1

PERAN FATWA MUI
DALAM PERUBAHAN SOSIAL

FATWA
MAJELIS ULAMA INDONESIA
DALAM PANDANGAN AKADEMISI

2021

MAJELIS ULAMA
INDONESIA

بسم الله الرحمن الرحيم

PERAN FATWA MUI
DALAM PERUBAHAN SOSIAL

FATWA
MAJELIS ULAMA INDONESIA
DALAM PANDANGAN AKADEMISI

Penyunting :
Dr. HM. ASRORUN NIAM SHOLEH, MA

ISBN : 978-623-90163-3-3

Diterbitkan oleh :
Sekretariat Komisi Fatwa
Majelis Ulama Indonesia
Alamat : Jl. Proklamasi No. 51
Menteng, Jakarta Pusat
E-mail: komisi.fatwamui@gmail.com

Cetakan Pertama, September 2021
© All rights reserved

PERAN FATWA MUI
DALAM PERUBAHAN SOSIAL

FATWA
MAJELIS ULAMA INDONESIA
DALAM PANDANGAN
AKADEMISI

MAJELIS ULAMA INDONESIA
2021

TIM PENILAI

1. Dr. H. Asrorun Niam Sholeh, MA
2. Prof. Dr. H. M. Amin Suma, SH, MA, MM
3. KH. Juned
4. Dr. KH. Ahsin Sakho Muhammad
5. Miftahul Huda, Lc
6. KH. Muiz Ali
7. Prof. Jaih Mubarok
8. Dr. H. Abdurrahman Dahlan, MA
9. Dr. H. Umar Al Haddad, M. Ag
10. Dr. KH. Hamdan Rasyid, MA
11. dr. Dr. H. Endy M. Astiwara
12. Dr. Satibi Darwis, Lc
13. Dr. KH. Abdul Halim Sholeh, M.Sc
14. KH. Mahbub Maafi
15. KH. Arwani Faishol
16. Dr. K.H. A. Malik Madany, MA
17. Dr. H. Ahmad Tholabi Kharlie, SH,. MH,. MA
18. Dr. H.M. Nurul Irfan, M.Ag
19. Drs. H. Aminuddin Yakub, MA
20. Dr. H. Sopa, MA
21. Dr. Hj. Faizah Ali Syibromalisi, MA
22. Dr. K.H. Ach Muhyiddin Chotib
23. Dra. Hj. Mursyidah Thahir, MA
24. Dr. H. Sulhan, MA

PENGANTAR

Alhamdulillah, puji syukur kepada Allah SWT, yang telah memberikan karunia sehingga buku ini dapat hadir di tengah pembaca. Shalawat dan salam ke hadirat junjungan nabi besar Muhammad SAW, keluarga, para sahabat, dan seluruh pengikutnya serta juga untuk kita semua, amin.

Buku ini merupakan kumpulan makalah terpilih pada *call for papers* dalam kegiatan *5th Annual Conference on Fatwa Studies* yang merupakan rangkaian kegiatan Milad MUI ke-46. Majelis Ulama Indonesia telah melakukan banyak hal untuk kepentingan umat dan bangsa Indonesia, berkhidmah memberikan bimbingan keagamaan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Walau demikian, khidmah tersebut belum seberapa dibanding dengan kompleksitas permasalahan yang dihadapi oleh umat ditengah kehidupan sosial yang terus berubah. Untuk itu perlu ada upaya sungguh-sungguh dan terus menerus untuk meningkatkan khidmah tersebut, baik pada aspek substansi (*madah*) maupun pada aspek metodologi (*kaifiyyah*) dan juga cara (*thariqah*).

Banyak peneliti senior dan akademisi, baik pada jenjang master, doktoral, maupun posdoktoral yang menjadikan Fatwa MUI sebagai obyek kajian. Sorotan terhadap Fatwa MUI banyak sekali dilakukan, mulai dari yang paling sinis hingga yang paling moderat. Sudut pandang sorotan keberperanan MUI pun juga sangat beragam, mulai dari aspek hukum, sosial, politik, budaya, etika, dan juga soal ekonomi. Keberagaman cara pandang dan sudut pandang terhadap MUI semakin meneguhkan posisi strategis MUI dalam kehidupan beragama, berbangsa, dan bernegara. Kumpulan tulisan yang ada dalam buku ini merefleksikan warna warni dan keberagaman tersebut, masing-masing melakukan kajian dan sorotan akademik terhadap Fatwa MUI dari berbagai sudut pandang.

Pada *5th Annual Conference on Fatwa Studies* banyak peneliti yang menjadi-

kan fatwa-fatwa MUI yang berkaitan dengan Covid-19 sebagai obyek kajian. Sejak pandemi Covid-19 terjadi di Indonesia pada tahun 2020, MUI telah mengeluarkan berbagai fatwa dalam konteks pandemi Covid-19 sebagai panduan dan pedoman keagamaan bagi umat Islam, mulai tatalaksana ibadah bagi Tenaga Kesehatan, pemulasaraan jenazah terinfeksi covid-19, panduan ibadah dimasa pandemi, sampai hukum penggunaan produk vaksin covid-19.

Untuk kepentingan pengelompokan, dengan didasarkan pada kedekatan tema pembahasan, buku ini dikelompokkan menjadi empat bagian, *pertama* kajian akademik fatwa bertemakan Akidah dan Ibadah, *kedua* tema kelembagaan dan metodelogi fatwa, *ketiga*, fatwa MUI yang berkaitan dengan ekonomi syariah, dan *keempat* fatwa MUI yang berkaitan dengan Sosial Masyarakat dan Produk Halal.

Kami menyadari, bahwa buku ini masih banyak kelemahan, terutama pada aspek penyelarasannya, mengingat waktu penyiapan naskahnya begitu cepat. Walau demikian, atas terselesaikannya buku ini, kami perlu menyampaikan ucapan terima kasih pada banyak pihak, diantaranya Dewan Pimpinan Majelis Ulama Indonesia yang telah memberikan amanah untuk menyelenggarakan kegiatan ini, tim penilai yang melakukan *review* terhadap seluruh naskah makalah yang dikirimkan, para penanggap dalam sesi presentasi, serta para penulis yang telah bersedia mengirimkan naskah penelitiannya pada *Call for Papers 5th Annual Conference on Fatwa Studies.*

Terakhir, semoga kehadiran buku ini dapat mendatangkan manfaat dan dapat menjadi salah satu referensi penting di dalam kajian ke-Islaman, khususnya bagi yang menjadikan Fatwa MUI sebagai obyek kajian.

Wallahul Muwaffiq Ila Aqwamith Tharieq

Jakarta, September 2021

Dr. H. M. Asrorun Niam Sholeh, MA

SAMBUTAN DEWAN PIMPINAN MAJELIS ULAMA INDONESIA

Alhamdulillah atas berkat rahmat Allah SWT serta bantuan berbagai pihak Majelis Ulama Indonesia akhirnya dapat menerbitkan buku **Peran Fatwa MUI dalam Perubahan Sosial***, Fatwa MUI Dalam Pandangan Akademisi,* yang merupakan kumpulan hasil penelitian, kajian, dan studi para akademisi.

MUI yang lahir pada 7 Rajab 1395 H bertepatan dengan 26 Juli 1975 meneguhkan posisinya sebagai wadah silaturrahmi ulama, zuama dan cendekiawan muslim. Majelis Ulama Indonesia adalah wadah atau majelis yang menghimpun para ulama,zuama dan cendekiawan muslim Indonesia untuk menyatukan gerak dan langkah-langkah umat Islam Indonesia dalam mewujudkan cita-cita bersama.

Selama rentang waktu lebih dari empat puluh lima tahun, MUI telah melakukan banyak hal untuk kepentingan umat dan bangsa Indonesia, berkhidmah memberikan bimbingan keagamaan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Dalam *khittah* pengabdiannya, telah dirumuskan lima fungsi dan peran utama MUI yaitu (i) sebagai pewaris tugas-tugas para Nabi (*Waratsatul Anbiya*); (ii) sebagai pemberi fatwa (*mufti*); (iii) sebagai pembimbing dan pelayan umat (*Ra'i wa khadim al ummah*); (iv) sebagai pelopor gerakan *Islah wa al Tajdid*; dan (v) sebagai penegak amar ma'ruf dan nahi munkar.

Dinamika keberperanan MUI tidak bisa lepas dari perubahan sosial yang terjadi. Perubahan sosial yang dinamis sangat berpengaruh dalam lenggam dan strategi MUI (*siyasah syar'iyyah*). Hal ini mengingat MUI merupakan ba-

gian tak terpisahkan dari komponen bangsa Indonesia.

Untuk kepentingan *muhasabah*, mengambil momentum Milad MUI yang ke-46, serta upaya melakukan otokritik atas perjalanan dan keberperanan MUI selama ini, MUI merasa perlu untuk mengundang para ulama, cendekiawan, serta peneliti yang intens dalam kajian Fatwa MUI untuk melakukan diskusi akademik terkait dengan peran MUI selama ini. Buku ini adalah kumpulan hasil kajian dimaksud yang diharapkan dapat menjadi bahan rujukan dalam literasi, edukasi, dan sosialisasi fatwa MUI kepada semua pihak.

Mudah-mudahan pada masa-masa yang akan datang, Majelis Ulama Indonesia dapat lebih meningkatkan fungsi dan peranannya dalam upaya meningkatkan kualitas umat di berbagai bidang kehidupan sesuai dengan tuntutan zaman dan seirama dengan semakin dinamisnya perubahan sosial.

Akhirnya, atas nama Majelis Ulama Indonesia kami mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada semua pihak yang telah membantu terbitnya buku ini. Harapan kami, mudah-mudahan buku ini memberi manfaat yang sebesarnya bagi masyarakat, khususnya para ulama dan cendekiawan muslim sebagai referensi kajian ke MUI-an.

Jakarta, Muharram 1443 H
September 2021 M

DEWAN PIMPINAN
MAJELIS ULAMA INDONESIA

Ketua Umum,	Sekretaris Jenderal,
TTD	TTD
KH. Miftachul Akhyar	**H. Amirsyah Tambunan**

DAFTAR ISI

Pengantar _ v
Sambutan Dewan Pimpinan Majelis Ulama Indonesia _ vii

Pengantar _ v
Sambutan Dewan Pimpinan Majelis Ulama Indonesia _ vii

TEMA AKIDAH DAN IBADAH _ 1

Urgensi Fatwa MUI Penjaga Aqidah Muslim dari Kesesatan Ajaran Ghulam Ahmad: Studi di Kudus Jawa Tengah _ 1
Moh Rosyid

Peran Fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam Menanggulangi Bahaya Covid-19 (Telaah Kritis terhadap Fatwa Nomor: 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Ibadah dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19) _ 23
Ahmad Muzakki, S.Sy, M.H

Anotasi Fatwa-Fatwa Filantropi Islam di Indonesia _ 39
M. Khoirul Hadi Asy'ari | Bagus Prayogi

Ijtihad *Tathbîqy* (Studi Analisis terhadap Kebijakan Status Pembatasan Sosial Berskala Besar (PSBB) dan Pemberlakuan Pembatasan Kegiatan Masyarakat (PPKM) Darurat Berdasarkan Fatwa MUI No. 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Ibadah Dalam Situsi Terjadi Wabah Covid-19) _ 55
Dr. H. Azi Ahmad Tadjudin, M.Ag

Agama atau Nyawa? Analisis Maqāṣidi terhadap Fatwa MUI tentang Penggantian Shalat Jum'at dengan Dzuhur di Masa Pandemi _ 73
Muhammad Abdul Aziz

Wacana Integrasi Fatwa MUI ke dalam Jiwa-Jiwa Manusia Islami _ 85
M.S. Munir

Struktur Argumen Tujuh Fatwa MUI Mengenai Pandemi Sepanjang Tahun 2020: Bentuk Usaha Mui dalam Memelihara Kemaslahatan Umat _ 105
Bambang Husni Nugroho

Nalar Fikih Masyarakat Muslim di Pulau Seribu Masjid (Studi Fenomenologis Implementasi Fatwa MUI tentang Ibadah di Tengah Pandemi Wabah) _ 119

Fatwa MUI dan Fikih Prioritas Bagi Tenaga Kesehatan di Masa Pandemi: Analisis Fatwa No. 17 Tahun 2020 _ 137
Wildan Imaduddin Muhammad, M.A

Dampak Likuifaksi Terhadap Kemelencengan Arah Kiblat (Studi Kasus Kiblat Masjid Pasca Gempa Bumi di Kota Palu Sulawesi Tengah) _ 151
Ahmad Izzuddin

Fatwa Afirmatif Zakat dalam Akselerasi Penanganan Covid-19 dan Pemulihan Ekonomi Nasional di Indonesia _ 173
Ahmad Dakhoir | Lahmuddin Zuhr.i | Ghozali Rahman

Kebolehan Vaksinasi Covid-19 dalam Bingkai Darurat Syar'iyyah: Studi Fatwa MUI _ 193
Husni Mubarrak

Menimbang Fatwa MUI Tentang Kriteria Pengkafiran (Dhawabit At-Takfir) dalam Konsep Al-Islam dan Al-Iman _ 209
Mohammad Yazid Mubarok

Telaah Kritis Terhadap Implementasi Akad Pengelolaan Dana Haji Indonesia oleh BPKH Pada Fatwa DSN MUI NO. 122/DSN-MUI/II/2018 Tentang Pengelolaan Dana BPIH _ 223
Abdussalam, S.E.I, M.E

Urgensi Fatwa MUI dalam Menghadapi Polemik Ibadah di Masa Pandemi Covid-19 _ 243
Lailatul Khoirun Ni'mah

TEMA EKONOMI SYARI'AH _ 259

Analisis Kaidah Fiqih Dalam Fatwa Dewan Syariah Nasional No: 25/DSN-MUI/III/2002 Tentang Rahn _ 261
Iwan Setiawan

Eksistensi Fatwa DSN-MUI No 108 Tahun 2016 Tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah (Studi Analisis di Provinsi Sumatra Barat, NTB dan Aceh) _ 273
Dr. Awaluddin, SHI., MA

Implementasi Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor.108/DSN-MUI/X/2016 Tentang Pelayanan dan Fasilitas Hotel Syariah Ditinjau dari Hukum Islam _ 293
Annas Syams Rizal Fahmi, Fauzan Ady Raharjo

Implementasi Fatwa DSN MUI No. 20/DSN-MUI/IV/2001 Tentang Pedoman Pelaksanaan Investasi untuk Reksa Dana Syari'ah Di Bsi (Bank Syariah Indonesia) _ 307
Annas Syams Rizal Fahmi | Afdhal Wandiga

Tinjauan Kritis Terhadap Bolehnya Upah dalam Akad Kafalah Berdasarkan Fatwa DSN MUI No. 11 Tahun 2000 _ 319
Devin Halim Wijaya, B.B.A | Ahmad Fathi Alkatiri, B.A | Abdurrahman Zahier, B.B.A

TEMA KELEMBAGAAN DAN METODOLOFI FATWA_ 341

Aktualisasi Peran Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dalam Mengawal Terwujudnya New Normal _ 343
Dr. Ibnu Elmi A. S. Pelu, S.H., M.H. | Jefry Tarantang, S.Sy., S.H., M.H., C.Me.

ظاهرة فوضى الفتوى ودور مجلس العلماء الإندونيسي فى علاجها _ 361
يندري جنيدي

Analisis Fiqh Siyasah Tentang Kedudukan Majelis Ulama Indonesia dalam Ketatanegaraan Indonesia _ 381
Muhammad Ihyaul Fikro

Fatwa MUI dan Relevansinya dengan Perspektif Moderasi Beragama dalam Pembinaan Hukum Islam pada Masa Pandemi _ 395
Dudung Abdul Rohman

Analisis Kritis Pada Fatwa MUI Nomor 2 Tahun 2021 Tentang Hukum Pemakaian Vaksin Sinovac _ 415
Dadang Irsyamuddin | Yunita Wulandari | Luluk Wahyu Roficoh

Tujuan Syariah dan Kontribusi Kaidah Fikih pada Fatwa Pandemik Covid-19 di Majelis Ulama Indonesia _ 435
Nurizal Ismaıl | Abdul Mughni | M. Y. Ibrahim

Kontestasi dan Resepsi Akademis Atas Fatwa MUI Tentang Covid-19; Tinjauan Bibliografis Atas Monografi Tahun 2020-2021 _ 453
Dr. H. Ahmad Fawaid, M.Th.I.

Dinamika dan Eksistensi Fatwa MUI: Implikasi Fatwa Terhadap Masyarakat _ 469
Ahmad Baedowi, M.Si.

Dasar Fatwa MUI dalam Penerapan Hukum Islam (Telaah Atas Interaksi Sosial Dalam Perkembangan Hukum Islam Di Indonesia) _ 487
Abdul Wasik, M.HI

Istinbatul Ahkam; Nalar Kritis Atas Fatwa MUI Nomor 23 Tahun 2020 Tentang Pemanfaatan Harta Zakat, Infak, Dan Sedekah Untuk Penanggulangan Pandemi Covid-19 Dan Dampaknya _ 503
Hilmi Ridho

Urgensi MUI Kuatkan Thibbun Nabawi di Masa Pandemi _ 525
Yuhansyah Nurfauzi

Dinamika Fatwa Covid-19 dan Otoritas Keagamaan MUI _ 539
Bahrul Ulum | Mufdil Tuhri

Eksklusivisme Fatwa dalam Metodologi Fatwa Majelis Ulama Indonesia _ 559
Amamur Rohman

Kedudukan Ijtihad dan Fatwa sebagai Produk Pemikiran Hukum Islam dari Legal Opinion
Menjadi Legal Binding _ 571
Madnur

Nalar Fikih Majelis Ulama Indonesia dalam Fatwa Ibadah di Masa Wabah Covid-19 (Studi Fatwa Nomor 14 Tahun 2020 tentang Penyelenggaraan Ibadah dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19) _ 587
Zaenal Karomi

TEMA SOSIAL KEMASYARAKATAN DAN PRODUK HALAL_ 601

Sertifikasi Konsep Fatwa Halal Berbasis Budaya Lokalitas : Studi Konsep Halal Lokalitas Dalam Menagement Rumah Makan Padang di Seluruh Indonesia _ 603
Bagus Prayogi | M. Khoirul Hadi Asy'ari

Komodifikasi Label Halal Produk Pangan Di Ruang Publik Perspektif Fatwa Majelis Ulama Indonesia _ 629
Afifatul Munawiroh | Rumawi

Tinjauan Putusan Halal Produk yang Berasosiasi Produk Haram _ 651
Dunianti Hinda Maharani | Irawati

659 _فتوى مجلس العلماء الإندونيسي في حكم التطعيم بأسترا زينيكا دراسة أصولية مقارنة
عفة الأمنية إسماعيل

Urgensi Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Terhadap Produk Fesyen Halal di Indonesia Serta Pengaruhnya Terhadap Perubahan Sosial di Era Disrupsi _ 671
Hadi Peristiwo

Fatwa MUI dan Fenomena Indonesia Darurat Covid _ 685
Dian Cita Sari

Problematika Penyalahgunaan Media Sosial Pespektif MUI : Studi Kasus Buzzer _ 695
Bibi Suprianto & Vini Hidayani

Menguji Relasi Fatwa Mui Dan Netizen Indonesia: Dari Relasi Keberadaan Fatwa Haram AstraZeneca ke Implikasi Diskursus Keberagamaan di Indonesia _ 703
Miski | Wiwi Fauziah

Urgensi Fatwa Majelis Ulama Indonesia Tentang Bahaya Covid-19 dan Penanganannya Untuk Merespon Situasi Herd-Stupidity di Indonesia _ 721
Abdul Rachman

Fatwa Kontemporer MUI: Sebuah Proyeksi Fatwa Terhadap Berita Hoax Seputar Mushaf Al-Qur'an _ 739
H. Imam Mutaqien Muslim, S.Th.I

Fatwa Kontroversi Majelis Ulama Indonesia atas Sertifikasi Komoditas non Pangan dan Implikasinya Terhadap Polarisasi Identitas Primordial _ 751
Muhammad Abdul Rohman Al Chudaifi | Muhammad Nasruddin | Siti Muliana

Fatwa MUI menjawab dilema Umat Islam tentang Vaksin Covid-19 _ 763
Lahmuddin

Fatwa Sosial Kemasyarakatan dan Produk Halal Kontestasi Otoritas Fatwa di Era New Media _ 777
Arif Rofiuddin

Fatwa-Fatwa MUI Sebagai Problems Solving yang Ramah Lingkungan _ 185
Wening Purbatin Palupi Soenjoto

Kontribusi Fatwa MUI Nomor 24 Tahun 2017 tentang Hukum dan Pedoman Penggunaan Medsos bagi Muslim Indonesia _ 801
Lina Kushidayati | Moh Rosyid

Bagian Pertama

Tema Akidah dan Ibadah

URGENSI FATWA MUI PENJAGA AQIDAH MUSLIM DARI KESESATAN AJARAN GHULAM AHMAD: STUDI DI KUDUS JAWA TENGAH

Moh Rosyid
mrosyid72@yahoo.co.id
Dosen IAIN Kudus Jl.Conge, Ngembalrejo No. 51 Kudus, Jateng

Abstract

Ahmadist community in Kudus resides in Colo village, Dawe, Kudus, Central Java since 1998 after the election of village chief. The losing party established religious activity as a counter which was responded by Ahmadist preacher from Pati tHR.ough opening traditional medication event to introduce Ahmadiyah. The purpose of this study is to describe role the Fatwa MUI about Jamaah Ahmadiyah Indonesia (JAI) is a heresy. Data were gathered tHR.ough interview, documentation, observation and qualitative approuch. *Ahmadist in Kudus develop until 20 head of family. It is just, publication MUI Fatwa* No 11/Munas-VII/MUI/15/2005, 21 Jumadil Akhir 1426 H/28 Juli 2005 M followed by SKB Menteri Agama, Mendagri, dan Kejagung No.3/2008; No.199/2008; and No.KEP-033/A/JA/6/2008, 9 Juni 2008. This law produc, basic law government and police so that blasphemy don't sustainablity. Now only 9 *head of family. If don't publication Fatwa MUI growing. Until the end of 2020 there is no open conflict against Ahmadist community. The key for harmony between Ahmadist and the nahdliyin is peace resolution based on mutual benefit and does no harm to others. The forms of peace resolution are* (*1*) *distributing leaflets to the public stating that they have the same god, the same prophet,* (*2*) *writing an inscription of kalimah jalalah on the mosque, after 10 years of its foundation,* (*3*) *in collaboration with Indonesian Red Cross coordinating blood donor every month,* (*4*) *distributing qurban meat to Ahmadist and non-Ahmadist, as in 1433 H/2012 there are 4 goats which are divided into 70 packages for non-Ahmadist and 13 for Ahmadist. Thus, the Ahmadi community in the village of Colo, Kudus is still exist because* (*a*) *the number of adherents are only 9 families of 4, 000 population of the village of Colo Village, Dawe Distric, Kudus city, Central Java,* (*b*) *they never violate social norms, the rule of law, and religious norms in the society,* (*c*) *inviting non-Ahmadist in their religious activities such as in public preaching and halal bi halal,* (*d*) *not all of the residents of Colo are devout in religion, and mostly do not care about the MUI fatwa concerning Ahmadiyah, because of their economic activities* (*as traders, farmers, ojek, etc.*) *and because of tolerance,* (*e*) *reli-*

gious leader does not supporting conflict against Ahmadiyah, (f) there is no Islamic based hard-liner organization in Kudus and (e) there is family ties between Ahmadists and nahdliyin.

Keywords: Ahmadist, Kudus, non-growing, peace resolution.

Pendahuluan

Hingga kini Indonesia tak lepas dari konflik antar dan intern umat beragama meski tidak selalu terbuka tapi terselubung. Agama yang semestinya penyemangat pembebasan dan penebar kedamaian bagi sesama manusia, ternyata justru kerap pemicu konflik dan mengusik keutuhan bangsa yang majemuk. Konflik agama dari aspek internal dapat berupa penodaan agama, penyiaran agama, dan interpretasi atas teks agama. Aspek eksternal berupa kompetisi lahan ekonomi, politik, pelanggaran hukum/kebijakan, pengajaran agama, dan pemberitaan *hoax* media massa. Isu pemicu konflik pun dikarenakan pembangunan tempat ibadah, siar kebencian agama (*hate speech*), aliran non-mainstream, dan kebijakan bidang agama. Masalah yang muncul dapat berupa delik penodaan agama, hubungan agama dengan negara, dan lainnya. Hal tersebut akan terminimalisasi bila umat beragama memahami bahwa penodaan agama merupakan pelanggaran UU meskipun beragama adalah kebebasan individu dan hak yang diyakini individu tetapi harus menaati UU, bukan bebas tak terbatas. Beragama diekspresikan dalam batin (*internum*) dan direalisasikan dalam kehidupan (*eksternum*) oleh pemeluk agama bila tidak melanggar hukum tercipta *social order* dan *social harmony*. Peran negara dalam bingkai HAM berupa melindungi (*to protect*), menghormati, dan memenuhi hak agar tidak terjadi pelanggaran aturan. Pola pikir beragama yang sempit berimbas terjadi pelanggaran peraturan. Di sisi lain, agar konflik tidak terulang maka tokoh dan ormas agama harus sigap dengan meluruskan pelanggaran hukum.

Pelanggaran dilakukan Jamaah Ahmadiyah Indonesia (selanjutnya ditulis JAI), bukan oleh Gerakan Ahmadiyah Indonesia (GAI).[1] GAI memandang Ghulam Ahmad sebagai pembaru Islam, sedangkan JAI meyakini bahwa Ghulam Ahmad sebagai nabi (jauh setelah wafatnya Nabi SAW). Hal ini kontra dengan ajaran dalam al-Quran surat al-Ahzab:40" Muhammad SAW adalah Rasulullah dan penutup nabi-nabi" dan hadis riwayat Bukhori, Nabi SAW bersabda" tidak ada nabi sesudahku" sehingga JAI melakukan penodaan terhadap syariat Islam maka kategori aliran sesat.[2]Menodai ajaran Islam selain menimbulkan ketersinggungan muslim juga melanggar beberapa produk hukum. Pertama, Pasal 4 Penpres Nomor 1/PNPS/1965 jo UU Nomor 5 Tahun 1969 tentang Pencegahan dan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama.[3] Kedua, Pasal 156 (a) Kitab UU Hukum Pidana.[4] Pelanggaran ini bagi JAI menganggapnya bukan

pelanggaran,[5] sehingga ketegasan negara dan ormas Islam suatu keharusan agar penodaan terhadap Islam oleh JAI tidak berkelanjutan. Majelis Ulama Indonesia (MUI) dengan sigap menerbitkan Fatwa Nomor 05/Kep/Munas/II/MUI/1980 tangggal 1 Juni 1980/17 Rajab 1400 H.[6] JAI tidak menaati fatwa sehingga menimbulkan keresahan sosial dalam bentuk konflik tertutup dan terbuka, maka MUI pun pada Munas ke-7 di Jakarta, 26 s.d 29 Juli 2005 M/19 s.d 22 Jumadil Akhir 1426 H menerbitkan fatwa kedua yang menegaskan kembali Fatwa MUI Tahun 1980. Fatwa kedua terbit dalam Munas II Tahun 2005.[7] Hal yang dijadikan pertimbangan Fatwa tahun 2005 karena JAI terus berupaya mengembangkan pahamnya meski sudah difatwa terlarang oleh MUI tahun 1980, sebagian masyarakat meminta penegasan kembali fatwa. Terbitlah Fatwa Nomor 11/MUNAS VII/MUI/15/2005 tanggal 21 Jumadil Akhir 1426 H/28 Juli 2005 M. Isi fatwa (1) menegaskan kembali Fatwa MUI dalam Munas II Tahun 1980 yang menetapkan Aliran Ahmadiyah berada di luar Islam, sesat, dan menyesatkan, serta orang Islam yang mengikutinya adalah *murtad* (keluar dari Islam), (2) bagi mereka yang terlanjur mengikuti Aliran Ahmadiyah supaya segera kembali kepada ajaran Islam yang haq (*al-ruju' ila al-haqq*) yang sejalan dengan al-Quran dan al-Hadis, (3) pemerintah berkewajiban untuk melarang penyebaran faham Ahmadiyah di seluruh Indonesia dan membekukan organisasi serta menutup semua tempat kegiatannya. Fatwa ditandatangani Ketua, K.H. Ma'ruf Amin dan Sekretaris Drs Hasanuddin, M.Ag. Ketegasan dan tanggapnya MUI agar pemerintah melarang JAI diikuti diterbitkannya Surat Keputusan Bersama (SKB). Ketiga, SKB Menteri Agama, Mendagri, dan Kejagung No.3/2008; No.199/2008; dan No.KEP-033/A/JA/6/2008 tertanggal 9 Juni 2008.[8] Pertimbangan diterbitkaannya tiga SKB (1) beragama adalah hak asasi, dalam menjalankan hak dan kebebasan, tiap orang wajib menghormati hak orang lain, (2) tiap orang dilarang dengan sengaja di muka umum menceritakan, menganjurkan atau mengusahakan dukungan umum, untuk melakukan penafsiran tentang suatu agama atau melakukan kegiatan keagamaan yang menyerupai kegiatan keagamaan dari agama itu, penafsiran dan kegiatan yang menyimpang dari pokok ajaran agama itu, [9] dan (3) pemerintah melakukan upaya persuasif dan dialog untuk menyelesaikan permasalahan, JAI menjawab dalam 12 penjelasan tapi masih ada butir yang belum terlaksana.

Akan tetapi, pegiat HAM memosisikan JAI sebagai korban, persepsi yang keluar dari norma hukum. Kebebasan dibatasi oleh UU.[10] Padahal, JAI melanggar KUH Pidana dan SKB 3 lembaga. Ketidaktaatan JAI terhadap fatwa dan hukum positif berimbas pada aktivitas JAI di beberapa daerah terjadi konflik dengan muslim non-JAI.[11] Ragam konflik di-*blow up* media seakan-akan terjadi penistaan terhadap JAI.[12] Bahkan, JAI berulah mengajukan suaka ke Amerika ketika Wakil Konsulat Jenderal AS, Jeffri M.Loore, dan sejumlah konsulat men-

gunjungi JAI di lokasi pengungsian Transito, Mataram, NTB. Jeffri menjanjikan akan menyampaikan keinginan pengungsi kepada pemerintah AS.[13] Hanya saja karena sang konsul menyadari bahwa JAI harusnya menaati UU sehingga permohonan suaka nihil hasil. Ketegasan MUI menerbitkan fatwa, disusul upaya bijak pemerintah 'mendidik' warga yang melanggar UU dengan diterbitkannya perundangan lainnya perlu dilihat realitas sosial untuk mengetahui manfaat Fatwa MUI dalam melindungi aqidah muslim di Indonesia. Nihilnya konflik mengurangi beban kerja pemerintah.[14]

Persoalan dalam naskah ini bagaimana efektifitas Fatwa MUI terhadap perkembangan JAI di Kota Santri, Kudus, Jawa Tengah ?

Metode Penelitian

Penelitian dilakukan penulis pada tahun 2020 setelah riset awal sejak tahun pada 2011 dan 2019. Teknik perolehan data dengan wawancara pada warga JAI dan tokoh JAI di Kudus, tokoh muslim (NU) Kudus (tetangga Ahmadiyah), observasi, dan telaah Daftar Pustaka. Adapun analisis yang digunakan adalah deskriptif kualitatif. Riset ini melakukan kegiatan yakni deskriptif, analitis, dan interpretatif. Mendeskripsikan data berdasarkan fakta dengan kajian ilmiah agar diperoleh pembenaran secara ilmiah pula. Paparan fakta menyajikan antara sumber Daftar Pustaka dengan fakta ilmiah. Berdasarkan tahapan tersebut hasilnya terpaparkan tentang peran Fatwa MUI hingga terbitnya 3 SKM yang dijadikan dasar hukum pemerintah dan penegak hukum dalam menangkal kesesatan JAI di Kudus, Jawa Tengah.

Hasil Penelitian

1. *Memotret Ahmadiyah*

Eksisnya kelompok Ahmadiyah tidak dapat dipisahkan dengan gerakan orientalisme dan kolonialisme di India. Sayyid Ahmad Khan, tokoh orientalis, menyatakan, pada akhir abad ke-19 Inggris memprakondisikan masyarakat India dihadapkan dengan gagasan yang menyimpang Islam dan mengadu domba dan pada 23 Maret 1889 Inggris mendirikan Ahmadiyah. Agar gerakannya mendapat wibawa, ditunjuklah Mirza Ghulam Ahmad(1839-1908).[15]Dalam Ensiklopedi Islam, Ghulam sejak kecil mendapat pendidikan agama secara tradisional dari keluarganya dan menyukai meditasi. Ia mengaku sering mendapat petunjuk langsung dari Allah SWT, seperti mendapat wangsit/makrifat dalam dunia sufi, meskipun ia tak pernah dikenal sebagai sufi atau murid dari guru sufi. Pada usia 40 tahun (1880), ia menulis buku *Barahini Ahmadiyah* (argumentasi Ahmadiyah) berisi antara lain pengakuan dirinya sebagai *al-Mahdi*. Semasa mudanya, ia pernah bertempat tinggal di Sialkot, India mengikuti

ayahnya yang menyelesaikan perkara tanah, ia berkenalan dengan orang Kristen mempelajari kitab suci Injil dan menyaksikan langsung betapa gencarnya misi kristenisasi. Ia membaca komentar Sir Sayid Ahmad Khan antara lain mengenai genesis dan tafsir al-Quran. Ghulam mengkritik tafsir al-Quran karena memandang tafsir menggunakan pendekatan netralistik (hukum alam, misalnya, malaikat ditafsirkan dengan fungsi hukum alam). Menurutnya, tulisan Ahmad Khan terlalu apologetik dan membanggakan kejayaan masa lampau, padahal yang harus dihadapi adalah keadaan obyektif masa kini. Ketika ayah Ghulam wafat (1876), Ghulam kembali ke Qadian mengurus tanah milik keluarganya dan meneruskan kebiasaan lamanya yaitu meditasi. Tahun 1877 di Punjab India ia menyaksikan kebangkitan Arya Samaj dan Brahma Samaj yaitu gerakan kesadaran umat Hindu. Peristiwa tersebut di Sialkot dan Punjab menimbulkan semangat Ghulam membangkitkan gerakan Islam. Pada 4 Maret 1889, Ghulam memproklamirkan diri menerima wahyu langsung dari Allah SWT yang menunjuk dirinya sebagai Al-Mahdi dan memberi petunjuk agar manusia melakukan baiat kepadanya. Baiat pertama diterima oleh 20 orang pengikutnya di Ludiana, dekat Qadian, India. Salah seorang di antara mereka, Maulwi (gelar kehormatan paduka/yang mulia) Nuruddin (kelak menjadi khalifah pertama sepeninggal Ahmad).[16] Keberadaan Ghulam di tengah masyarakatnya sebagai dai dan memproklamirkan diri sebagai pembaru (*mujaddid*) bergelar *al-mahdi al-muntazhar* dan *al-Masih al-Mau'ud*. Pada 1876, ia mengaku sebagai nabi yang kenabiannya lebih tinggi daripada Nabi Muhammad SAW dan mengaku menerima wahyu dari Tuhan dalam bahasa Inggris, yang dikumpulkan dalam kitab *Tadzkiroh*.[17]

Tahun 1914 Ahmadiyah terpilah menjadi dua golongan, Lahore (AL) dan Qadian (AQ). Analisis Iskandar, Ahmadiyah Lahore berpaham bahwa Nabi SAW nabi terakhir dan keberadaan Mirza Ghulam Ahmad sebagai *mujadid* (pembaru) abad ke-14 H. Ahmadiyah Qadian berprinsip sepeninggal Nabi SAW, muncullah nabi *buruzi* yakni nabi yang tak membawa syariat, sehingga keberadaan nabi dalam versi Ahmadiyah Qadian terpilah (a) Nabi *Shakib Asy-Syari'ah* dan *Mustaqil. Shakib Asy-Syariah* adalah nabi pembawa syariat untuk manusia, seperti Nabi Muhammad SAW. Nabi *mustaqil* adalah hamba Allah yang menjadi nabi yang tidak mengikuti nabi sebelumnya, misalnya nabi Musa AS, (b) Nabi *Musytaqil ghoir at-Tasyri'* yakni nabi yang tak membawa syariat baru, tapi menjalankan syariat yang dibawa nabi sebelumnya, seperti Nabi Harun, Daud, Sulaiman, Zakaria, Yahya, dan Isa, dan (c) *Zhilli Ghoiru at-Tasyri'* yakni menjadi nabi karena semata-mata patuh pada nabi sebelumnya, seperti Ghulam Ahmad. Pengakuan pengikut aliran Ahmadiyah Lahore bahwa keberadaan nabi terpilah atas nabi *haqiqi* (pembawa syariat) dan nabi *lughowi* (nabi yang menerima wahyu, tak menyiarkan syariat).[18]

AQ berpusat di Qadian, India, kini di London, Inggris berpendapat bahwa Mirza Ghulam Ahmad adalah nabi. AL berpusat di Lahore berpendapat Mirza Ghulam adalah *mujadid* (pembaru), bukan nabi. Pada awalnya, Mirza mengaku sebagai mujadid. Pada 4 Maret 1889 Mirza mengaku dan mengumumkan dirinya menerima wahyu langsung dari Tuhan yang menunjuknya sebagi *al-Mahdi al-Mau'ud* (Imam Mahdi yang dijanjikan) agar umat Islam berbaiat padanya. Pada 23 Maret 1889 Mirza menerima baiat dari 20 warga Kota Ludhiana, di antara yang membai'at adalah Hadrat Nurudin yang kelak menjadi Khalifah al-Masih I, pimpinan tertinggi Ahmadiyah. Pada 1890, Mirza mengaku sebagai *al-Mahdi* dan mendapat wahyu dari Allah menyatakan bahwa Nabi Isa AS -yang dipercaya umat Islam dan Kristen- bersemayam di langit, menurut Mirza, Isa telah wafat dan janji Allah mengutus Nabi Isa kedua kalinya dengan menunjuknya (Mirza) sebagai *al-Masih al-Mau'ud* (al-Masih yang dijanjikan). Menurut pengakuan pengikut Ahmadiyah, Nabi Isa AS setelah dipaku di palang salib oleh kaum Yahudi, tidak mati tapi hanya pingsan. Sesudah sembuh menyingkir dari Palestina ke daerah timur bersama sepuluh suku Israel lainnya. Sesampai Nabi Isa di Kashmir wafat dikuburkan di Khan Yar Street Srinagar, sampai kini kuburan diyakininya masih ada. Pengakuan ini menurut JAI dalam diri Mirza Ghulam Ahmad terdapat dua posisi, *al-Masih* (yang dijanjikan) dan *al-Mahdi* (yang dinantikan). Pada 1901, Mirza Ghulam Ahmad mengaku diangkat Allah sebagai nabi dan rasul.[19] Ahmadiyah di tempat lahirnya (kini negara Pakistan) sejak 1977 era Presiden Ziaul Haq bermarkas di Kota Rabwah, Provinsi Punjab. Mereka dibatasi ruang geraknya tak boleh adzan secara terbuka, tak boleh membangun menara yang tinggi menyerupai masjid, dilarang berhaji ke Makkah, tak memiliki hak politik, dan tak diperbolehkan mengucapkan salam, jika mengucapkan salam dan dilaporkan ke kepolisian, divonis pidana setahun.[20]

2. *Ahmadiyah dalam Lintasan HAM*

Dalam tataran riil, jika sebuah komunitas mendapatkan perlakuan yang tidak wajar dan melanggar hukum dari pihak lain, diduga dapat menyulut reaksi (pembelaan) dari berbagai kalangan, di antaranya pembela HAM mengkritisi sikap masyarakat yang garang ketika menghadapi aliran yang dianggap 'lain' dengan alirannya. Pada dasarnya pelanggaran HAM ada dua prinsip yakni *nonderogable rights* dan *derogable rights*. *Nonderogable rights* adalah hak individu yang tak dapat ditangguhkan atau ditunda dalam situasi dan kondisi apa pun, seperti hak beragama, berpikir, dan berkeyakinan, satu dari ketiga atau ketiga-tiganya jika diganggu pelanggaran HAM.[21] Ada pula yang menolak JAI karena pengakuan Ghulam adalah nabi dan Nabi SAW bukanlah nabi terakhir. Di sisi lain, dengan prinsip itu, JAI membawa 'bendera' Islam sebagai agaman-

ya, maka muncul tawaran Menteri Agama Surya Dharma Ali, saat itu, agar JAI mendirikan agama baru, sehingga tidak menjadi persoalan umat Islam lagi.[22]

Kehadiran aliran Ahmadiyah di Indonesia atas prakarsa tiga pemuda (usia 16 s.d 20 tahun), Abu Bakar Ayyub, Ahmad Nuruddin, dan Zaini Dahlan) asal Minangkabau, Padang yang tergabung dalam Sumatera Thawalib. Atas saran guru ketiga pemuda tersebut, Zaenuddin Labai El-Junusi dan Syekh Ibrahim Musa Paraek, semula mereka ingin belajar ke Universitas Al-Azhar, Mesir, tetapi diarahkan ke Hindustan, India. Pertimbangannya, Hindustan adalah pusat reformasi dan modernisasi Islam dan banyaknya perguruan tinggi dan tokoh Islam yang berkualitas. Setelah di Hindustan, mereka bertiga melanjutkan perjalanan ke Kota Lahore selanjutnya hijrah ke Qadian. Pada 1923, ketiga santri dibaiat oleh khalifah pertama Ahmadiyah India, HadHR.at Hafiz Hakim. Selanjutnya, mereka bertiga pulang ke Tanah Air sekaligus menyiarkan Ahmadiyah di Minangkabau. Agar warganya yakin keberadaan Ahmadiyah, ketiga santri menghadirkan mubaligh dari India, Maulana Rahmat Ali, untuk tablig di Padang. Pada 1924 muballigh Ahmadiyah asal Lahore, Mirza Wali Ahmad Baig dan Maulana Ahmad datang ke Kota Yogyakarta. Sekretaris Muhammadiyah Yogyakarta, Minhadjurrahman Djojosoegito, mengundang Mirza dan Maulana berpidato pada muktamar ke-13 Muhammadiyah. Pada 1929 muktamar Muhammadiyah ke-18 di Kota Solo, disepakati oleh forum Muktamar bahwa orang yang percaya ada nabi sesudah Nabi Muhammad SAW adalah kafir. Fatwa itulah, Djojosoegito meninggalkan Ahmadiyah dan membentuk Gerakan Ahmadiyah Indonesia (GAI) pada 4 April 1930 M pusatnya di Yogyakarta. Perkembangannya, JAI berbadan hukum berdasarkan Surat Keputusan Menteri Kehakiman Nomor: JA. 5/23/13 tanggal 13 Maret 1953.[23]

3. *JAI di Kudus dan Ajarannya*

Kota santri, julukan pada Kota Kudus pun terdapat warga JAI. Di Kota Kudus hanya ada di Rt.1, Rw.3, Dukuh Pandak, Desa Colo, Kecamatan Dawe, Kawasan Gunung Muria dengan Makam Sunan Muria (anggota Wali Songo), kini kisaran 9 KK, semula 20-an KK.[24] Embrionya sejak 1998 yakni pasca-pilkades yang mana seorang tim sukses (selanjutnya menjadi JAI di Kudus) tapi calon yang dijagokan terkalahkan. Kekalahan ini terjadi ketegangan dengan kepala desa yang terpilih, juga sang kiai nahdliyin setempat. Konsekuensinya, ia beserta keluarga dan familinya membuat komunitas baru. Saat itu, di antara familinya (yang selanjutnya menjadi JAI) sebelumnya intensif berkomunikasi dengan pendakwah JAI dari Desa Mojolawaran, Kabupaten Pati (tetangga Kudus) yang mencari jamaah baru. Interaksi tersebut sebagai penyebabnya hingga kini menjadi warga JAI di Kudus. Langkah yang dilakukannya, pertama, pendakwah JAI (juga pedagang kerupuk keliling di Desa Colo) semakin

intensif mendatangi (calon) JAI di Kudus yang sedang menjauh dari komunitasnya/nahdliyin (pemenang Pilkades). Kedua, membuat perkumpulan mingguan (mengikuti model pertemuan warga nahdliyin) untuk menumbuhkan solidaritas intern JAI yang baru terbentuk. Ketiga, mubaligh di wilayah Pati juga merangkap menjadi mubaligh di Kudus agar tumbuh komitmen pada JAI. Keempat, warga JAI Kudus dibaiat. Kelima, sesepuh JAI Kudus mewakafkan tanah untuk didirikan Masjid 'adz-Dzikr' hingga kini yang sumber dananya dari JAI Pusat. Keenam, JAI pusat mengutus mubaligh untuk menetap bersama JAI Kudus. Ketujuh, anjangsana rutin-berkala warga JAI dengan warga JAI kota lain agar menyemangati JAI di Kudus yang baru tumbuh.

Di tengah upaya JAI Kudus yang sedang tumbuh, tapi muslim setempat tidak mempunyai dalih hukum untuk menangkalnya karena Fatwa MUI pada Munas II Tahun 1980 tidak terasa gemanya karena pemerintah saat itu tidak menindaklanjuti dengan produk hukum baru. Posisi inilah, keberadaan Fatwa MUI hasil Munas ke-7 di Jakarta, 27 s.d 29 Juli 2005 Fatwa Nomor 11/MUNAS VII/MUI/15/2005 tanggal 21 Jumadil Akhir 1426 H/28 Juli 2005 M berperan penting karena ditindaklanjuti keputusan kementerian dan lembaga. Hal ini sangat bermanfaat bagi tokoh muslim dan muslim Kudus bersama Pemerintah Kabupaten Kudus dan Polri mengawal berlakunya SKB Menteri Agama, Mendagri, dan Kejagung No.3/2008; No.199/2008; dan No.KEP-033/A/JA/6/2008 tertanggal 9 Juni 2008. Prediksi penulis, bila tanpa kehadiran Fatwa MUI Tahun 2005 maka tidak terbit 3 SKB sehingga JAI di Kudus berkembang pesat. Argumen ini diperkuat dengan dalih, pertama, mubaligh dari Kantor Pusat JAI di Parung, Bogor menetap dan difasilitasi gaji bulanan dari Pusat dan mess di lingkungan JAI di Kudus. Aktifitas yang diperankan sebagai imam jamaah salat lima waktu, guru mengaji al-Quran, dan mendoktrinasi jamaah JAI. Kedua, JAI di Kudus agar tidak merasa terkucilkan dari dinamika diundang forum JAI di wilayah Jawa Tengah. Ketiga, antar-mubaligh yang berkarya di Jawa Tengah selalu merapatkan barisan untuk menyikapi kehidupan sosial warga muslim di Kudus.

Upaya tersebut dioptimalkaan karena embrio konflik terarah pada JAI karena konsep kenabian. Ada dua pendapat kenabian dalam Ahmadiyah. Pertama, Ahmadiyah Qadian beranggapan Nabi SAW wafat, muncul nabi lain hingga kiamat (nabi *buruzi*) yakni nabi yang tak membawa syariat, dialah Ghulam Ahmad. Kenabian dalam ajaran JAI dipilah (i) *Nabi Shahib asy-Syari'ah*, nabi pembawa syariat (hukum) untuk manusia. Nabi *Mustaqil* (hamba Allah menjadi nabi tak ikuti nabi sebelumnya) seperti Nabi Musa, (ii) *Nabi Mustaqil Ghair at-Tasyri'i* (hamba Tuhan menjadi nabi tak ikuti nabi sebelumnya, tak membawa syariat baru, ditugasi Allah jalankan syariat nabi sebelumnya, seperti nabi Harun, Dawud, Sulaiman, Zakaria, Yahya, dan Isa), (iii) *Nabi Zhilli*

Ghair at-Tasyri'i (hamba Tuhan dianugerahi-Nya menjadi nabi karena patuh pada nabi sebelumnya dan mengikuti syariatnya. Tingkatan kenabiannya di bawah kenabian sebelumnya (Muhammad SAW) dan tak membawa syariat baru. Ungkapan Ghulam yang dinukil oleh Ahmad dalam *Tajalliyat-Ilahiyah* (1906) bahwa hanya nabi yang membawa syariat saja yang sudah berakhir karena lembaga kenabian telah tertutup. Nabi yang tak membawa syariat akan terus berlangsung. Pandangan tersebut berbeda dengan Gerakan Ahmadiyah Lahore Indonesia (GAI) bahwa Nabi SAW nabi terakhir, tidak akan ada nabi lagi. Mirza bukan nabi tetapi mempunyai persamaan dengan nabi karena menerima wahyu yang tidak *tasyri'i.* Ghulam sebagai pendiri Ahmadiyah dan pembaru (*mujadid*) abad ke-14 H, wafat 1908 disebut *muhaddats* (penerima firman Ilahi) karena wahyu sebagai kenikmatan dianugerahkan pada nabi yang terdiri nabi *haqiqi* (pembawa syariat) dan nabi *lughowi*/*majazi*/tak *haqiqi* (menerima wahyu, sama dengan nabi).[25]

Kepemimpinan Ghulam diteruskan Hakim Nuruddin hingga 1914, dilanjutkan Basyiruddin Mahmud Ahmad, putra Hazrat Mirza. Kelompok yang tak sepakat pengangkatan Basyiruddin sebagai khalifah memisahkan menjadi Ahmadiyah Lahore, di Indonesia menjadi GAI. Versi lain munculnya Ahmadiyah Lahore berawal isu penabian Mirza ketika Ahmadiyah dipimpin Hakim Nuruddin (*khalifah mahdi* pertama), setelah wafat, Maulana Rahmad Ali menyelamatkan Ahmadiyah tetapi gagal karena yang terpilih sebagai khalifah kedua Mirza Ghulam Ahmad. Maulana bertekad dengan menjadikannya Mirza sebagai nabi oleh simpatisannya maka ia membentuk organisasi baru yakni Ahmadiyah Lahore bahwa Mirza sebagai pembaru. Sejak tahun 1916 Ahmadiyah Qadian dilarang di India oleh Syeikh Muhammad Husein al-Battalawi, Maulana Muhammad Ali al-Monkiri (pendiri *Nadwatul Ulama* India), Syeikh Thana'ullah al-Amritsari, Syeikh Anwar Shah al-Kashmiri, dan Seyyed Ata'ullah al-Bukhari al-Amritsari, dan Muhammad Iqbal karena sesat. Para tokoh itu pun menyeru pada kolonial Inggris di India agar menghentikan fitnah karena Ahmadiyah Qadiyan sebagai upaya sistematis didirikannya golongan baru di atas dasar kenabian yang menandingi kenabian Muhammad SAW. Tetapi seruan tsb. tak dihiraukan. Bahkan Menlu Pakistan (berhaluan Ahmadiyah) Zafarullah Khan, membangun jaringan Ahmadiyah nasional dan internasional. Tahun 1953 terpicu demonstrasi besar di Pakistan dan diperkuat pertemuan di Karachi yang dihadiri partai dan organisasi Islam melahirkan resolusi bahwa Mirza dan komunitas Ahmadiyah bukan muslim. Pada 7 September 1974 resolusi Majelis Nasional Pakistan memutuskan menolak Ahmadiyah. Menurut Yaqub (2011) Ahmadiyah *ngoplos* ayat dalam al-Baqarah:35 tentang perintah Allah agar Adam tinggal di surga. Kata 'Ya Adam' diganti 'Ya Ahmad'. Al-Anfal:17 oleh JAI maknanya adalah "Ya Ahmad, Kami mengutus engkau dari Qadi-

an, bukan kamu yang melempar ketika kamu melempar, tetapi Allahlah yang melempar". Penodaan cara interpretasi (penafsiran makna) pada surat al-Ahzab:40 "Muhammad itu sekali-kali bukanlah bapak dari seorang lelaki di antara kamu, tetapi dia Rasul dan penutup (*khotam*) nabi". Kata 'penutup' dimaknai JAI menjadi 'paling mulia', sehingga muncul nabi susulan pasca-Muhammad SAW. Ditandaskan oleh Yaqub, JAI berkelit bahwa Mirza Ghulam sebagai *mujadid*. Menurut Amidhan (2011), Ketua MUI saat itu, hal mendasar sesatnya JAI (1) Nabi Muhammad diganti Ahmad, (2) Islam turun di India, tidak di Makkah, (3) muslim selain Ahmadiyah dianggap kafir, (4) jika kita salat di masjidnya, dipel karena dianggap najis, dan (5) tidak mau menjadi makmum salat dengan muslim lainnya. Tudingan ini, warga JAI tidak akan mengakuinya karena berkelit (*taqiyah*). Penegakan hukum sebagai panglima sejati berbekal prinsip Islam, akui eksistensi agama lain tanpa mengakui kebenaran ajarannya, mengakui pluralitas agama, bukan pluralisme agama dengan prinsip *lakum dinukum wa liyadin* (bagimu agamamu, bagiku agamaku).[26]

4. JAI di Kudus Pasca-Fatwa MUI Tahun 2005

Keberadaan Fatwa MUI dan SKB tiga kementerian/lembaga sebagai dasar hukum bagi Pemda Kudus, Polri, dan tokoh nahdliyin mengawalnya. Langkah yang dilakukan Pemda Kudus (1) Camat Dawe mengundang pengurus JAI Kudus agar menaati SKB 3 kementerian/lembaga, (2) Kepala Kesbangpol Kudus tidak menerbitkan surat keterangan sebagai ormas Islam di Kudus. Polres Kudus dan Polsek Dawe selalu memantau kegiatan JAI di Kudus. Hal ini diperkuat dengan fakta, ketika penulis hunting data riset di JAI Kudus, anggota resmob Polres Kudus menjadi jamaah Jumatan yang tanpa disertai identitas polri. Ormas Islam di Kudus (MUI, NU, dan Muhamadiyah) tidak melibatkan JAI setiap kegiatannya hanya menyertakan ormas lain. Upaya ini diikuti oleh Ranting NU, tingkat Desa Colo.

Seiring berputarnya waktu, ketegangan pasca-SKB 3 lembaga/kementerian semakin lama percikan apinya meredup. Tetapi, api sedikit menganga bila ada konflik terbuka yang dihadapi JAI di wilayah lain dan termediakan. Menyikapi dinamika ini, JAI di Kudus melakukan strategi eksis. Pertama, menyendiri dalam beribadah dan pengajian rutin, tidak terbuka (tanpa pengeras suara ke luar jika adzan salat harian. Kedua, aktifitas sosial yang dilakukannya mengundang nahdliyin setempat seperti donor darah, tapi nihil respon. Ketiga, mengondisikan jamaahnya dengan memberi pemahaman bahwa berjuang tidak nihil tantangan. Keempat, memberi pemahaman pada publik bahwa alirannya tidak sesat dengan siasat (1) tahun 2006 membuat selebaran yang dibagikan pada warga non-JAI yang tertulis 'Tuhan dan nabinya sama', (2) masjid *adz-dzikr* miliknya diberi tulisan di bagian depan dengan kalimat

Laailaha illa Allah Muhammdur Rosulullah, tulisan tersebut baru dimunculkan setelah 10 tahun berdiri, (3) menyatu beraktivitas sosial dengan warga Desa Colo yang non-Ahmadi, seperti menjadi pedagang dan anggota perkumpulan keagamaan warga nahdliyin, (4) proaktif terhadap kebijakan pemerintah dan taat terhadap norma sosial yang berlaku di lingkungannya, (5) tempat tinggalnya bergabung dengan warga non-Ahmadi, dan (6) saling memberi dan menerima pembagian daging qurban dengan nahdliyin setempat.[27]

5. Sikap Kewaspadaan Bersama

Karakter dan struktur sosial masyarakat pedesaan wilayah wisata Gunung Muria, keberadaan JAI di Kudus, memiliki ragam karakter. Pertama, menjadi destinasi wisata religi taraf nasional (adanya makam Sunan Muria dan makam Sunan Kudus) berimbas pada gaya hidup individualis dan pola pikir terbuka imbas dunia industri. Hal ini rentan bila menggunakan penyelesaiaan dengan cara demonstrasi. Kedua, mudah tersulut konflik karena mengakses konten berita media yang tidak mudah membedakan antara fair atau *hoax*. Ketiga, strata sosial yang variatif yakni santri dan abangan, bila tanpa memahami kehidupan pluralis dan multikultur mudah tersulut konflik. Hanya saja, tokoh nahdliyin mampu mengendalikan sehingga karakter warganya tidak brutal menghadapi hal yang kontra. Keempat, Fatwa MUI bahwa JAI mengingkari rukun iman dan Islam, tapi warga JAI menolak dianggap mengingkari, padahal mengakui Nabi Muhammad dan Ghulam sebagai Nabi, dan meyakini al-Quran dan Tadzkirah sebagai wahyu dari Allah.

Selain hal di atas, kenyamanan sosial JAI di Desa Colo karena (a) jumlah pemeluknya pada awalnya 20-an KK, menjadi 13, kini hanya 9 KK dari 4 ribu jumlah penduduk Desa Colo, (b) tak melanggar norma sosial, hukum, dan agama, (c) mengundang nahdliyin pada acara ritual (pengajian) dan sosial (donor darah) meski tak direspon nahdliyin, (d) refleksi keagamaan masyarakat arus bawah Desa Colo kurang peduli dengan fatwa MUI. Hal ini dipicu pemahaman terhadap agama tak mendalam, diperkuat kesibukan sehari-hari, pedagang, petani, dan pengojek sepeda motor di area wisata Gunung Muria. Kenyamanan beda aliiran bukan karena tingginya rasa toleransi pada JAI, (e) tidak adanya ormas Islam bergaris keras di Kudus yang menyulut konflik dan tokoh agama setempat tak berperan sebagai lokomotif melawan JAI, dan (g) ada hubungan kekerabatan antara warga Ahmadi dengan non-Ahmad.[28]

Pemerintah dalam menyikapi aliran yang menyimpang melakukan penegakan hukum dengan tahapan pencegahan (preventif), penanggulangan (represif), dan kuratif. Mensikapi Ahmadiyah menurut Kepala Kesbanglinmas Kudus tergantung kondisi kenyamanan sosial, karena tak terjadi gejolak maka tindakan Pemkab Kudus adalah memantau kondisi.[29] SKB 3 lembaga pada poin

(6) memerintahkan kepada aparat pemerintah dan pemda untuk melakukan langkah pembinaan dalam rangka pengamanan dan pengawasan keputusan bersama. Jadi, tindakan Pemkab Kudus memantau/pengawasan sesuai amanat SKB, tetapi perlu ditindaklanjuti dengan pembinaan. Dengan kata lain, tindakan yang dilakukan aparat pemerintah Kudus terhadap keberadaan warga JAI dengan pencegahan, belum taraf penegakan hukum, tindakan preventif dan kuratif yang dominan, belum represif. Kesigapan Polri sangat optimal memantau keberadaan JAI untuk menaati hukum agar tidak tersulut konflik.

Konflik berpeluang muncul yang dapat memicu terjadinya perubahan sosial. Di sisi lain, aspek negatifnya berupa kerenggangan sosial dan kekerasan. Mengelola konflik menurut Solihan dengan memahami penyebab konflik dan menyikapi tipe konflik. Jenis penyebab konflik berupa pemicu (*triggers*), penyebab dasar (*pivotal factors*), faktor yang memobilisasi (*mobilizing factors*), dan faktor yang memperburuk (*aggravating factors*). Pemicu konflik karena perbedaan bersifat teologis, meski belum terpicu secara terbuka dan tak adanya faktor yang memobilisasi konflik. Penyebab konflik menurut Solihan secara teoretis (1) terjadi polarisasi, ketidakpercayaan, dan permusuhan antarkelompok yang berbeda dalam satu komunitas, (2) disebabkan posisi yang diadopsi oleh kelompok yang bertentangan semata, (3) kebutuhan manusia yang tak tercukupi (fisik, psikologis, dan sosial), (4) identitas yang terancam, (5) miskomunikasi antarbudaya karena gaya yang berbeda, (6) transformasi konflik; disebabkan ketidaksetaraan dan ketidakadilan.[30] Penyebab konflik tereduksi (tak terjadi) antara komunitas JAI dengan warga nahdliyin di Kudus karena tidak adanya faktor pemicu konflik.

Resolusi damai menurut penulis sebagai tindakan konstruktif yang diagendakan, dilakukan, dan dievaluasi kedua belah pihak bertujuan mewujudkan kenyamanan. Hal ini sangat ditentukan kesediaan menggapai perdamaian dengan prinsip saling menyadari dan memahami, tanpa merasa dirugikan. Model penyelesaian konflik menurut Schilling (1995) meliputi meninggalkan konflik (*abandoning*), menghindari (*avoiding*), menguasai (*dominating*), melayani (*obliging*), mencari bantuan (*getting help*), menunda penyelesaian (*postponing*), menyatukan (*integrating*), mengurai masalah (*problem solving*), dan kompromi (*compromise*).[31] Konteks JAI di Kudus, model penyelesaiannya dengan kompromi.

Penutup

Terbitnya Fatwa MUI Nomor 11/MUNAS-VII/MUI/15/2005 tanggal 21 Jumad al Akhir 1426 H/28 Juli 2005 M berperan penting karena ditindaklanjuti SKB tiga kementerian/ lembaga. Hal ini sangat bermanfaat bagi tokoh dan muslim

Kudus bersama Pemda Kudus dan Polri mengawal berlakunya SKB Menteri Agama, Mendagri, dan Kejagung No.3/2008; No.199/2008; dan No.KEP-033/A/JA/6/2008 tertanggal 9 Juni 2008. Tanpa adanya Fatwa MUI Tahun 2005 maka tidak terbit 3 SKB. Keberadaan Fatwa dan SKB, JAI di Kudus tidak berkembang, tapi menyusut secara alami. JAI Kudus melakukan resolusi menangkal konflik (1) tahun 2006 membuat brosur untuk publik yang memuat info Tuhan dan nabinya sama, (2) setelah 10 tahun berdiri masjid, diberi tulisan yang dapat dibaca publik dengan tulisan *Laailaha illallah Muhammdur Rasulullah*, (3) membaur di perkampungan dan dalam aktivitas sosial dengan nahdliyin, (4) proaktif semua kebijakan pemerintah dan taat terhadap norma sosial. Imbasnya, keberadaannya di Desa Colo eksis dan tidak dipressur karena (a) kini hanya 9 kepala keluarga (KK) dari 4 ribu jumlah penduduk Desa Colo, (b) dalam aktifitas sosial (donor darah) dan keagamaan (pengajian Hari Besar Islam) tidak menampakkan gebyar (*show of force*) dan mengundang nahdliyin, meski tidak direspon, (d) adanya ikatan kekeluargaan dan pertemanan yang baik antara warga JAI dengan nahliyin, dan (e) warga nahdliyin menyikapi JAI tidak fanatis dipicu keberagamaan yang tak semua mendalam, kesibukan sehari-hari di bidang ekonomi (pedagang, petani, pengojek sepeda motor, dsb.).

Saran

Saran tulisan ini pada pemerintah dan penegak hukum untuk (1) melaksanakan amanat perundangan yang esensinya menghormati hak individu, terutama dalam hal beragama dari penodaan pihak lain, (2) melaksanakan UU No.7/2012 tentang Penanganan Konflik Sosial bahwa NKRI melindungi segenap bangsa Indonesia dan seluruh tumpah darah Indonesia, memajukan kesejahteraan umum, dan menegakkan hak asasi setiap warga melalui upaya penciptaan suasana yang aman, tenteram, tertib, damai, dan sejahtera lahir-batin sebagai wujud hak setiap orang atas perlindungan agama, diri pribadi, keluarga, kehormatan, martabat, dan harta benda. Pasal 10 (1) Pemerintah dan Pemda membangun sistem peringatan dini untuk mencegah konflik di daerah yang diidentifikasi sebagai daerah potensi konflik; dan/atau perluasan konflik di daerah yang sedang terjadi konflik, (2) Sistem peringatan dini dapat berupa penyampaian informasi mengenai potensi konflik atau terjadinya konflik di daerah tertentu pada masyarakat. (3) Sistem peringatan dini melalui media komunikasi. Pasal 11 Membangun sistem peringatan dini dilakukan Pemerintah dan Pemda dengan cara penelitian dan pemetaan wilayah potensi konflik; penyampaian data dan informasi mengenai konflik secara cepat dan akurat; penyelenggaraan pendidikan dan pelatihan; peningkatan dan pemanfaatan modal sosial; dan penguatan dan pemanfaatan fungsi intelijen sesuai keten-

tuan perundangan. Pasal 12 Penghentian konflik (bila terjadi) melalui penetapan status keadaan konflik; tindakan darurat penyelamatan dan perlindungan korban; dan/atau bantuan penggunaan dan pengerahan kekuatan TNI. Pasal 11 tersebut perlunya Pemda menggandeng akademisi yang juga peneliti untuk mendapatkan fakta demi terwujudkan simbiosis mutualisme dalam menangkal konflik sosial berbasis agama.

Bagi tokoh agama mengendalikan perilaku jamaahnya agar tidak bertindak kriminal berperan sebagai lentera, menjauhkan sikap provokatif.[32] Bagi akademisi/peneliti memublikasikan hasil riset dengan santun di tengah perbedaan umat dan merumuskan kondisi damai di tengah potensi konflik yang ada di tengah masyarakat. Bagi masyarakat tidak mudah tersulut konflik dari mana pun sumbernya karena akan menderita kerugian pada diri dan keluarganya jika tak mampu mengendalikan diri. Hal ini berpijak pada berpikir kritis dan waspada bahwa berbagai dalih untuk memprovokasi pada pihak yang lemah selalu mengintai. Di sisi lain, selain di Kudus, JAI masih melakukan aktifitas yang melanggar Fatwa MUI dan SKB 3 lembaga.[33]

Perlu pula mempertimbangkan ide Kang Jalaluddin Rahmat (alm) terkait konflik agama. Mendiang merespon dengan mengembangkan pemahaman agama madani, bukan agama baru, Tetapi pemahaman yang mengambil nilai-nilai universal tiap agama dan memberi sumbangan bagi kemanusiaan dan peradaban. Konsep ini paling tepat dikembangkan dalam kehidupan modern dan demokratis, seperti di Indonesia sekarang ini.[34]Kang Jalal mengusung wacana agama madani dan memetakan fenomena pemahaman keIslaman Indonesia yang dipilah tiga jenis pemahaman Islam yakni Islam *fiqhiy, siyasiy*, dan *madani*. Pertama, *Islam fiqhiy* memusatkan perhatian pada ajaran fikih yang dipraktikkan sehari-hari, Islam menjadi sangat ritual. Pemahaman ini umumnya hanya memandang kelompoknya yang benar dan yang lain salah. Kemunduran Islam karena dianggap meninggalkan al-Quran dan sunah. Agar maju harus kembali berpedoman pada dua sumber tersebut. Kedua, *Islam siyasiy* (Islam politik) yang menjadikan Islam sebagai kegiatan politik yang memusatkan perjuangannya untuk merebut kekuasaan lewat konsep negara Islam, menegakkan syariat Islam atau mendirikan khilafah. Islam politik melihat faktor kemunduran Islam karena dominasi dan konspirasi Barat yang menghancurkan Islam. Kedua pandangan tersebut mengantarkan pada Islam madani yakni semua agama bisa bertemu dengan mengkaji apa yang bisa kita sumbangkan bagi kemanusiaan dan peradaban untuk mengambil nilai universal dalam setiap agama. Islam madani berpusat pada kasih sayang kepada sesama manusia sehingga Islam menjadi rahmat bagi semua orang, *rahmatan lil'alamin*. Kesalehan seseorang diukur dari kecintaannya terhadap sesama.[35]

Daftar Pustaka

Haq Al-Badri, Hamka, 1981. *Koreksi Total terhadap Ahmadiyah,* Jakarta: Yayasan Nurul Islam.

Hendardi, 2005. Beragama, Kebebasan Dasar. Artikel Harian *Kompas*, 10 September 2005.

Liliweri, Alo, 2005. *Prasangka dan Konflik Komunikasi Lintas Budaya Masyarakat Multikultur.* Yogyakarta: LKiS.

Mudzakkir, Amin, 2007. "Menjadi Minoritas di Tengah Perubahan: Dinamika Komunitas Ahmadiyah di Ciparay" dalam *Hak Minoritas Multikulturalisme dan Dilema Negara Bangsa*, Jakarta: Tifa.

Rosyid, Moh.," Ahmadiyah di Kabupaten Kudus", *Analisa, Jurnal Pengkajian Masalah Sosial Keagamaan,* Vol.XVIII, No.01, Januari-Juni 2011. Balai Litbang, Kemenag, Semarang.

Sholihan, 2007. "Memahami Konflik" dalam *Mengelola Konflik Membangun Damai*, Mukhsin Jamil (Ed), Semarang: Wali Songo Media Center.

Sulhan, Moh., "Akar Diskriminasi Minoritas dan Pluralisme Agama Studi Kasus Kekerasan terhadap Jamaah Ahmadiyah di Kuningan" dalam *Holistik, Journal for Islamic Social Sciences.* Vol. 07, No.1, 1427/2006, STAIN Cirebon.

Zara, M.Yuanda, dkk., 2007. *Aliran-Aliran Sesat di Indonesia,* Yogyakarta: Banyu Media.

Zulkarnain, Iskandar, 2005. *Gerakan Ahmadiyah di Indonesi,* Yogyakarta: LKiS.

(Endnotes)

1 Anggapan sesat ditujukan MUI pada Ahmadiyah Qadian (JAI), sedangkan Ahmadiyah Lahore (GAI) ajaran tak sesat. Pada umumnya publik tak memilah antara Lahore dengan Qadian, asalkan 'berbendera'Ahmadiyah dinyatakan sesat. Kondisi ini perlu sosialisasi dari MUI, GAI, pemerintah, dan akademisi.

2 Kriteria ajaran atau aliran sesat menurut MUI (1) mengingkari salah satu rukun iman dan rukun Islam, (2) meyakini atau mengikuti akidah yang tak sesuai dengan dalil syarak, (3) meyakini turunnya wahyu sesudah al-Quran, (4) mengingkari autentisitas dan kebenaran al-Quran, (5) menafsirkan al-Quran yang tak berdasar kaidah tafsir, (6) mengingkari kedudukan hadis nabi sebagai sumber ajaran Islam, (7) mengingkari Nabi SAW sebagai nabi dan rasul terakhir, (8) mengubah, menambah, dan mengurangi pokok-pokok ibadah yang telah ditetapkan syariat, dan (9) mengafirkan sesama muslim tanpa dalil syar'i. JAI memenuhi kriteria, secara terbuka pada poin 1, 2, 3, 5, 7, adapun secara tertutup, kesesatannya sesuai kriteria 4, 6, 8, dan 9. Kesembilan kriteria oleh sebagian pengamat mendapatkan kritik karena pencetusnya adalah manusia sehingga ketika memahami wahyu memiliki derajat yang sama, kebenaran kriteria adalah kebenaran manusiawi, bukan kebenaran Ilahi. Klaim sesatnya JAI bukan didasarkan kebenaran substantif, tapi klaim kebenaran hegemonik, maksudnya, klaim itu tidak akan lahir dari kalangan minoritas terhadap mayoritas. Dengan argumentasi, sesat atau tidak sesat diukur dari kuantitas pendukung.

3 Pasal 4"...Barang siapa dengan sengaja di muka umum mengeluarkan perasaan atau berbuat yang pada pokoknya bersifat permusuhan, penyalahgunaan atau penodaan terhadap suatu agama yang dianut di Indonesia...". Tidak menceritakan, menganjurkan atau mengusahakan, dukungan umum melakukan penafsiran tentang suatu agama yang dianut di Indonesia atau melakukan kegiatan keagamaan yang menyerupai kegiatan keagamaan dari agama itu yang menyimpang dari pokok ajaran agama itu...".

4 "...Barang siapa di muka umum menyatakan perasaan permusuhan, kebencian dan penghinaa terhadap sesuatu atau beberapa golongan penduduk negara Indonesia...."

5 Menanggapi polemik, Juru Bicara JAI, Jafrullah Ahmad Pontoh, menegaskan bahwa agama milik Tuhan, tak ada yang bisa menyuruh orang membubarkan atau membuat agama. Ahmadiyah pun merasa masih tetap bagian dari Islam karena rukun iman dan Islam yang diajarkan sebagaimana ajaran Nabi Muhammad SAW. Kitab sucinya, menurut pengakuan Jafrullah bukan *Tadzkirah*. *Tadzkirah* hanyalah kumpulan berbagai tulisan JAI yang dikumpulkan dalam kompilasi yang menjadi satu buku. Perihal pembubaran, JAI berpandangan bahwa pembubaran di negara hukum tentunya berkaitan dengan tindak kriminal, JAI tak melakukan tindak kriminal (Harian *Republika*, 15 Oktober 2010).

6 Fatwa adalah keputusan hukum hal keIslaman oleh ulama yang dapat bermakna nasehat atau pelajaran baik.

7 Kinerja MUI (1) menasehati dan memberi fatwa masalah keagamaan dan kemasyarakatan kepada pemerintah dan masyarakat, (2) meningkatkan ukhuwah Islamiyah dan kerukunan hidup antarumat beragama dalam rangka memantapkan kesatuan dan persatuan nasional, dan (3) mewakili umat Islam dalam hubungan dan konsultasi antarumat beragama dan antara umat beragama dengan pemerintah.

8 SKB memuat 6 poin (1) peringatan kepada masyarakat untuk mematuhi Pasal 1 UU Nomor 1/PPNS/1965, (2) memberi peringatan dan memerintahkan kepada penganut, anggota, dan/atau anggota pengurus JAI, sepanjang mengaku beragama Islam, untuk menghentikan penyebaran penafsiran dan kegiatan yang menyimpang dari pokok-pokok ajaran agama Islam, (3) penganut, anggota, dan/atau anggota pengurus JAI yang tidak mengindahkan perintah dan peringatan ini dapat dikenai sanksi sesuai ketentuan peraturan perundangan, termasuk organisasi

dan badan hukumnya, (4) memberi peringatan dan memerintahkan pada masyarakat untuk menjaga dan memelihara kerukunan umat beragama tidak berbuat melawan hukum terhadap JAI, (5) warga masyarakat yang tak mengindahkan peringatan dan perintah ini dikenai sanksi sesuai perundangan, dan (6) memerintahkan kepada aparat pemerintah dan pemda untuk melakukan langkah pembinaan dalam rangka pengamanan dan pengawasan keputusan bersama.

9 Pokok sesatnya JAI karena meyakini Nabi Muhammad SAW bukan nabi terakhir, kenabiana nya 'diteruskan' Ghulam Ahmad. Ahmadiyah pun memiliki Kitab Suci yakni *Tadzkirah*, dan anggapannya jika mereka jamaah salat dengan imam orang non-JAI, salatnya tak sah karena tak mengakui kenabian Ghulam. Hal ini jika dikonfirmasi pada warga JAI, mereka tak mudah mengakui tudingan tersebut.

10 UU No 39/1999 tentang HAM Pasal 21 setiap orang berhak atas keutuhan pribadi, baik rohani maupun jasmani. Pasal 22 (1) setiap orang bebas memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadah menurut agamanya dan kepercayaannya, (2) negara menjamin kemerdekaan setiap orang memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu. Pasal 73 Hak dan kebebasan yang diatur dalam UU ini hanya dapat dibatasi oleh dan berdasarkan UU, semata-mata untuk menjamin pengakuan dan penghormatan terhadap HAM serta kebebasan dasar orang lain, kesusilaan, ketertiban umum, dan kepentingan bangsa.

11 Warga Ungaran bagian selatan, Kabupaten Semarang, Jateng menghentikan aktivitas pascatert bitnya SKB (Harian *Jawa Pos*, 12/6/2008), di Surakarta (Harian *Jawa Pos* dan Harian *Suara Merdeka*, 12/6/2008), di Manis Lor, Kabupaten Kuningan Jawa Barat (Harian *Kompas*, 28/12/2007). Harian *Jawa Pos* 7/2/2011 menampilkan *headline, Ahmadiyah Diserang, 3 tewas, 8 luka parah dan ringan* Ahad 6 Februari 2011 Pukul 10.45 WIB di rumah pengikut JAI, , Suparman, di Kampung Pasir Peuteuy, Desa Umbulan, Kecamatan Cikeusik, Pandeglang, Banten dengan foto korban mengenaskan dan masih banyak lagi pemberitaan.

12 Harian *Republika* 15 Oktober 2010 edisi Tabloid, *headline*-nya"...Ahmadiyah: bubar atau agama baru". Islam dan Ahmadiyah sangat berbeda secara teologis. Sejak tiga dekade silam, ulama Indonesia menyatakan JAI ajarannya sesat, menyesatkan, dan di luar Islam. Menteri agama pun menegaskan Ahmadiyah harus dibubarkan atau menjadi agama baru. Beranikah pemerintah melakukannya? Harian *Kompas*, 7 Februari 2011..." *Pemerintah Mengecam Kekerasan di Cikeusik, 3 Jemaah Ahmadiyah Tewas...".* Harian *Republika* 7 Februari 2011 mewartakan *Ahmadiyah-Warga Bentrok, 3 Tewas*. Hal itu direspon pemerintah dan Komnas HAM. Menkopolhukkam Djoko Suyanto 6 Februari 2011 didampingi Kapolri Jend.Pol.Timur Pardopo, Menag Suryadharma Ali, Kejagung Basrief Arief, dan Mendagri Gamawan Fauzi. Pemerintah meminta Polri mencari dan mengungkap tuntas kekerasan itu. Staf Khusus Presiden, Daniel Sparringa menyatakan, Presiden prihatin atas tragedi itu dan memerintahkan aparat Polri bertindak tegas terhadap kelompok yang melakukan kekerasan atas nama agama, konstitusi menjamin kemerdekaan beribadah (*Harian* Kompas, 7 Februari 2011). Buntut kerusuhan di Cikeusik, Pemda Banten menerbitkan Perda Pelarangan JAI, disusul Pemda Jatim melarangnya dalam hal (1) penyebaran ajaran secara lisan, tulisan, maupun melalui media elektronik, (2) memasang papan nama organisasi di tempat umum, (3) memasang papan nama di masjid, musala, lembaga pendidikan, dll. dengan identitas JAI, dan (4) menggunakan atribut dalam segala bentuk (Harian *Jawa Pos*, 1 Maret 2011).

13 Harian *Jawa Pos*, 18 Oktober 2008, hlm.13.

14 Presiden SBY pada Jumpa Pers di Istana Kepresidenan, Jakarta, Senin 7/2/2011 menginstruksik kan agar menginvestigasi menyeluruh guna mengetahui sebab-akibat kejadian yang sebenarnya. Siapa yang lalai, siapa yang bersalah, dan siapa yang melanggar hukum harus diberi sanksi,

termasuk manakala sesungguhnya benturan itu bisa dicegah, tetapi pencegahan tidak cukup dilakukan, baik oleh aparat keamanan maupun pemerintah setempat. Komnas HAM meminta Polri mengusut tuntas dan menindak pelaku yang anarkis konflik dengan JAI (Harian *Kompas,* 8/2/2011). Tragedi tersebut bersamaan perayaan *The World Interfaith Harmony Week* (WIHW) di Istora Senayan Jakarta. WIHW merupakan program PBB hasil inisiatif Raja Jordania, Abdullah II pada September 2010 dalam pertemuan tahunan sidang PBB. Acara dihadiri perwakilan tokoh agama yakni Ketua MUI Slamet Effendy Yusuf, Ketua Komisi Hubungan antaragama dan Kepercayaan Konferensi Waligereja Indonesia Mgr Mandagi, Ketua Umum Majelis Tinggi Agama Konghucu (Matakin) Wawan Wiratma, Wakil Ketua Parisada Hindu Dharma Indonesia (PHDI) I Dewa Putu Sukardi, Ketua MPR Taufiq Kiemas, Ketua DPR Marzuki Alie, dan Ketua DPD Irman Gusman.

15 Ia keturunan Kerajaan Moghul, putra Mirza Ghulam Murtadha dengan Ciraagh Bibi. Nenek moyangnya berhubungan keluarga dengan Zahiruddin Muhammad Babur, pendiri Dinasti Mogul (1526-1530). Ayahnya seorang hakim pemerintah kolonial Inggris di India. Ghulam lahir 13 Februari 1835 (ada yang menyebut 1839 M/1255 H) di Desa Qadian, Punjab, India dan wafat di Qadian 26 Mei 1908 M/1326 H.

16 Harian *Republika,* 2008, hlm.2

17 M.Yuanda Zara, dkk., 2007. *Aliran-Aliran Sesat di Indonesia,* Yogyakarta: Banyu Media. hlm.57.

18 Iskandar Zulkarnain, 2005. *Gerakan Ahmadiyah di Indonesi,* Yogyakarta: LKiS. hlm.101-104.

19 Harian *Republika*, 15/10/2010.

20 Harian *Jawa Pos*, 5/3/2007, hlm.1.

21 Hendardi, "Beragama, Kebebasan Dasar", Artikel Harian *Kompas*, 10 September 2005. hlm.6.

22 Pernyataan Menag, Suryadharma Ali, memberi alternatif pada JAI menjadi sekte tersendiri tanggalkan atribut Islam atau kembali pada Islam atau biar hidup, dibubarkan atau menjadi aliran kepercayaan atau agama (baru) keberadaannya menjadi bisul dan sasaran konflik. Selama 2007-2009 terjadi 300 tindak kekerasan pada JAI (Harian *Jawa Pos*, 8/2/2011). Membuat agama baru merupakan langkah 'terjal' karena keberadaan agama yang 'resmi' seperti Konghucu belum mendapat perhatian proporsional. Sebagaimana pejabat struktural yang menanganinya, terutama bidang pendidikan agama dan keagamaan belum memiliki 'meja' (Harian Jawa Pos, 5/2/2011). Aspek konstitusional, mungkinkah membuat agama baru? Menag Suryadharma Ali (saat itu) menegaskan JAI lebih baik dibubarkan daripada dibiarkan tetap menjalankan syariat. Lanjut Menag, ada dua pilihan, membiarkan atau membubarkan sama-sama beresiko. Pembubaran berdasarkan SKB 3 Menteri dan UU No.1/PNPS/1965. Membubarkan lebih baik daripada membiarkan, membubarkan dapat menghentikan kesesatan yang berkelanjutan. Menag meminta JAI membuat agama baru di luar Islam jika tetap bersikukuh dengan keyakinannya dan tak boleh menggunakan simbol-simbol Islam seperti al-Quran, masjid, dan ritual-ritual yang merupakan tuntunan Islam yang benar. Bukan atas dalih kebebasan agama lalu menginterpretasikan agama Islam dengan salah. Peluang menjadi agama baru (bagi JAI), pemerintah tidak akan melarangnya karena kebebasan beragama (berdiri sendiri) tak menciderai Islam. UU No.39/1999 tentang HAM Pasal 4 hak untuk hidup, tak disiksa, kebebasan pribadi, pikiran dan hati nurani, beragama, untuk tak diperbudak, diakui sebagai pribadi dan persamaan di hadapan hukum, dan hak untuk tak dituntut atas dasar hukum yang berlaku surut adalah HAM yang tak dapat dikurangi dalam keadaan apapun dan oleh siapa pun. Ibarat perokok di bus AC, meskipun penumpang lain (dalam bus tak merokok) tentunya terganggu ulah perokok. Tetapi menjadi beda bila perokok menumpang bus lain.

23 M.Yuanda Zara, dkk., 2007. *Aliran-Aliran Sesat di Indonesia,* Yogyakarta: Banyu Media. hlm.61.

24 Desa Colo ada 5 dukuh, tiap dukuh ada musala (sedesa ada 11 musala), 1 Vihara, 1 gereja, dan 5 masjid berhaluan NU dan 1 masjid 'berbendera' JAI.

25 Iskandar Zulkarnain. 2005. *Gerakan Ahmadiyah di Indonesia.* Yogyakarta: LKiS.

26 Harian *Republika* 7 Februari 2011.

27 Tahun 1433 H/2012 M ada 4 kambing qurban warga JAI a.n Sukardi, Mubarik, Endro, dan Kasminah, sebanyak 70 bungkus untuk warga nahdliyin dan 13 bungkus untuk warga JAI, tiap bungkus minimal 1 kg daging. Warga JAI pun menerima daging qurban dari panitia kurban nahdliyin.

28 Moh Rosyid. *Ahmadiyah di Kabupaten Kudus*. Analisa Jurnal Pengkajian Masalah Sosial Keagamaan, Vol.XVIII, No.01, Januari-Juni 2011. Balai Litbang, Kemenag, Semarang.

29 Harian *Jawa Pos Radar Kudus*, 21/12/2010, pernyataan pascamemanasnya situasi dialami JAI di berbagai daerah. Hingga kini, tidak muncul lagi pernyataan dari Pemkab karena tak adanya konflik yang dialami JAI di wilayah lain. Tatkala penulis meriset JAI Kudus, diwajibkan memberitahukan secara tertulis pada Polsek Dawe dan Kanit Intel Polres Kudus.

30 Sholihan, 2007.*Memahami Konflik* dalam Mengelola Konflik Membangun Damai, Mukhsin Jamil (Ed), Semarang: Wali Songo Media Center. hlm.5.

31 Alo Liliweri. 2005. *Prasangka dan Konflik Komunikasi Lintas Budaya Masyarakat Multikultur.* Yogyakarta: LKiS, hlm.297.

32 Seperti apa pun wujudnya realitas tak untuk dimusuhi, tapi dicari jalan tengah. Didasarkan pernyataan bahwa rasa beragama bagi individu dan kelompok biasanya diidentikkan sejauhmana memertahankan prinsip dan substansi pesan agama ketika pihak lain diduga 'menyelewengkan' prinsip dan substansi pesan agamanya. Namun sebaliknya, jika individu (pemilik agama) menghadapi fenomena penyelewengan pihak lain tak tersinggung, mendapat julukan tak memiliki 'nasionalisme' beragama. Pandangan ini bertolak belakang dengan mazhab kemajemukan (*pluralisme*), keragaman (*diversity*), dan perbedaan tetapi sama (*multicultural*) bahwa perbedaan tak perlu direspon dengan ketersinggungan karena *sunnatullah*. Bagi yang tersinggung, reaksi yang muncul variatif (1) perlawanan terbuka (konfrontasi), (2) terselubung/tak kasat mata, (3) terpendam/perlawanan bersifat laten, meletup pada saat pemicunya muncul atau tersinggung karena sikap *the others*, dan (4) mendesak kebijakan penguasa. Bentuk perlawanan tersebut sangat dipengaruhi kondisi dan karakter individu dan kelompok ketika bereaksi menghadapi 'penyelewengan' dari *the others*. Berbagai bentuk konfrontasi itu dipicu Era Reformasi 'yang mentradisikan' demonstrasi, didukung kebijakan dan *action* politik penguasa. Analisis Mudzakkir, era Orde Baru, selama keberadaan kaum minoritas tak mengancam legitimasi penguasa, selama itu pula mereka hanyalah subjek yang tak diperhitungkan secara signifikan (Mudzakir, 2007).Dengan paparan tersebut, JAI di Kudus mempunyai strategi adaptif agar tetap eksis dengan resolusi dama yang berbeda dengan JAI di wilayah lain.

33 Menurut Mukri Ajie (Ketua MUI Kabupaten Bogor) masalah JAI bukan lagi hal fikih tapi teologi. Berdasarkan laporan Bupati Kuningan, Kejaksaan Kuningan, dan MUI Kabupaten Kuningan Jawa Barat, dan MUI Pusat, mendesak Menag, Mendagri, dan Kejagung agar mengusulkan kepada Presiden untuk membubarkan atau mendorong JAI menjadi organisasi non-Islam karena tidak dapat diluruskan dan tak mematuhi SKB 3 Menteri yang ditetapkan 9 Juni 2008.

34 Ide agama madani bagi Kang Jalal, diilhami dari filusuf kelahiran Swiss, Jean Jacques Rousses au yang hidup semasa Revolusi Perancis abad ke-18 yang mengusung konsep *la religion civil* (agama civil) sebagai pengembangan dari dua tipe sebelumnya yakni agama yang menyatukan kebangsaan serta agama institusional.

35 Harian *Kompas*, 6 Februari 2011.

PERAN FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA DALAM MENANGGULANGI BAHAYA COVID-19 (TELAAH KRITIS TERHADAP FATWA NOMOR: 14 TAHUN 2020 TENTANG PENYELENGGARAAN IBADAH DALAM SITUASI TERJADI WABAH COVID-19)

Ahmad Muzakki, S.Sy, M.H
muzakkipasca@gmail.com
(*Mudir Ma`had Aly PP. Zainul Hasan Genggong dan Wakil Dekan Fakultas Syariah UNZAH Genggong Probolinggo Jawa Timur*)

Abstrak

Tulisan ini membahas secara lengkap terkait fatwa MUI nomor 14 tahun 2020 tentang penyelenggaraan ibadah dalam situasi terjadi wabah covid-19, dari segi argumentasi teologis dan sumber hukum fatwa, analisis istinbat hukumnya, dan tambahan pendapat alternatif atas fatwa ini. Keputusan fatwa MUI nomor 14 tahun 2020 ini, berdasarkan dalil Al-Quran, Hadits, pendapat-pendapat ulama dalam beberapa kitab, dan juga menampilkan kaidah fiqh dan kaidah ushul fiqh. Dimana semuanya berkaitan dengan cara menyikapi dan menghadapi wabah serta pendapat-pendapat ulama terkait keringanan-keringanan yang dapat diambil dalam kondisi pandemi. Secara umum fatwa ini bermuara kepada kemaslahatan dan mencegah kerusakan. Meskipun ada yang kontra dengan fatwa ini, namun yang pro lebih banyak dan mayoritas.

Kata kunci : *Fatwa MUI, Covid-19, Penyelenggaraan Ibadah*

A. Pendahuluan

Dinamika peran Majelis Ulama Indonesia tidak dapat dipisahkan dari dinamika yang terjadi dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Perubahan situasi dan kondisi di tengah-tengah kehidupan bangsa Indonesia sangat berpengaruh terhadap pertimbangan fatwa yang harus dikeluarkan. Keadaan sosial politik Indonesia juga berpengaruh signifikan dalam langgam dan strategi MUI dalam menjalankan tugasnya sebagai pengayom umat.

Perubahan situasi dan kondisi negara Indonesia akibat ujian Allah berupa menyebarnya Covid-19 sejak awal maret 2020, membuat MUI mengambil peran untuk membantu menganggulanginya, khususnya dengan mengeluarkan fatwa-fatwa keagamaan. Diantaranya mengenai panduan ibadah selama masa pandemi, persoalan puasa hingga idul fitri, fatwa mengenai panduan sholat idul adha dan qurban, kehalalan dan keharaman vaksin, fatwa pelaksanaan sholat jamaah dan sholat jum`at dan fatwa-fatwa lainnya yang memiliki kaitan dengan penanggulangan covid-19.

Penerbitan fatwa-fatwa keagamaan MUI Selama dua tahun terakhir merupakan bentuk nyata keterlibatannya dalam ikut melindungi dan mengayomi umat. Fatwa-fatwa keagamaan MUI ini menjadi rujukan utama bagi umat Islam dalam menjalankan ibadah dan bagi pemerintah dalam mengambil keputusan yang terbaik. Tentunya MUI telah mengambil dan memilih pendapat-pendapat ulama yang kuat dasarnya atau lebih banyak kemaslahatannya atau lebih sesuai dengan situasi dan kondisi yang terjadi di lapangan.[1]

Apresiasi yang sebesar-besarnya patut kita berikan kepada kerja-kerja MUI yang telah berperan aktif dalam usaha mengendalikan penyebaran covid-19 ini. Namun dalam pelaksanaan di lapangan, ada beberapa fatwa yang tidak diikuti oleh sebagian umat Islam Indonesia. Salah satunya sebagian isi fatwa MUI nomor 14 tahun 2020 tentang penyelenggaraan ibadah dalam situasi terjadi wabah covid-19. Salah satunya tentang bolehnya tidak melaksanakan sholat jumat bagi suatu kawasan yang potensi penularannya tinggi atau sangat tinggi berdasarkan ketetapan pihak yang berwenang dan tidak boleh melaksanakan sholat jumat dalam kondisi penyebaran COVID-19 tidak terkendali di suatu kawasan yang mengancam jiwa umat Islam.

Kelompok yang setuju berpendapat bahwa apa yang ditetapkan oleh MUI pastinya didasarkan kepada kemaslahatan umat. Kelompok yang tidak setuju beranggapan bahwa anjuran untuk tidak melaksanakan serangkaian ibadah berjamaah di masjid atau ketidak bolehan melaksanakan sholat jumat dianggap sebagai suatu keputusan dan tindakan yang tidak tepat. Sehingga ketika penguasa kemudian mengikutii fatwa tersebut dalam bentuk suatu kebijakan ataupun aturan tertentu untuk melakukan jaga jarak dan tidak melaksanakan ibadah yang berpotensi untuk melahirkan kerumunan, beberapa kalangan masyarakat masih saja tidak mau ataupun bersikeras menentang kebijakan

1 Ahmad Mukri Aji dkk, *Fatwa Majelis Ulama Indonesia Tentang Penyelenggaraan Ibadah Dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19 Sebagai Langkah Antisipatif dan Proaktif Persebaran Virus Corona Di Indonesia,* SALAM:Jurnal Sosial & Budaya Syar-i, FSH UIN Syarif Hidayatullah JakartaVol. 7, No. 8 (2020), 674.

tersebut.[2]

Oleh kerena itulah perlu sosialisasi yang lebih masif khususnya terkait argumen teologis yang digunakan oleh MUI, sehingga umat Islam memahaminya dan menerimanya. Selain itu perlu opsi-opsi pendapat lain bagi umat Islam yang tetap ingin melaksanakan sholat jumat. Maka dalam tulisan ini akan dibahas secara lengkap terkait fatwa MUI nomor 14 tahun 2020 tentang penyelenggaraan ibadah dalam situasi terjadi wabah covid-19, argumentasi teologis dan sumber hukum fatwa, analisis istinbat hukumnya, dan tambatan pendapat alternatif atas fatwa ini.

B. Pembahasan

1. Fatwa MUI Nomor 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Ibadah dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19

Menyebarnya Covid-19 adalah musibah dan ujian yang telah ditetapkan oleh Allah. Wabah ini hampir terjadi di seluruh negara di dunia ini. Banyak aktivitas yang terganggu, mulai dari bidang ekonomi, sosial, politik hingga keagamaan. Ada beberapa ritual keagamaan yang harus dibatasi bahkan ditunda. Salah satu contohnya adalah pembatasan dan pengaturan sholat jamaah, sholat jumat, sholat `idul fitri, sholat idul adha, penundaan ibadah haji tahun 2020 dan 2021.

Berdasarkan situasi dan kondisi tersebut, MUI melakukan gerap cepat dengan mengeluarkan fatwa MUI nomor 14 tahun 2020 tentang penyelenggaraan ibadah dalam situasi terjadi wabah covid-19. Fatwa ini dikeluarkan pada 16 maret 2020, beberapa hari setelah terjadinya kasus pertama covid 19 di Indonesia. Fatwa MUI ini dibuat untuk ikut mencegah meluasnya virus.

Fatwa MUI ini menetapkan 9 fatwa yaitu:[3]

a. Setiap orang wajib melakukan ikhtiar menjaga kesehatan dan menjauhi setiap hal yang dapat menyebabkan terpapar penyakit, karena hal itu merupakan bagian darimenjaga tujuan pokok beragama (*al-Dharuriyat al-Khams*).
b. Orang yang telah terpapar virus Corona, wajib menjaga dan mengisolasi diri agar tidak terjadi penularan kepada orang lain. Baginya shalat Jumat dapat diganti dengan shalat zuhur, karena shalat jumat merupak-

2 Abdur Rahman Adi Saputera, *Kontekstualisasi Hukum Islam di Masa Pandemi Melalui Kaidah Fiqhiyyah dalam Fatwa MUI No 14 Tahun 2020 Sebagai Upaya Reaktualisasi Konsep Moderasi Beragama*, KURIOSITAS Media Komunikasi Sosial dan Keagamaan Vol 13 Nomor 2 Desember 2020, 144

3 Fatwa MUI Nomor 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Ibadah dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19, 16 maret 2020, hal. 8-9.

an ibadah wajib yang melibatkan banyak orang sehingga berpeluang terjadinya penularan virus secara massal. Baginya haram melakukan aktifitas ibadah sunnah yang membuka peluang terjadinya penularan, seperti jamaah shalat lima waktu/rawatib, shalat Tarawih dan Ied di masjid atau tempat umum lainnya, serta menghadiri pengajian umum dan tabligh akbar.

c. Orang yang sehat dan yang belum diketahui atau diyakini tidak terpapar COVID-19, harus memperhatikan hal-hal sebagai berikut: 1)Dalam hal ia berada di suatu kawasan yang potensi penularannya tinggi atau sangat tinggi berdasarkan ketetapan pihak yang berwenang maka ia boleh meninggalkan salat Jumat dan menggantikannya dengan shalat zuhur di tempat kediaman, serta meninggalkan jamaah shalat lima waktu/rawatib, Tarawih, dan Ied di masjid atau tempat umum lainnya. 2) Dalam hal ia berada di suatu kawasan yang potensi penularannya rendah berdasarkan ketetapan pihak yang berwenang maka ia tetap wajib menjalankan kewajiban ibadah sebagaimana biasa dan wajib menjaga diri agar tidak terpapar COVID-19, seperti tidak kontak fisik langsung (bersalaman, berpelukan, cium tangan), membawa sajadah sendiri, dan sering membasuh tangan dengan sabun.
d. Dalam kondisi penyebaran COVID-19 tidak terkendali di suatu kawasan yang mengancam jiwa, umat Islam tidak boleh menyelenggarakan shalat jumat di kawasan tersebut, sampai keadaan menjadi normal kembali dan wajib menggantikannya dengan shalat zuhur di tempat masing-masing. Demikian juga tidak boleh menyelenggarakan aktifitas ibadah yang melibatkan orang banyak dan diyakini dapat menjadi media penyebaran COVID-19, seperti jamaah shalat lima waktu/rawatib, shalat Tarawih dan Ied di masjid atau tempat umum lainnya, serta menghadiri pengajian umum dan majelis taklim.
e. Dalam kondisi penyebaran COVID-19 terkendali, umat Islam wajib menyelenggarakan shalat Jumat dan boleh menyelenggarakan aktifitas ibadah yang melibatkan orang banyak, seperti jamaah shalat lima waktu/rawatib, shalat Tarawih dan Ied di masjid atau tempat umum lainnya, serta menghadiri pengajian umum dan majelis taklim dengan tetap menjaga diri agar tidak terpapar COVID-19.
f. Pemerintah menjadikan fatwa ini sebagai pedoman dalam menetapkan kebijakan penanggulangan COVID-19 terkait dengan masalah keagamaan dan umat Islam wajib menaatinya.
g. Pengurusan jenazah (*tajhizal-janaiz*) yang terpapar COVID-19, terutama dalam memandikan dan mengafani harus dilakukan sesuai protokol medis dan dilakukan oleh pihak yang berwenang, dengan tetap

memperhatikan ketentuan syariat. Sedangkan untuk menshalatkan dan menguburkannya dilakukan sebagaimana biasa dengan tetap menjaga agar tidak terpapar COVID-19.

h. Tindakan yang menimbulkan kepanikan dan/atau menyebabkan kerugian publik, seperti memborong dan/atau menimbun bahan kebutuhan pokok serta masker dan menyebarkan informasi hoax terkait COVID-19 hukumnya haram.

i. Umat Islam agar semakin mendekatkan diri kepada AllahSWT dengan memperbanyak ibadah, taubat, istighfar, dzikir, membaca Qunut Nazilah di setiap shalat fardhu, memperbanyak shalawat, sedekah, serta senantiasa berdoa kepada Allah SWT agar diberikan perlindungan dan keselamatan dari musibah dan marabahaya (*daf'ual-bala'*), khususnya dari wabah COVID-19.

2. **Sumber Hukum (*Mashodirul Ahkam*) Fatwa MUI Nomor 14 Tahun 2020**

Sumber hukum Islam yang disepakati oleh ulama (*muttafaq `alaih*) ada 4 yaitu Al-Quran, hadits, ijma dan qiyas. Ada juga sumber hukum yang masih diperdebatkan oleh ulama (*mukhtalaf fiih*), diantaranya *istihsan, istishab, syar`u man qoblana, madzhab shohaby,* dan *`utf.* Dari sumber hukum inilah para mujtahid berusaha dengan maksimal dalam mencurahkan pemikirannya agar memperoleh produk hukum yang tepat dan sesuai dengan kemaslahatan.[4]

Majelis Ulama Indonesia sebagai lembaga yang memiliki otoritas fatwa di Indonesia tentunya sangat berhati-hati dalam mengeluarkan fatwa keagamaan. Dalam setiap fatwanya MUI selalu menampilkan dalil-dalil hukum yang menjadi dasar fatwanya. Diawali dengan dalil Al-Quran, hadits, pendapat-pendapat ulama dalam beberapa kitab, kadang juga menampilkan kaidah fiqh dan kaidah ushul fiqh.

Adapun beberapa dalil hukum dari Al-Quran yang menjadi landasan fatwa MUI nomor 14 tahun 2020 tentang penyelenggaraan ibadah dalam situasi terjadi wabah covid-19 ada sekitar 8 diantaranya adalah surat Al-Baqarah ayat 155-156, 195, 185

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ (٥٥١) الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ (٦٥١) [البقرة/٥٥١، ٦٥١]

Dan sungguh akan Kami berikan cobaan kepadamu, dengan sedikit ketaku-

4 Abdul Wahhab Khollaf, *Ilmu Ushul Fiqh,* (Beirut, Dar Fikr, 2000), hal. 22.

tan, kelaparan, kekurangan harta, jiwa dan buah-buahan. Dan berikanlah berita gembira kepada orang-orang yang sabar. (yaitu) orang-orang yang apabila ditimpa musibah, mereka mengucapkan, "Innaa lillaahi wa innaa ilaihi raaji`uun". (QS. Al-Baqarah [2]: 155-156)

وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ...(١٩٥) [البقرة/١٩٥]

Dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan... (QS. al-Baqarah [2]: 195)

يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ [البقرة/١٨٥]

Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu...(QS. al-Baqarah [2]: 185)

Adapun dalil hadits yang digunakan oleh MUI untuk menguatkan fatwa nomor 14 tahun 2020 tersebut ada sekitar 10 diantaranya adalah hadits riwayat Imam Bukhori berikut ini;

قال رسول الله صلى الله عليه و سلم إذا سمعتم بالطاعون بأرض فلا تدخلوها وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا منها

Dari Nabi saw sesungguhnya beliau bersabda: "Jika kamu mendengar wabah di suatu wilayah, maka janganlah kalian memasukinya. Tapi jika terjadi wabah di tempat kamu berada, maka jangan tinggalkan tempat itu." (HR. al-Bukhari)

شرح صحيح البخارى لابن بطال - (ج ٩ / ص ٤٢٢)

أَنَّ عُمَر خَرَجَ إِلَى الشَّأْمِ حَتَّى إِذَا كَانَ بِسَرْغَ لَقِيَهُ أُمَرَاءُ الأَجْنَادِ أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ وَأَصْحَابُهُ ، فَأَخْبَرُوهُ أَنَّ الْوَبَاءَ قَدْ وَقَعَ بِأَرْضِ الشَّأْمِ ، قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ : فَقَالَ عُمَرُ : ادْعُ لِي الْمُهَاجِرِينَ الأَوَّلِينَ ، فَدَعَاهُمْ ، فَاسْتَشَارَهُمْ وَأَخْبَرَهُمْ أَنَّ الْوَبَاءَ قَدْ وَقَعَ بِالشَّأْمِ ، فَاخْتَلَفُوا ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ : قَدْ خَرَجْتَ لأَمْرٍ ، وَلا نَرَى أَنْ تَرْجِعَ عَنْهُ ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ : مَعَكَ بَقِيَّةُ النَّاسِ وَأَصْحَابُ رَسُولِ اللهِ عليه السلام ، وَلا نَرَى أَنْ تُقْدِمَهُمْ عَلَى هَذَا الْوَبَاءِ ، فَقَالَ : ارْتَفِعُوا عَنِّي ، ثُمَّ قَالَ : ادْعُوا لِي الأَنْصَارَ ، فَدَعَوْتُهُمْ ، فَاسْتَشَارَهُمْ ، فَسَلَكُوا سَبِيلَ الْمُهَاجِرِينَ ، وَاخْتَلَفُوا كَاخْتِلافِهِمْ ، فَقَالَ : ارْتَفِعُوا عَنِّي ، ثُمَّ قَالَ : ادْعُ لِي مَنْ كَانَ هَا هُنَا مِنْ مَشْيَخَةِ قُرَيْشٍ مِنْ مُهَاجِرَةِ الْفَتْحِ ، فَدَعَوْتُهُمْ ، فَلَمْ يَخْتَلِفْ مِنْهُمْ عَلَيْهِ رَجُلانِ ، فَقَالُوا : نَرَى أَنْ تَرْجِعَ بِالنَّاسِ ، وَلا تُقْدِمَهُمْ عَلَى هَذَا الْوَبَاءِ ، فَنَادَى عُمَرُ فِي النَّاسِ :

إِنِّي مُصَبِّحٌ عَلَى ظَهْرٍ ، فَأَصْبِحُوا عَلَيْهِ ، قَالَ أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ : أَفِرَارًا مِنْ قَدَرِ اللهِ ، فَقَالَ عُمَرُ : لَوْ غَيْرُكَ قَالَهَا يَا أَبَا عُبَيْدَةَ ، نَعَمْ نَفِرُّ مِنْ قَدَرِ اللهِ إِلَى قَدَرِ اللهِ، أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ لَكَ إِبِلٌ هَبَطَتْ وَادِيًا لَهُ عُدْوَتَانِ : إِحْدَاهُمَا خَصِبَةٌ وَالأُخْرَى جَدْبَةٌ ، أَلَيْسَ إِنْ رَعَيْتَ الْخَصْبَةَ رَعَيْتَهَا بِقَدَرِ اللهِ، وَإِنْ رَعَيْتَ الْجَدْبَةَ رَعَيْتَهَا بِقَدَرِ اللهِ، قَالَ : فَجَاءَ عَبْدُالرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ ، وَكَانَ مُتَغَيِّبًا فِي بَعْضِ حَاجَتِهِ ، فَقَالَ : إِنَّ عِنْدِي فِي هَذَا عِلْمًا سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ عليه السلام يَقُولُ : إِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ بِأَرْضٍ ، فَلا تَقْدَمُوا عَلَيْهِ ، وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا ، فَلا تَخْرُجُوا فِرَارًا مِنْهُ ، قَالَ فَحَمِدَ اللهَ عُمَرُ ، ثُمَّ انْصَرَفَ

Sesungguhnya 'Umar ibn al-Khaththab ra keluar menuju Syam. Hingga ketika sampai di Sargh, beliau ditemui oleh para Amir pasukan yakni Abu 'Ubaidah ibn al-Jarrah dan para sahabatnya. Mereka memberitahukan kepadanya bahwasanya wabah sedang melanda bumi Syam. Ibn 'Abbas berkata: 'Umar lalu berkata: "Panggilkan untukku kaum Muhajirin awal (yang mengalami shalat ke dua qiblat, yakni yang berhijrah sebelum qiblat dipindahkan ke Masjidil-Haram—Syarah an-Nawawi)." Ia lalu bermusyawarah dengan mereka dan memberitahukan bahwa wabah sedang melanda Syam. Mereka kemudian berbeda pendapat. Sebagian berkata: "Anda sudah keluar untuk satu keperluan dan kami tidak memandang pantas anda kembali darinya." Sebagian lainnya berkata: "Anda membawa rombongan khususnya para shahabat Rasulullah saw, kami tidak memandang baik anda membawa mereka masuk ke wabah tersebut." 'Umar lalu berkata: "Silahkan kalian semua beranjak dari tempatku. Kemudian 'Umar berkata: "Panggilkan untukku kaum Anshar." Maka aku (Ibn 'Abbas) panggil mereka dan ia lalu bermusyawarah dengan mereka. Ternyata kaum Anshar berbeda pendapat seperti halnya Muhajirin. 'Umar lalu berkata: "Silahkan kalian semua beranjak dari tempatku. Kemudian 'Umar berkata: "Panggilkan untukku kaum tua Quraisy dari Muhajir al-Fath (yang hijrah sesudah pindah qiblat dan sebelum Fathu Makkah)." Maka aku (Ibn 'Abbas) panggil mereka. Ternyata tidak ada perbedaan pendapat di kalangan mereka, semuanya menyarankan: "Sebaiknya anda pulang kembali bersama rombongan dan jangan membawa mereka masuk ke wabah itu. Umar lalu menyerukan kepada rombongan: "Sungguh besok aku akan berkendaraan pulang, maka bersiap-siaplah kalian." Abu 'Ubaidah ibn al-Jarrah berkata: "Apakah engkau hendak lari dari taqdir Allah?" 'Umar menjawab: "Seandainya saja yang mengatakan itu bukan engkau wahai Abu 'Ubaidah. Ya, kamilari daritaqdirAllah menujutaqdirAllah juga. Bukankah jika kamu menggembala unta dan turun ke sebuah lembah yang di sana ada dua tepi lembah, yang satu subur dan yang satu tandus, lalu ketika kamu menggembala di tepi yang subur berarti kamu menggembala dengan taqdir Allah? Dan bukankah pula ketika kamu menggembala di tepi lembah yang tandus, kamu juga menggembalanya dengan taqdir Allah? Ibn 'Abbas berkata: 'Abdurrahman ibn 'Auf kemudian datang, ia tidak hadir

musyawarah sebelumnya karena ada keperluan. 'Abdurrahman lalu berkata: "Aku punya ilmu tentang permasalahan ini. Aku mendengar Rasulullah saw bersabda: "Jika kalian mendengar ada wabah di satu daerah, janganlah kalian datang ke sana. Tetapi jika wabah itu menyerang satu daerah ketika kalian sudah ada di daerah ersebut, janganlah kalian keluarmelarikan diridarinya.Kata Ibn 'Abbas: 'Umar lalu bertahmid kepada Allah dan kemudian pulang. (HR. al-Bukhari)[5]

Selain Al-Quran dan Hadits, fatwa MUI nomor 14 tahun 2020 dilengkapi dengan kaidah-kaidah fiqh. Kaidah-kaidah yang ditampilkan merupakan kaidah-kaidah cabang dari kaidah kulliyah لاضرر ولاضرار. Diantara sebagian kaidah yang ditampilkan adalah

لاضرر ولا ضرر

Tidak boleh membahayakan diri sendiri dan orang lain.

درء المفاسد مقدم على جلب المصالح

Menolak kerusakan lebih didahulukan dari mendatangkan kemaslahatan.[6]

Terakhir, untuk lebih memantapkan pendapatnya, MUI menampilkan pendapat Imam Nawawi dalam kitab Mahmu` juz 4 halaman 352 tentang gugurnya kewajiban shalat Jum'at, dan pendapat Abdullah bin Abdurrahman bin Abu Bakar Bafadhal al Hadramy al Sa'dy al Madzhajy dalam kitab al-Mukaddimah al-Hadramiyah hal 91 tentang udzur shalat Jum'at dan shalat jama'ah.

Secara dalil hukum sebenarnya fatwa ini sudah sangat kuat. Namun pemahaman sebagian masyarakat belum sepenuhnya utuh. Pelaksanaannya dilapangan juga tidak berjalan 100 persen. Oleh karena itulah pada bagian selanjutnya, penulis akan mencoba menganalisis *istinbat* hukum fatwa ini dan ingin memberikan pendapat tambahan sebagai alternatif pelaksanaan fatwa penyelenggaraan ibadah dalam situasi terjadi wabah covid-19.

3. Analisis *Istinbat* Hukum Fatwa MUI Nomor 14 Tahun 2020

Sumber-sumber hukum fatwa MUI, baik dari Al-Quran, Hadits, Kaidah Fiqh, maupun pendapat fuqaha, jika dikaji secara mendalam maka bisa ambil beberapa konklusi. Semuanya bermuara kepada kemaslahatan dan

5 I*bnu Baththol , Syarh Shohih al Bukhari, Maktabah Syamilah, Juz 9, hal.442.*

6 Mahmud Al-Hariri, *al-Madkhol ila qowaid fiqhiyyah kulliyah*, (Amman: Darul Aman, 1998), 154.

menolak kerusakan atau *mafsadat*. Semua dalil yang ditampilkan memberikan solusi yang baik dalam menghadapi pandemi.

Ayat-ayat Al-Quran yang dijadikan dalil fatwa MUI berkaitan dengan penyadaran terhadap masing-masing individu bahwa segala apapun yang terjadi di muka bumi ini, baik berupa kebaikan ataupun musibah, semuanya telah ditulis dan ditetapkan oleh Allah. Ketika terjadi musibah semisal merebaknya Covid 19, maka yang harus dilakukan kaum muslimin adalah berikhtiyar dan bertawakkal.

Islam tidak hanya mewajibkan ikhtiyar dan tidak pula hanya mewajibkan tawakkal. Islam memerintahkan agar keduanya dapat dilaksanakan secara bersamaan. Ikhtiyar tanpa tawakkal adalah sebuah kesombongan. Sedangkan tawakkal tanpa ikhtiyar adalah omong kosong.[7]

Dalam ayat al-Baqarah 195 Allah melarang umatnya menjatuhkan dirinya dalam kebinasaan. Agama Islam adalah agama yang memudahkan dan tidak sedikitpun akan memberikan kesulitan kepada umat untuk menjalannya ajaranNya. Umat Islam hanya dibebani untuk menjalankan aturan-aturan Allah semampunya dan tidak ditaklif untuk menjalankan melebihi kemampuan.

Selanjutnya dalil-dalil hadits dalam fatwa ini juga memberikan panduan kepada umat Islam dalam menangani pandemi, yaitu bagi daerah yang pendudukanya terkena pandemi janganlah keluar dari daerah tersebut dan daerah yang belum terkena pademi janganlah masuk ke daerah yang terkena pandemi. Ada juga penjelasan dalam hadits agar yang sakit dipisahkan dari yang sehat. Bahkan ada perintah untuk menjauh dari orang yang terkena penyakit kusta.

Kusta merupakan penyakit yang kasat mata dan dengan mudah bisa diketahui dan kemudian dijauhi. Sedangkan Covid 19 adalah penyakit yang abstrak dan tidak kelihatan oleh mata. Maka tingkat kewaspadaan dalam menghindari penyakit ini perlu diperketat. Maka sangat tepat MUI mengeluarkan fatwa tentang penyelenggaraan ibadah dalam situasi terjadi wabah covid-19. Fatwa yang terdiri 9 poin ini secara umum memberikan panduan agar umat Islam menjalankan ibadah dengan tetap menjaga kewaspadaan terhadap covid 19.

Sholat jumat bisa diganti sholat dzuhur bagi yang positif covid. Bagi yang tidak terpapar covid dan berada di daerah yang penyebaran covidnya rendah bisa tetap melaksanakan sholat jumat dengan protokol kesehatan. Sedangkan daerah yang penyebaran covidnya tidak terkendali, maka sholat jumat boleh diganti sholat dzuhur. Poin-poin fatwa MUI secara lengkap

7 Sayyid Bakri b. M.Syaththa›. Al-Dimyati, *Kifayah Al-Atqiya› wa Minhaj Al-Ashfiya›*, (Surabaya, Al-Hidayah, 2002), hal 35.

bisa dibaca pada bagian pertama pembahasan dalam tulisan ini.[8]

Kaidah-kaidah fiqh yang ditampilan MUI dalam fatwanya juga sangat relevan dengan masalah hukum yang dihadapi. Dalam kaidah fiqh dikatakan bahwa umat Islam harus menghindari bahaya, sesuatu yang menimbulkan bahaya harus dihindari dan dihilangkan sekuat tenaga serta ada kaidah apabila pemerintah membuat kebijakan harus bermuara kepada kemaslahatan. Maka dalam keputusan atau aturan yang akan dikeluarkan oleh pemerintah apabila ada kaitannya dengan keagamaan, maka hendaklah berkoordinasi dengan lembaga keagamaan semisal MUI.

Kemudian yang sempat menjadi perdebatan ketika ada pembatasan pelaksanaan sholat jumat di daerah yang penyebaran covid 19 tidak terkendali, muncul perdebatan terkait hukum munafiq bagi orang yang meninggalkan sholat jumat tiga kali berturut-turut. Ada yang tetap bersikeras untuk melaksanakan sholat jumat karena khawatir di cap munafiq dan ada yang mengikuti fatwa MUI. Bagi yang khawatir di cap munafiq, perlu disampaikan bahwa orang yang meninggalkan sholat jumat tiga kali berturut-turut dan dihukumi munafiq apabila meninggalkan sholat jumat karena tanpa darurat, atau meremehkan atau tanpa ada udzur. Hal ini sebagaimana penjelasan dalam hadits berikut ini:

تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي - (ج ٥ / ص ٢١)

من ترك الجمعة ثلاثاً من غير ضرورة طبع على قلبه، رواه النسائي وابن ماجه وابن خزيمة والحاكم

Barang siapa meninggalkan sholat jumat tiga kali tanpa ada darurat, maka Allah tutup hatinya.[9]

سنن أبي داود - (ص ١٧٣)

أن رسول الله- عليه السلام- قال:" مَنْ ترك ثلاث جُمَع تَهاوُناً بها طبعَ الله على قلبِه

Barang siapa meninggalkan sholat jumat tiga kali karena meremehkan, maka Allah tutup hatinya.[10]

فيض القدير المناوي - (ج ٦ / ص ٣٠١)

8 Fatwa MUI Nomor 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Ibadah dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19, 16 maret 2020, hal. 8-9.

9 Abu Al-Ula Muhammad Abdurrahman bin Abdurrahim Al-Mubarakfuri, *Tuhfatul Ahwadzi*, (Libanon, Darul Kutub : 2000), Juz 5, hal 12.

10 *Abu Dawud*, Sulaiman bin al-Asy"as al-Sijistani, Sunan *Abu Dawud*, (Beirut, Dar Ibn Hazm, 1998), hal. 371.

من ترك ثلاث جمعات من غير عذر كتب من المنافقين

Barang siapa meninggalkan sholat jumat tiga kali tanpa ada udzur, maka Allah akan menetapkannya sebagai orang munafik.[11]

Berdasarkan 3 hadits di atas, maka penderita covid 19 dan penduduk yang berada di daerah yang penyebaran covidnya tidak terkedali dan tidak melaksanakan sholat jumat, tidak akan ditulis sebagai orang munafik. Hal ini dikarenakan ada udzur dan ada dharurat serta tidak ada niatan meremehkan. Dengan demikian, umat Islam tidak perlu galau untuk mengganti sholat jumatnya dengan sholat dzuhur.

Namun ada saja sebagian umat Islam yang tetap ingin ke masjid untuk melaksanakan sholat jumat. Untuk menyikapi hal ini, penulis ingin memberikan masukan kepada MUI agar memberikan fatwa alternatif bagi orang yang tetap ingin melaksanakan sholat jumat dengan mengunakan qoul-qoul ulama yang tersebar dalam kitab fiqh atau hadits yang membolehkan sholat jumat dilakukan meski kurang 40 bahkan boleh 4 orang, lima orang dan seterusnya. Agar lebih jelas pendapat alternatif ini akan dibahas pada bagian selanjutnya.

4. Pendapat Alternatif Sebagai Tambahan atas Fatwa MUI Nomor 14 Tahun 2020

Sebagian umat Islam yang tetap ingin melaksanakan sholat jumat di daerah-daerah yang penyebaran covidnya tidak terkendali sebenarnya dapat diberikan alternatif dan penjelasan bahwa ada sebagian ulama yang tidak mengharuskan jamaah jumat harus mencapai 40 orang. Berikut akan penulis tampilkan dua ibarat terkait pendapat yang dapat dijadikan rujukan fatwa MUI.

Pendapat pertama terdapat dalam kitab Bughiyatul Mustarsyidin, [12]

بغية المسترشدين للسيد باعلوي الحضرمي - (ج ١ / ص ٨٢١)

)مسألة: ج): المذهب عدم صحة الجمعة بمن لم يكمل فيهم العدد، واختار بعض الأصحاب جوازها بأقل من أربعين تقليداً للقائل به، والخلاف في ذلك منتشر، قال ابن حجر العسقلاني: **وجملة ما للعلماء في ذلك خمسة عشر قولاً**: بواحد نقله ابن حزم اثنان كالجماعة قاله النخعي وأهل الظاهر ثلاثة قاله أبو يوسف ومحمد وحكي عن

11 Imam Abdurrouf Al-Munawi, *Faidhul Qodir Syarah Al-Jami› Ash-Shoghir,* (Libanon, Darul Kutub : 2000), Juz 6, hal 103.

12 Abdurrahman bin Muhammad, *Bughyatul Mustarsyidin* , (Al-Hidayah, Surabaya: 1999), 113.

الأوزاعي وأبي نصر أربعة قاله أبو حنيفة وحكي عن الأوزاعي أيضاً وأبي ثور، واختاره المزني وحكاه عن الثوري والليث وإليه مال أكثر أصحابنا، فإنهم كثيراً مايقولون بتقليد أبي حنيفة في هذه المسألة، قال السيوطي: وهو اختياري إذ هو قول الشافعي قام الدليل على ترجيحه على القول الثاني. سبعة حكي عن عكرمة، تسعة عن ربيعة، اثنا عشر عن المتولي والماوردي والزهري ومحمد بن الحسن، ثلاثة عشر عن إسحاق، عشرون عن مالك، ثلاثون رواية عن مالك أيضاً، أربعون بالإمام وهو الصحيح من مذهب الشافعي، أربعون غير الإمام روي عن الشافعي أيضاً وبه قال عمر بن عبد العزيز، خمسون قاله أحمد ثمانون **حكاه الماوردي جمع كثيرون بغير قيد، وهو المشهور من مذهب مالك أنه لا يشترط عدد معين، بل الشرط جماعة تسكن بهم قرية ويقع بينهم البيع** ولا تنعقد بالثلاثة، ولعل هذا هو أرجح المذاهب من حيث الدليل. واعلم أن السيوطي وغيره من العلماء قالوا: لم يثبت في الجمعة شيء من الأحاديث بتعيين عدد مخصوص، وإذا كان الأمر كذلك مع إجماع الأمة على أن الجمعة من فروض الأعيان، فالذي يظهر ونختار أنه متى اجتمع في قرية عدد ناقص ولم يمكنهم الذهاب إلى محل الكاملة أو أمكنهم بمشقة وجب عليهم في الأولى وجاز في الثانية أن يقيموا بمحلهم الجمعة، وقد اختار هذا وعمل به العلامة أحمد بن زيد الحبشي، نعم إن أمكن فعلها آخر الوقت بالأربعين بحيث يسع الخطبة والصلاة وجب التأخير، لكن يجب على ذي القدرة زجرهم عن تأخيرها إلى هذا الحد، كما يجب عن تعطيلها وتعزيرهم بنحو حبس وضرب، إذ التأخير المذكور مشعر بتساهلهم بأمور الدين بل مؤد إلى خروج الوقت اهـ. وفي ك مثله في تعدد الأقوال إلا الأول فإنه قال: اختلف العلماء في العدد على أربعة عشر قولاً بعد إجماعهم على أنه لا بد من عدد وهو اثنان إلى آخر ما مر.

Adapun inti dari ibarat di atas adalah menurut pendapat yang dipilih dalam madzhab Syafi`i (*al-madzhab*) sholat jumat tidak sah jika dilakukan oleh kurang dari jumlah yang dipersyaratkan, yakni 40 orang. Namun sebagian pengikut Imam Syafi`i (*al-ashab*) membolehkan kurang dari 40 dengan bertaqlid kepada ulama yang membolehkannya. Dalam kitab ini pengarang Bughiyatul Mustarsyidin mengutip pendapat yang ditulis Imam Ibnu Hajar al-Asqolani dalam kitab Fathul Bari bahwa ada 15 pendapat ulama tentang minimal jumlah jamaah sholat jumat. Pendapat pertama membolehkan dengan satu orang saja. Sedangkan pendapat yang ke 15 memberikan batasan agak umum yaitu sekelompok orang yang banyak tanpa dibatasi.

Adapun ibarat yang kedua, lebih detail dan jelas yaitu di kitab Fathul Bari Syarah Shohih Bukhori yang menjadi rujukan pengarang Bughiyatul

Mustarsyidin,

وجملة ما للعلماء فيه خمسة عشر قولا: أحدها تصح من الواحد، نقله ابن حزم. الثاني اثنان كالجماعة، وهو قول النخعي وأهل الظاهر والحسن بن حي. الثالث اثنان مع الإمام، عند أبي يوسف ومحمد. الرابع ثلاثة معه، عند أبي حنيفة. الخامس سبعة، عند عكرمة. السادس تسعة، عند ربيعة. السابع اثنا عشر عنه في رواية. الثامن مثله غير الإمام عند إسحاق. التاسع عشرون في رواية ابن حبيب عن مالك. العاشر ثلاثون كذلك. الحادي عشر أربعون بالإمام عند الشافعي. الثاني عشر غير الإمام عنه وبه قال عمر بن عبد العزيز وطائفة. الثالث عشر خمسون عن أحمد في رواية وحكى عن عمر بن عبد العزيز. الرابع عشر ثمانون حكاه المازري. الخامس عشر جمع كثير بغير قيد. ولعل هذا الأخير أرجحها من حيث الدليل، ويمكن أن يزداد العدد باعتبار زيادة شرط كالذكورة والحرية والبلوغ والإقامة والاستيطان فيكمل بذلك عشرون قولا[13]

Dalam ibarat di atas dijelaskan bahwa jumlah pendapat ulama mengenai jamaah sholat jumat ada 15 pendapat. Pendapat pertama dinukil oleh Ibnu Hazm yang mengatakan sholat jumat sah dengan dilakukan oleh satu orang saja. Imam Nakho`i, Ahl Dzohir dan Hasan bin Hay berpendapat minimal 2 orang. Abu Yusuf dan Muhammad berpendapat 2 orang bersama satu imam. Imam Abu Hanifah berpendapat 3 orang bersama satu imam.

Sampai pada pendapat Imam Abu Hanifah ini, sebenarnya umat Islam yang tetap ingin melaksanakan sholat jumat padahal berada di daerah penyebaran covid yang tidak terkendali dapat diberikan solusi ini. Mereka bisa melaksanakan sholat jumat bersama keluarga di rumah masing-masing dengan jamaah yang terbatas. Jika mau ikut Imam Abu Hanifah maka cukup 3 orang jamaah dan satu imam. Adapun pelaksanaan sholat jumatnya tetap sebagaimana lumrahnya sholat jumat yaitu minimal ada pembacaan 2 khotbah dan sholat jumat secara berjamaah.

Menurut penulis pendapat ini dapat diamalkan dalam kondisi darurat. Adapun dalam kondisi normal tetap mengikuti pendapat Imam Syafi`i yang mengharuskan minimal jamaah sholat jumat adalah 40 orang. Bahkan menurut pendapat Ibnu Hajar sebagaimana teks di atas dijelaskan bahwa dari segi dalil pendapat yang paling unggul adalah yang menyatakan jumlah jamaah jumat adalah sekolompok orang banyak tanpa batas (جمع كثير بغير قيد)

Sekiranya pendapat ini dapat dijelaskan dengan baik dan masa pandemi terus berjalan, maka ragam pendapat terkait minimal jumlah jamaah

13 Ibnu Hajar Al-'Asqalany, *Fath al-Bâry*, (al-Maktabah Taufiqiyah, Mesir, 2009), Juz 2, hal 423.

sholat jumat dapat disampaikan kepada umat. Lebih baik mengamalkan salah satu 15 pendapat sebagaimana dipaparkan oleh Imam Ibnu Hajar Al-Asqolani daripada melaksanakan sholat jumat secara virtual yang pernah dilakukan oleh salah satu kelompok di Indonesia dan menjadi perbincangan serta perdebatan di kalangan intelektual muslim.

C. Kesimpulan

Fatwa MUI nomor 14 tahun 2020 tentang penyelenggaraan ibadah dalam situasi terjadi wabah Covid-19 terdiri dari 9 poin fatwa yang berisi tentang panduan penyelengaraan ibadah. Fatwa ini dikeluarkan dalam rangka membantu mengurangi penyebaran Covid-19. Majelis Ulama Indonesia sebagai lembaga yang memiliki otoritas fatwa di Indonesia sangat berhati-hati dalam mengeluarkan fatwa keagamaan. Dalam fatwa nomor 14 tahun 2020 ini, MUI mendasarkan keputusannya kepada dalil-dalil hukum. Diawali dengan dalil Al-Quran, Hadits, pendapat-pendapat ulama dalam beberapa kitab, kadang juga menampilkan kaidah fiqh dan kaidah ushul fiqh. Dimana semuanya berkaitan dengan cara menyikapi dan menghadapi wabah serta pendapat-pendapat ulama terkait keringanan-keringanan yang dapat diambil dalam kondisi pandemi. Salah satu keringanan dalam fatwa tersebut adalah sholat jumat bisa diganti sholat dzuhur bagi yang positif covid. Bagi yang tidak terpapar covid dan berada di daerah yang penyebaran covidnya rendah bisa tetap melaksanakan sholat jumat dengan protokol kesehatan. Sedangkan bagi yang tidak terpapar covid dan berada di daerah yang penyebaran covidnya tidak terkendali, maka tidak boleh melaksanakan sholat jumat. Jika tetap ingin melaksanakan sholat jumat, maka penulis secara pribadi ingin memberikan usulan agar melaksanakan sholat jumat di rumah masing-masing dengan mengikuti salah satu pendapat yang dipaparkan oleh Imam Ibnu Hajar Al-Asqolani dalam kitab Fathul Bari dan dikutip oleh Abdurrahman bin Muhammad dalam kitab *Bughyatul Mustarsyidin* .

D. Daftar Pustaka

Abdul Wahhab Khollaf, *Ilmu Ushul Fiqh,* (Beirut, Dar Fikr, 2000)

Abdur Rahman Adi Saputera, *Kontekstualisasi Hukum Islam di Masa Pandemi Melalui Kaidah Fiqhiyyah dalam Fatwa MUI No 14 Tahun 2020 Sebagai Upaya Reaktualisasi Konsep Moderasi Beragama,* KURIOSITAS Media Komunikasi Sosial dan Keagamaan Vol 13 Nomor 2 Desember 2020.

Abdurrahman bin Muhammad, *Bughyatul Mustarsyidin* , (Al-Hidayah, Surabaya: 1999).

Abu Al-Ula Muhammad Abdurrahman bin Abdurrahim Al-Mubarakfuri, *Tuhfatul Ahwadzi*, (Libanon, Darul Kutub : 2000).

Abu Dawud, Sulaiman bin al-Asy"as al-Sijistani, Sunan *Abu Dawud*, (Beirut, Dar Ibn Hazm, 1998).

Ahmad Mukri Aji dkk, *Fatwa Majelis Ulama Indonesia Tentang Penyelenggaraan Ibadah Dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19 Sebagai Langkah Antisipatif dan Proaktif Persebaran Virus Corona Di Indonesia,* SALAM;Jurnal Sosial & Budaya Syar-i, FSH UIN Syarif Hidayatullah JakartaVol. 7 No. 8 (2020).

Fatwa MUI Nomor 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Ibadah dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19, 16 maret 2020.

I*bnu Baththol , Syarh Shohih al Bukhari, Maktabah Syamilah.*

Ibnu Hajar Al-'Asqalany*, Fath al-Bâry*, (al-Maktabah Taufiqiyah, Mesir, 2009).

Imam Abdurrouf Al-Munawi, *Faidhul Qodir Syarah Al-Jami' Ash-Shoghir,* (Libanon, Darul Kutub : 2000).

Mahmud Al-Hariri, *al-Madkhol ila qowaid fiqhiyyah kulliyah*, (Amman: Darul Aman, 1998).

Sayyid Bakri b. M.Syaththa'. Al-Dimyati, *Kifayah Al-Atqiya' wa Minhaj Al-Ashfiya'*, (Surabaya, Al-Hidayah, 2002).

ANOTASI FATWA-FATWA FILANTROPI ISLAM DI INDONESIA

M. Khoirul Hadi Asy'ari
Dosen Fakultas Syariah dan Pembimbing Intellectual Movement Communiti (*IMC*)
Universitas KH. Achmad Siddiq Jember
kh277291@gmail.com

Bagus Prayogi
Mahasiswa Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam dan Anggota Intellectual Movement Community (*IMC*)
Univeritas KH. Achmad Siddiq Jember
baguspr39@gmail.com

Abstrak

Filantropi Islam sebagai salah satu alternatif dalam penyelesaian problematika masyatakat dalam lingkup ekonomi. Dalam perkembanganya filantropi Islam kini dikukuhkan dalam bentuk fatwa-fatwa MUI, sayangnya dalam perumusan filantropi Islam sering kali kurangnya upaya untuk merujuk kepada sesame ormas. Artinya bahwa fatwa-fatwa yang dibuat selalu saja sifatnya yang otonom dan hanya diberlakukan dalam komunitas yang mengeluarkan fatwa tersebut. terlihat bahwa masih kurangnya komunikasi antar Lembaga fatwa dalam ormas, baik yang fatwanya tentang suatu problematika yang memimliki kesamaan antara satu ormas dengan ormas yang laiinya, maupun ormas yang memiliki perbedaan satu dengan yang lain. bahkan di dalam praktiknya sering kali tercerambut dan tidak sesuai dengan kondisi actual yang di hadapi masyarakat, lebih-lebih bahwa fatwa-fatwa pendek yang kurang elaborating. Masih sangat sulit untuk menjadi panduan dan rujukan masyarakat untuk melaksanakan zakat dan tata kelola zakat secara sistematis. Adapun metode yang digunakan dalam paper ini adalah analisis deskriptif. Sedangkan metode pengumpulan data menggunakan data sekunder yang diambil dari buku, jurnal, e-book dan lain sebagainya.

Keywords: Anotasi, Fatwa-Fatwa MUI, Filantropi Islam.

Pendahuluan

Zakat merupakan salah satu bagian dari rukun Islam yang wajib kita amalkan menjadi seorang muslim. Di dalam Al-Quran perintah zakat selalu di sandingkan dengan perintah solat atau perintah berinfak serra bersodaqoh, ini merupakan suatu ekpresi terhadap ketaatan, keimanan dan ketaqwaan kepada Allah. Selama perkembangannya mengenai zakat (filantropi Islam) sudah banyak literatur-literatur membahas tentang zakat. Penjelasan-penjelasan yang dijelaskan di dalam kitab tafsir, Hadits dan fikih yang cukup banyak tentang problematika zakat dan shodaqah yang menujukan bahwa zakat (filantropi Islam) salah satu topik penting dalam masyarakat muslim dan dipraktikan sepanjang perkembangan sejarah peradaban Islam. Ada beberapa alasan mengapa zakat (filantropi Islam) menjadi esensial ketika di bahas *pertama*, zakat (filantropi Islam) merupakan bagian dari "instrument fiskal" di dalam masyarakat Islam yang lalu, hingga saat ini di beberapa negara zakat dianggap esensial. Di dalam menjalankann fungsi dari instrumen fiskal zakat (filantropi Islam) tentunya harus memiliki regulasi dan standarisasi dalam melaksanakannya. Jika dikerucutkan kepada konseptual di Indonesia zakat sebetulnya sudah ada sejak sebelum adanya kolonial, namun setelah adanya kolonial perubahan kontekstual dan regulasi serta praktik zakat mengalami pergesaran. Disaat yang sama pula masyarakat tidak memilik pengetahuan yang mumpuni terhadap konsep zakat (filantropi Islam) sehingga terjadinya abigiusitas dalam menentukan sikap dan mendapatkan putusan hukum yang jelas dan pasti oleh sebab itulah maka mereka bertanya kepada seseorang atau Lembaga yang dianggap mumpuni dalam menjawab persoalan mengenai hal tersebut.

Kedua, zakat (filantropi Islam) merupakan ibadah yang telah memiliki ketentuan-ketentuan khusus yang sudah sering dipraktikkan pada masa generasi awal Islam. Namun dalam praktiknya sendiri barang-barang yang dizakati tidak harus sama seperti yang sering terjadi di Indonesia. *ketiga*, masalah sosial yang terbentuk karena proses sosiologis dan akibat dari adanya interaksi sosial-ekonomi masysyarakat semakin kompleks di era saat ini. bentuk dari usaha masyarakat yang saat ini semakin beragam tidak hanya menjadi petani dan pedagang tentunya menjadi perhatian khusus untuk zakar (filantropi Islam). Oleh sebab itulah zakat (filantropi Islam) masyarakat pedesaan (petani) dengan masyarakat kota (industri) mempunyai dua persepsi yang berbeda. Semua itu aka terefleksi dalam penyataan-pernayataan masyatakat yang harus dijawab oleh fatwa-fatwa dari para ulama. *Keempat*, perkembangan sector bisnis juga menumbuhkan perpektif baru tentang praktik filantropi Islam, termasuk hadirnya Lembaga-lembag Syariah dan perbankan syaraih maupun non perbankan Syariah. Hal ini tentunya beriringan dengan perkembangan teknologi

digital yang mau tidak mau akan membingkai model praktik filantropi Islam yang akan di terapkan.

Maka dari itu perlunya fatwa sebagai netralisasi terhadap konseptual zakat (filantropi Islam). Fatwa tersebut yang mampu memberikan penjelasan secara komprehensif kepada masyarakat. fatwa sendiri di pahami sebagai opini atau pendapa kegamaan yang diberikan oleh Lembaga atau seseorang yang memiliki fungsi esensial dalam memberikan arah, oandangan dan sikap keagamanan masyarakat muslim. Sebuah fatwa di dalam pandangan kegamaan maupun putusan resmi organisasi terkait dengan hukum Islam, umumnya merupakan suatu jawaban yang diberikan oleh Lembaga atau individu terhadap persoalan keyakinan, praktik kegamaan, dan masalah kehidupan sehari-sehari. Sifat fatwa sendiri sebetulnya sederhana, yaitu memberikan atau panduang yang diberikan kepad akaum muslim untuk terhadap apa yang diperbolehkan dan apa yang tidak diperbolehkan. karateristik fatwa yang dikeluarkan oleh para ulama, termasuk dalam fatwa-fatwa tentang fikih zakat, pada umumnya ditujukan untuk meberikan justifikasi terhada sebuah praktik fikih dengan menggunakan dalil-dalil keagamaan yang ada. Bahkan ijtihad untuk membangun serta mengembangkan gagarsan baru berbebagai interpretasi dan kontekstualisasi fikih masih belum banyak didapatkan. Salah satu Lembaga yang memiliki kewenangan dalam mengeluarkan fatwa adalag MUI (Majelis Ulama Indonesia). MUI (Majelis Ulama Indonesia merupakan sebuah ormas semi pemerintah yang aggotanya terdiri atas kumpulan ulama sebagai perwakilan dari ormas-ormas Islam Indonesia.

Karateristik fatwa-fatwa yang dibangun oleh MUI dianggap memiliki otoritas keagamaan yang lebih kuat dan berpengaruh terhadap fatwa-fatwa yang dikeluarkan sehingga mendorong untuk stabilisasi keamanan dan politik, namun yang perlu menjadi catatan di sini adalah tidak semua ulama yang berada dalam MUI memiliki kesamaan pandangan tentang fatwa. Bahkan adanya evidensi yang menunjukan bahwa adanya fatwa-fatwa yang memiliki cara pandang yang berbeda bahkan bertolak belakang. Di sisi lain fatwa yang dikeluarkan memiliki sifat personal, tidak hanya di lihat dalam pasar gagasan yang luas dalam masyarakat umum, akan tetapi juga dalan ormas-ormas Islam dan para anggota simpatisannya, salah satunya yang hingga saat ini menjadi perdebatan adalah fatwa terhadap kebijakan zakat yang mana dianggap fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh MUI (Majelis ulama Indonesia) adanya keberpihakan terhadap masyarakat muslim menengah keatas. Fatwa dan kebijakan zakat saat ini sering kali kali inkosistensi fatwa kebijakan zakat sering kali hanya menerapkan teknis operasional sepeti penghimpunan, pengelolaan dan pendistribusian. Sering kali terjadinya miskonsepsi mengenai zakat (filantropi Islam). Zakat (filantropi Islam) dewasa ini hanya dipahami sebagai praktik

kultural bukan merupakan kebijakaan structural. Praktik kultural inilah yang memberikan adagium bahwa zakat (filantropi Islam) hanya dilaksanakan oleh individu atau seseorang muslim yang merupakan bagian dari kepatuhan keagamaan. Bukan menjadi sebuah perintah negara.

Maka dari itu paper ini memiliki rumusan masalah *pertama*, bagaimana sebetulnya netralisasi fatwa zakat agar sesuai dengan kebutuhan umat? *Kedua*, bagaimana menyelaraskan gagasan ulama yang selama ini yang dinilai otonom terhadap komunitas mereka? *ketiga*, mungkinkah pencarian fatwa baru tentang kebijakan zakat? Maka dari itu tujuan dalam paper ini *pertama,* mengetahui netralisasi fatwa zakat agar sesuia dengan kebutuhan umat. *Kedua* mengetahui keselarasan gagasa ulama mengenai zakar (filantropi Islam) dan *ketiga*, mengetahui pencarian fatwa baru terhadap fatwa kebijakan zakat (filantropi Islam).

Fatwa Dan Kebijakan Filantropi Islam.

Dari waktu ke waktu, pemerintahan Islam menelurkan berbagai kebijakan-kebijakan yang menjelaskan tentang penerapan secara operasional zakat (filantropi Islam) mulai dari penghimpunana, pengelolaan, hingga kepada pendistribusian. Sejarah sosial mengenai zakat (filantropi Islam) yang paling terkenal adalah sejarah pelaksanaan zakat masa khalifah abu bakar. Bahkan penarikan zakat (filantropi Islam) di masa khalifah abu bakar menjadi kebijakan yang harus dilakukan bagi setiap muslim. Kisah ini menjadi menarik ketika zakat (filantropi Islam) dilaksanakan oleh khalifah abu bakar padahal zakat (filantropi Islam) dalam keadaan nabi masih hidup tidak banyak yang mengekplorasi hal tersebut. narasi-narasi yang berkembang hingga saat ini adalah kisah kebijakan Abu Bakar, yang mana diduga kebijakan yang diambil oleh Khalifah Abu Bakar hanyalag meneruskan apa yang telah diwariskan oleh Nabi Muhammad saw atau bahkan nabi-nabi sebelumnya.[1]

Di sisi lain terkait dengan zakat (filantropi Islam) dewasai ini, memang banyak literatur-literatur yang menjelaskan zakat di negara-negara muslim yang menjelasakan bahwa zakat (filantropi Islam) hanya di pahami sebagai praktik kultural bukan menjadi kebijakan structural. Artinya bahwa zakat dianggap sebagai suatu praktik yang hanya di lakukan oleh individua tau pribadi seorang muslim yang menjadi suatu bentuk ketaatan dan kepatuhan terhadap agama, bukan sebagai suatu kebijakan atau perintah dari negara. Bahkan praktik kultural zakat (filantropi Islam) terjadi negara-negara muslim sendiri, sekarang hingga beberapa dekade yang lalu. Sebagian besar masyarakat mus-

1 Subhan Muhammad, Zakat dalam Sejarah Umat Pra Kenabian Muhammad, Al-Ihkan: Jurnal Hukum dan Pranata Sosial, Vol. 8 No. 1 (2014), hlm. 86-99

lim menunaikan zakat bukan sebagai perintah negara akan tetapi menunaikan zakat hanya sebagai menjalankan kewajiban serta ketaatan sebagau hamba Allah atas perintah-perintah dalam agama Islam. Namun, meskipun demikian bukan berarti tidak ada sama sekali kebijakan politik maupun keterlibatan pemerintah dalam pengelolaan filantropi Islam. Karena terdapat pula evidensi yang menggabarkan bahwa zakat (filantropi Islam) menjadi sumber dari kebijakan fiskal bagi pemerintah lokal. Di dalam penelitiaanya Amelia Fauzia menemukan tentang sejarah perkembangan filantropi Islam du Indonesia dengan menggabarkannya secara gamblang seperti penjelasannya tentang bagaimana peran negara dalam pengelolaan filantropi Islam di Indonesia dari masa kolonial gingga hari ini. adapun hasil yang didapatkan oleh Amelia Fauzia bahwa pengelolaan zakat (filantropi Islam) yang dilakukan oleh negara tidak bisa berjalan secara konsisten. Artinya adalah pada periode-periode tertentu zakat mamiliki peran yang sangat besar, akan tetapi negara memberikan pengelolaan zakat tersebut kepada masyarakat.

Pada masa prakolonial tercatat bahwa apada kesultanana Aceh yang dipimpin oleh Sultan Alauddin Iskadar Muda (1577-1636) zakat mampu di pegang oleh kesultanan. Situasi serupan akan tetapi berbeda konteks ketika masa kolonial Belanda. Pemerintah kolonial Belanda pernah mendapatkan laporan tentang tata kelola zakat di Jawa Barat dan Bali. Pada abad ke-19 sterbink mengantakan bahwa pada waktu kolonial zakat yang di himpun oleh masyarakat digunakan sebagai gaji pegawai masjid dan lain sebagainya. Namun kemudian setelah berlangsung cukup lama pemerintah kolonial Belanda mengeluarkan kebijakan baru yang mengatakan bahwa pemerintah lokal tidak lagi diperkenankan mengeola dana zakat secara langsung.[2] Salah satu alasan dari pemerintah kolonial Belanda melakukan hal tersbeut adanay indikasi-indikasi dari penyelewengan dana zakat yang dilakukan oleh pemerintah lokal. Di sisi lain Snouck Horgrounje mengatakan bahwa regulasi zakat tidak berkembang diakibatkan oleh motif utama dari komunitas muslim dalam melakukan zakat, para muslim memandang bahwa zakat (Filantropi Islam) sebagai motif kesalehan dan patuh terhadap agama. namun, wawasan akan mengenai zakat yang belum terllau kuat tentunya berujung kepada ketiadaan regulasi yang pasti bagaimana zakat dikelola. Infomasi yang di dapat mengenai zakat abad 19 dan awal abda ke 20 pada umunya tentang siapa yang memperoleh zakat tersebut bukan bagaiamana cara pengelolaan dana zakat. Bahwa dapat dikatakan kebijakan yang di berikan oleh pemerintah kolonial Belanda tersebut mempengaruhi kebijakan-kebijakan yang berkaitan dengan zakat (filantropi Islam).[3]

2 Karel A. Sterbrink, Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia abda ke-19 (Jakarta: Bulan Bintang, 1984) hlm.230

3 Salim, Arskal. *Challenging the Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia*. Honolulu: Universitas Hawai'i Press, 2008). hlm 121

Kemudian muncullah ormas Islam dan Lembaga fatwa sebagai bentuk menjawab persoalan tersebut. pada awal abad ke 20 merupakan tahap penting dalam perkembanngan Islam di Indonesia. hal ini ditandai dengan lahirnya ormas yang meimiliki idoeologi berbeda. Dengan adanya kehadiran ormas ini dianggap sebagai penanda kebangkitan Islam di Indoensia. Hal ini juga memberikan indikasi bahwa akan ada pemBahr.uan gagasan terhadap pemikiran Islam yang berkembang di Timur Tengah, mulai dari pengaruh di bidang emikiran dan praktik sufisme, [4] fikih Islam, [5] dan gagasan pembaharuan Islam.[6] Yang menarik pula dalam hal ini ormas Islam tidak hanya menjadi Gerakan sosial baru, melainkan dengan adanya ormas Islam ini mampu memberikan pengaruh terhadap model, dan intensitas serta sistem produksi ilmu pengetahuan keIslamaan termasuk di dalamnya fatwa-fatwa keagamaan. Namun dalam praktikanya memberikan fatwa-fatwa keagaamaan termasuka fatwa tentang zakat (filantropi Islam) memiliki nuasa yang berbeda antara satu dengan lain, yang kemudian melahirkan Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia atau yang dikenal saat ini sebagai (MUI). Majeli Ulama Sendiri merupakan satu kesatuan dari berbagai ormas-ormas Islam tersebut yang mana fungsinya adalah mendinamisasi fatwa-fatwa yang dianggap sebagai kepentingan bersama. MUI berperan sebagai paying organisasi-organsiasi Islam dalam hal bidang keagamaan, dan anggota-anggota MUI. Yang terdiri ata berbagai perwakilan ormas-ormas tersebut. maka dari itu setiap keputusan atau fatwa yang dikeluarkan oleh MUI dianggap mewakili keputusan umat Islam di Indonesia, yang perlu kita pahami disini MUI sebagai dewan yang melakukan sebuah kajian dan mengeluarkan fatwa sebagai konsorsium ormas keagamaan, MUI tidak mengelolas Zakat, shadaqah, dan infak secara langsung.

MUI hanya memberikan pedoman atau rambu-rambu dalam melaksanakan zakat (Filantropi Islam) di Indonesia. untuk itu kemudian adanay BAZNAS (Badan Amil Zakat Nasional) yang bediri setelah mendapatkan justifikasi dari Undang-Undangan No. 38 Tahun 1999tentang pengelolaan Zakat. BAZNAS menjelam menjadi paling modern dalam Lembaga pengelolaan zakat yang dibentuk oleh pemerintah. BAZNAS menjadikan MUI sebagai rujukan dalam pelaksanaan pengelolaan zakat di Indonesia. BAZNAS tidak meminta fatwa-fatwa kepada ormas akan tetapi merujuk kepada MUI secara langsung. BAZNAS juga menjelma menjadi sebagai Lembaga baru, seperti fatwa tetnga amil dan pengelolaan zakat. BAZNAS berperan dalam mendinamisasi tata

4 Shihab, Alwi. Islam Pertama dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia (Bandung: Mizal 2001). Yogyakarta : Gading Publishing, 2010)

5 Utriza Ayang, Sejarah Hukum Islam Nusantra abda XIV-XIX M (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2016)

6 Laffan F. Micheal, Islamic Natiohood and Colonial Indonesia: The Umma Below The Winds (New York & London, Reutledge, 2002.

kelola zakat di Indonesia. selain dari pada itu BAZNAS juga berperan dalam menyatukan nomeklatur zakat yang dikelola oleh pemerintah baik tingkat pusat sampai kepada tingkay daerah. BAZNAS juga berperan dalam supervisi terhadap LAZ baik di tinggkat nasional, provinsi hingga kepada tingkat kabupaten. Meskipun dalam implememtasinya LAZ dan BAZNAS ada dalam sisi yang beririsan namun beberapa hal yang sudah dilakukan BAZNAS selama ini sudah mampu mempengaruhi setiap keputusan yang dilakukan oleh LAZ meskipun hanya sebagian sedikit, tentunya di sini adanya indikasi-indikasi yang menandai terjadinya perbedaan-perbedaan fatwa yang diberikan LAZ swasta kepada simpatisannya.

Di sisi lain dalam pelaksanaan LAZ di awasi oleh Dewan Pengawas Syariah, fungsi utama didirikannya DPS sebagai pengawasan dalam pelaksanaan Lembaga keuangan Syariah termasuk didalamnya pengawasan Lembagap pengelolaan zakat. Karena hal tersebut setiap bank Syariah memililiki DPS dan begitu pula dengan LAZ yang memiliki sendiri. oleh sebab itu didirikannya LAZ sebagai penguat terhada tata kelola akat dan pengendali internal agar Lembaga zakat bisa lenih dipercaya masyarakat dan *stake holders* lainnya. Secara kelembagaan memang Dewan Pengawas Syariah berbeda dengan MUI akan tetapi DPS ini menaungi Lembaga keungan Islam dan juga Lembaga pengelolaan zakat. DPS hanya berlaku bagi Lembaga keuangan Syariah dan Lembaga pengelolaan zakat. Maka dari itu, fatwa yang dirujuk oleh Lembaga amil setidaknyua ada tiga sumber, yaitu fatwa umum dari MUI, dan fatwa Khusus dari Lembaga fatwa prmas Islam (LAZ berbasis ormas) ata fatwa dewan (pengawas) Syariah dari masing-masing LAZ. Dalam beberapa kasu Lembaga amil zakat memerlukan fatwa yang dikeluarkan oleh DPS kebytuhan ini semata-mata untuk mendapatkan opini ytang lebih meyakinkan bagi sebuah Lembaga amil zakat dalam melaksanakan sebuah kebijakan atau kegiatan yang masih kurang begitu jelas atau begitu kurang meyakinkan dalam status hukumnya.

Untuk Lembaga amil zakat berbasi ormas. Nampaknya fatwa yag menjadi rujukan utamanya adalah hasil dari Lembaga fatwa dari ormas maisng-maisng. Seperti halnya LAZISMU, Majelis Tarjih, Pusat Zakat Umat (PZU) kepada hasil putusan dewan hisbah, dan Nur Care Lazisnu kepada hasil instinbat dari Lembaga Bashul Masail. Di sisi lain sifat dari DPS sendiri yang otonom, tidak jarang muncul perbedaan mengenai impleikasi dan hukum pada setiap kebijakan yang berbda bagi Lembaga amil zakat. Anggota DPS selalu memberikan keputusan otronom terkait dengan zakat, mislanya dalam kategori asnaf, tentang besaran nishab zakat, tetang pelaksanaan program pendistribusian dansebagainya. Keputusan yang diberikan oleh Lembaga DPS hanya berlaku pada lembaga yang menjadi bagian dari pengawasannya.

Disisi lain proseduran dalam melaksanakan fatwa bukanlah suatu hal yang

mudah, apalagi memiliki klasifikasi bahwa fatwa yang dikeluarkan harus mencakup dan mewakili seluruh suara pendapat organisasi. sebuha fatwa dapat dikeluarkan setalah melalii beberapa proses seperti mekanisme yang tentunya sudah dimiliki oleh sebuag organisasis keIslaman. Fatwa tersebut tentunya memili esensi yang fungsinya menjawab keinginan tahuan masyarakat terhadap suatu problematika yang dianggap rancu, ambigiusitas, dan hukum yang belum diketahui secara pasti. Oleh sebab itu fatwa yang dikeluarkan harusnya memiliki kematangan argumen dan mempertimbangakn segala aspek yang mencakup persoalan seperti aspek ekonomi, sosial, bahkan politik. mengutip dari pendapat prof. amin Abdullah beliau mengatakan bahwa pentingnya seorang ulama yang memiliki kewenangan dalam memberikan fatwa untuk dapat menguasai persoalan-persoalan sosiologis. Maka dari itu tujuan yang baik mampu untuk di penuhi oleh fatwa yang diberikan. Untuk itu Majelis Ulama Indonesia (MUI) sudah memiliki mekanisme sendiri dalam mengeluarkan fatwa ada beberapa langkah yang dilakukan oleh MUI yaitu : *pertama*, melakukan kajian yang komprehensif tentang sebuah perkara seperti tentang dampak dan akibat yang dihasilkannya. *Kedua*, melakukan penelusuran terhadap pandangan-pandangan ahli fikih di masa lalu. *Ketiga*, memberikan tugas kepada anggota komisi fatwa dengan kompetensi tertentu untuk melakukan analisis mendalam. *Keempat*, menyusun argumentasi dan dalil-dalil yang mendukung untuk penetapan fatwa. *Kelima*, menelaah dan melakukan perbandingan terhadap pandangan ulama sebelumnya dan mencari yang paling kuat. *Keenam*, merumuskan pandangan khusus dari komisi fatwa yang boleh jadi tidak sama denan pandangan-pandangan para ahli (mazhab fikih) yang lain. *Ketujuh*, melakukan penetapan fatwa dengan memertimbangkan kemaslahatan, dan mengumunkannya kepada public.[7]

Dari mekanisme di atas penulis melihat bahwa ada beberapa hal fatwa yang dikeluarkan oleh MUI yang tidak diidahkan sesuai dengan maknisme, menilisik lebih dalam fatwa yang di keluarkan oleh MUI sering kali dikutip dari literaturr kebnayakan tentang Hadits, bukan dari pendapat dari ulama. Cara penyajiannya pula menguti dari ayat Al-Quran; mwngutip Hadits, mengemukakan kaidah, dan beberap merukuk dari pendapat ulama (hanya sebagai kecil dari pengutipan pendapat ulama). Hal ini tentunya berbeda dengan mekanisme yang dijabarkan pada point kedua dan kelima, maka tidak heran bahwa probelmatika yang terjadi mengenai Lembaga amil zakat yang berada dalam ormas-ormas Islam di Indonesia memiliki perbedaan mengenai zakat, dan memiliki tiitik tekan yang berbeda pula.

7 akirman, Al-Fakhr.i. Metodologi, Fatwa Majelis Ulama Indonesia. Al-Hikmah: Jurnal Dakwah 2016.

Anotasi Tematik Fatwa-Fatwa Tentang Filantropi Islam.

Dalam penjelasan ini penulis mencoba untuk menilisk lebih dalam mengenai irisan-irisan fatwa yang selama ini menjadi bias dan persoalan mengenai zakat (Filantropi Islam) sampel yang akan digunakan yakni pembahasan zakat fitrah, zakat pertanian, zakat penghasilan, dan Lembaga amil zakat. Hal ini yang kemudian menjadi problematic terhadap fatwa-fatwa yang diterikan oleh MUI. Diskusrsu yang sering kali menyebabkan perbedaan pendapat diantara ulama adalah mengenia konsepsi zakat, waktu penarikan zakat, besar persentase zakat, serta mekanisme penarikan zakat. Selain itu masaah pendistribusian selalu menjadi problematic karena penerima dan manfaatnya.

Pertama, zakat Fitrah: dari bayi yang baru lahir hingg menjual zakat fitrah. Zakat fitrah merupakan zakat yang wajib dikeluarkan oleh seorang muslim berapapun usinanya dan dimanapun mereka berada. Untuk itu kita pahami terlebih dahulu hakikat zakat fitrah tersebut yang mencakup rentang siapa dan mengapa seseorang harus membayar zakat fitrah? Tidak hanya sekerdar sebuah pertnyaan tersebut akan tetapi secara komrehensif perntanyaan tersebut menvakupb subjek tertentu, yaitu kewajiban zakat fitrah bagi bayi, orang yang belum dewasa, anak yatim piatu, membayarkan anggota keluarga yang tinggal di luar negeri. Selain itu penting pula kita membahas lebih dahulu mengenai pendistribusian zakat fitrah. Secara normative keterangan-keterangan dalam Hadits ataupun fikih Islam jelas menunjukan bahwa fitrah dibagikan kepada fakir miskin di akhir bulan ramadan ataupun awal bulan syawwal. Tampaknya masyarakat mulai bertanya secara komrehensif mengenai pendistrubsian zakat ini. mereka pula tau bahwa zakat fitrah didistrubsikan kepada masyarakay yang dianggap fakir dan miskin lantas bagaiaman zakat fitrah digunakan untuk keperluan selain fakir miskin? Seperti pembangunan rumah ibadah, modal kerja, gaji pengasuh, untuk sebuah panti dll.

Di dalam Muhimmat Al-Nafais, setdaknya teedapat lima pertanyaan pentung tentang zakatfitrah, yaitu : pertama, zakat fitrah seorang musafir yang tinggal di negara lain dan kemudian membayari zakat fitrah anak istri di negeri yang berbeda. Kedua, zakat fitrah yang diberikan kepada seorang syaikh dan kemudian syaikh itu menjamin pembayar zakat. Ketiga, menunggak zakat fitrah hingga satu atau dua tahun. Keempat, memberikan zakat fitrah kepada orang miskin yang juga membayar zakat fitrah dan kelima, membayar zakat fitrah karena di paksa penguasa.[8] Dari pertanyaan-pertanayan di atas mari kita telisik beberapa kasus, penjamuan merupakan suatu tahapan muszakki oleh syaikh yan dititipi zakat. Hal ini berariti adanya indikasi bahwa pembayaran zakat fitrah le[ada seprang tokoh agama atau penguasa politik sudah lama dilakukan di Indonesia masa lalu. Bahkan dalam beberapa literatur menemukan

8 Kaptein N.J.G., *Muhimmat al-nafis*, 145, 160, 165, dan 169, 177.

kajian tentang zakat di Indoensia diterangkan bahwa modin, kyai, dan lain-lain juga menjadi penerima zakat. Fenomena seperti ini sellau terjadi di pedesaan hingga saat ini di mana pemuka agama mendapatkan zakat ddari sebagian warga sebagai bentuk penghasilan tambahan. Pasalnya karena para pemuka agama ini tidka mendapatkan gaji dari negara selain dari enghasilan berceramah ayau memberikan pengajian. Begitu pun dengan keterlibatan penguasa dalam mendorong praktik zakat pembayarang yang dilakukan penguasa dengan cara memaksa.[9] Dengan melihat hal tersbeut dapat ditarik sebuah pendpaat bahwa memang di beberapa daerah para penguasa mencoba untuk menarik zakat kepada warganya serta adanya kesadaran dari masyarakat untuk membayar zakat (filantropi Islam).

Dalam kasus ini Majelis Tarjih Muhammadiyah melalu suara Muhammadiayah menjawab terkait dengan hal tersebut pertama, zakat fitrah bagi yang belum dewasa. Kedua, zakat fitrah untuk fakir msikin. Ketiga, hukum zakat fitrah. Keempat, pelaksanaan zakat fitrah. Kelima, zakat gitrah untuk sebagian anggota keluarga. Keenam, zakat fitrah anak yatim piatu dan anak miskin. Ketujuh, zakat fitrah bagi anak yang baru laahir. Kedelapan, zakat fitrah untuk pembangunan yempat ibdaha. Kesembilan, memodalkan zakat fitrah. Kesepuluh, zakat fitrah perantau. Kesebelas, zakat fitrah untuk anak panti asuhan. Keduabelas, zakat fitrah untuk muzaki dan ketiga belas zakay fitrah dibagikan setelah hari raya. Sedagkan bashul masail NU menerima pertanyaan tentang topik ini, yaiu hukum menjual zakat fitra. Mari kita kontekstualisasikan saat Lembaga amil zakat memperoleh zakat dari masyarakat namun tidak semua zakat dapat dididtribusikan dengan segera. Karena hal itu muncul indikasi bahwa untuk memanfaatkan hal tersebut terlebih lagi jumlah orang kelas menengah keatas semakin banyak dan ini menandakan bahwa pastinya nati ketika di Lembaga amil zakat adanya penyelewengan dana zakat tersebut. selain dari pada itu tentu zakat fitrah mendistribusikannya hanya memimliki wktu yang pendek yaitu sebelum sola hied berlangsung. Karena hal tersebut pula sering kali dana zakat fitrah selalu terlambat dalam hal pendistribusian.

Kedua, Zakat Harta dari Berlian hingga investasi. Jenis benda yan harus dizakati kini di masyarkat semakin beragam. Kesadaran dalam emlaksanakan zakat terhadap berbagai jenis harta yang dimiliki oleh kaum muslo ditanayakan ke berbagai Lembaga fatwa, khsusunya bashul msalai hingga kepada majelis tarjih. Pertanyaan-pertanyaaan yang sebelumnya hanya terbatas kepada logam mulia seperti emas, kini pertanyaan dari masyarakat ssemakin beragam seperti zakat terhadap berlian, harta warisan, harta berupa midla usaha dan keuntungannya dan harta simpanan dan ada pula yang bertanya terkait dengan uang logam, uang kertas, zakt bisni perhotelan dan angkutan

9 Kaptein N.J.G., *Muhimmat al-nafis,* 177

hingga kepada bursa saham. Zakat berlian tidak ada penjelasan yang memadai dalam tradisi fikih Islam. Berlian dan batu mulia lainnya, di dalam kehidupan masyaraka sehari-harinya berlian dianggap perhiasana selain dari emas dan perak. Walaupun demikian adanya perbedaan dalam membahas tentang berlian ini dianataranya meurut Majel Tarjih tidak menqiyaskan berlian atau batu mulia dengan emas dan perak. Sehingga beranggapan bahwa batu mulia dan permata bukan sebagai objek zakat, melainkan hanya sebatas infak semata. Oleh sebab itu apabila memiliki benda permata atau batu mulia tidak waji untuk dizakati. Kecuali apabila emas itu berada dalam satu-kesatuan sehingga zakay dihitung dari keseluruhannya.[10]

Disisi lain konsep zakat berkaitan erat dengan penghasilan seseorang yang tidak hanya bertani, melainkan berdagang, dan membuka usaha lainnya berupa jasa. Salah satu pertanyaan yang penting dikelukan di sini, wajibkah perhotelan dan transportasi dinegasikan dengan zakat perdagangan. Konsep sewe menyewa, dalam pandangan bashul masail merupakan bagian dari pertukarkan. (mu'awadhah). Maka dari itu dapat di Qiyaskan dengan zakat perdagangan.[11] Sementara majelis tarjh senidrii meski tidka mneyebutkan qiyas, berpendapat bahwa sewa menyewa yang mendatangkan penghasilan, jika sudah memenuhi nishab harus membayar zakat sebesar 2.5%. pandangan BAZNAS memiliki pandangan yang berbeda, BAZNAS mengakaitkan atau membahsa tentang sewa-menyewa dalam zakat perdagangan, namun masih membahas dan mengelompokan usaha dalam bentuk jasa jetika membahas zakat hasil. Terkait dengan zakat penghasilan BAZNAS sendiri tidak meng-qiyas-kan jasa sewa-menyewa dengan pada zakat perdagangan melainkan kepada zakat pertanian.[12]

Selain dari pada itu salah satu persoalan yang mendapatkan perhatian khusus dari Lembaga amil zakat adalah tentang kebolehan dari menggunakan dana zakat untuk investasi. Keinginin untuk melakukan investasi muncil karena beberapa hal yaitu: menjadikan dana akat yang terhimpun untuk berkembang. Kedua, karena pendistribusian membutuhkan waktu yang tindak pendek dan karen aitu dibutuhkan upaya untuk mampu mnegelola dana agar nilainnya tidak menyusut. Ketiga, banyaknya kesempatan untuk bermitra dengan berbagai pihak dimana dana zakat bisa diolah dan diinvestasikan agar jumlahnya bisa bertambah dana memberikan mnafaat lebih besar. Keemapt, dengan keuntungan yang diperoleh dari investasi, Lembaga amil bisa mnegurangi peggunaan dana operasional amil atai menambah dana untuk kegiatan sosial. Melihat problematika ini zakat investasi menjadi probkematikan

10 Majlis Tarjih, Tanya Jawab Agama Jikid 1, 111

11 Pengurus Besar Nadhalatul Ulama, Bashtsul Masa'il dan Instinbat Hukum, 380.

12 Badan Amil Zakat Basional, Fikih Zakat Kontemporer Indonesia, 219.

tersendiri dalam pembahasan fatwa Majelis Ulama Indonesia. meskipun MUI berpendapat bahwa dan zakat yang terhimpun harus sesegera mungkin dikeluarkan dan di distribusuikan, najun MUI nampaknya memberikan beberapa syarat yag cujup ketat, yaitu : pertama, investasi yang dilakukan untuk usaha uang dibernatkan secara Syariah. Kedua, usaha yang diyaakini akan memberikan keuntungan. Ketiga, usaha yang dikelola orang-orang professional. Keempat usaha yang memiliki izin dan pada saat investasi dilakukan tidak ada fakir miskin yang berada dalam kondisi kelapran dan membutuhkan biaya yang tidak bisa ditunda. Selain itu, waktu investasi harus ditentikan biaya yang tidak bisa ditunda. Selain itu, waktu investasi harus ditentukan sehingga penyaluran tetap dilakukan setelah proses investasi selesai.[13]

Otonomi Fatwa Dan Pencarian Fatwa Baru

Melihat dari penjelasan di atas kita ketahui bersma bahwa sebetulnya kurangnya upaya saling merujuk satu smam lain ormas dalam hal merumuskan fatwa filantropi Islam, termasuk zakat. Artinya bahwa sifat yang dibuat dalam fatwa adalah sifata yang otonomu atau hanya diberlakukan kepada komunitas atau simpatisan dari ormas itu sendiri. jika melihat secara relaitas dalam aspek ibadah di Indonesia memiliki pandangan yang berbeda-beda artinya peran maszhab di sini dapat terlihat secara nyata, namun berbeda dengan aspek ibadah, fatwa-fatwa zakat, terlihat bahwa sebetulnya peran mazhab tidak terlalu na, pak begitu jelas, mazhab fikih mana yang paling berpengaruh terhadap pandangan-pandangan umat Islam Indonesia dalam menjelaskan tentang zakat.[14]

Tidak terlalu Nampak pula komunikasi antar Lembaga fatwa dalam ormas, baik yang fatwanya tentangsutau problematika tentang suatu maslaha memiliki kesamaan antara satu ormas dengan ormas yang lian, meupun yang memiliki perbedaa. Jika melihat secara seksama akan terlihta jelas dalam segi prkatik sehari.hari. fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh MUI sendiriri terlalu pendke tang kadang tidak elaboratif, hal ini tentunya memberi kebingunan kepada masyarakat dan masih belum bisa untuk dijadikan rujukan dalam melaksanaan pengelolaan zakat dan pelaksanaan zakat secara sistematis. Maka kemudian pertanyaan yang muncul kemudian, untuk siapa sebetulnya zakat ini diberikan? Ataukah fatwa ini hanya untuk memenuhi kebutuhan dari organisasis tersebut atau untuk umat? Jikalau untuk umat kenapa kemudian pemahaman tentang fikih selalu saja bersifat domestic. Atau kah mungkin pluralism

13 Majelis Ulama Indonesia, Ftawa MUI, 209-210.; Badan Amil Zakat Nasinal Fikih Zakat Kontemporer Indonesia, 293-295.

14 Zulkifki, Wan, Pengaruh azhab Syafi'i dalam Fatwa Zakat Terengganu, Islamiyyat 36, 2: (2014), 67-79

fatwa filantropi Islam dapay memperkuat Gerakan zakat di Indonesia? atau hanya akan memberikan kegamanagan bagi masyarakat dalam menunaikan kewajiban mereka.

Sebetulnya harapan untuk dapat menyatukan perspektif dan narasi besar tentang filantropi Islam pada MUI yang bisa mewakili pandangan-pandangan umum tenganzakay bagi kaum muslim di Indonesia. namun faktanya tidak dengan demikian, MUI yang selama ini dianggap sebagai representasi dari ulama di Indonesia nyatanya ada keberpihakan MUI terhadap suatu lembagai ormas Islam terhadap penentuan fatwa. Sebagaimana yang dijabarkan sebelumnya bahwa fatw asebetulnya dibuat untuk menjawab persoalan masyarakat. artinya sifat fatwa lebih instan dan tidak paradigmatic. Fatwa yangd di keluarkan tidak serta merta menunjukkan cara pandangan keagamaan, sosial, ekonomi dan holistic dari Lembaga fatwa dalam membangun fondasi keagamaan bagi arsitektur filantropi Islam di Indonesia. kemudian yang menjadi gelisah penulis adalah mungkinkah revolusi fatwa filantropi Islam dapat tersaji di kemudian hari? Apakah kemudain fatwa-fatwa filantropi Islam ini dapat berkembang dari waktu ke waktu? Apakah fatwa yang lahir menjadikan Gerakan filantropi Islam menjadi lebih kuat, kebih baik, dan lebih maju secara subtantif dalam memberikan kemudan ataupun memberikan dampak yang lebih besar bagi masyarakat? apakah kemudian di dalam konteks keindonesiaan saat ini, fatwa-fatwa saat ini menjadi gagasan besar yang baru, atu bahkan berubah karakternya secara cepar dan mengganti fatwa-fatwa lama?

Bila melihat secara komprehensif mengenai fatwa-fatwa yang ada di Indoensia dari waktu ke waktu tentunya nantinya akan terjadi suatu revolusi fatwa zakat etrsebut, emlihat bahwa ada sosok tertentu yang mamiliki ketajaman merefleksikan persoalan dan memproyeksikan solusinya. Dalam kajian filantropi Islam fatwa-fatwa pemikiran keagamaan di rumuskan oleh intelktua;, ulama dan aktivis kegamaan sanga mungkin untuk mempu menerobos dimesi sempit fikih yang selam ini xukup ketat mebatasi atayh inovasi filantropi Islam. Selain itu memang pandangan dari para ulama kita banyak yang berbeda begitu pula dari ormas-ormas yang memiliki metode yang berbeda pula. Walaupun demikian metode yang digunakan berbeda dan membawahi banyak sekali simpatisasannya. Faktanya bahwa ormas-ormasi Islam ini yang sebetulnya meiliki potensi untuk mengoptimalkan Gerakan zakat, memperbear penghimpunannya, dan memanfaatkan dana-dana zakatnya, belum dapat menyertai Gerakan zakat, memperbesar penghimpunan, dan memanfaatkan dana zakatya, belum dapat menyertai Gerakan mereka dengan sebuha kajian dan sajian fikih komprehensif tentang zakat di masing-maisng organisasi, kecuali hanya panduan-panduang kecul tentang zara praktik berzakar. Begitu pula dalam menggunakan metode mengambil hukum Islam yang digunakan,

egitu sangat terbatas. Oleh sebab itu proyeksi dan imajinasi ormas Islam besar tentang zakat, impleemmtasinya, kontekstualisasinya, dan masa depannya perku dirumuskan secara lebih serius, mendalam, sistematis dan komprehesif. Setidaknya penting bagi ormas-ormas ilsalm memiliki peta jalan zakat masing-masing meskipun tidak bisa untuk melaksanakan duduk bersama. Yang kemudain memberikan jalan fatwa yang berbeda akan seperti apa nantinya coak zakat di masa depan dan abgaimana pula ormas-ormas ini memberikan kontribusinya dalam penguatan fikih zakat di Indonesia.

Kesimpulan

Fatwa-fatwa zakat yang dikeluarkan saat ini sering kali inkosistensi karena adanay keberpihakan fatwa-fatwa tersbeut terhadap ormas atau pun ulama. Fatwa yang seharusnya dijadiakn pertunjuk atau pendoman dalam pelaksanaan zakat untuk semua muslim akan tetapi saat ini bersifat domestic hanya di berikan kepada golonga-golongan tertentu. Faktor ini diakibatkan oleh pandangan fikih yang sempit berakibat kepada fatwa yang tidak sesuai dengan perobelamtaika masyarakat saat ini, dan juga pandangan ulama dan ormas yang saling bertolak belakang. Untuk itu perlunya konsepsi zakat secara peta jalan agar fatwa yang akan diberikan pada masa yang akan datang sesuai dengan problemtika yang ada di masyarakat.

Daftar Pustaka

Latief, Hilman, *Fatwa-Fatwa Filantropi Islam di Indoensia* (*Anotasi, Komparasi, dan Kompilasi*), UMY Press, 2009.

Subhan Muhammad, *Zakat dalam Sejarah Umat Pra Kenabian Muhammad*, Al-Ihkan: Jurnal Hukum dan Pranata Sosial, Vol. 8 No. 1 (2014).

Karel A. Sterbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia abda ke-19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984).

Salim, Arskal. *Challenging the Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia*. Honolulu: Universitas Hawai'i Press, 2008).

Shihab, Alwi. *Islam Pertama dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia* (Bandung: Mizal 2001). Yogyakarta : Gading Publishing, 2010)

Utriza Ayang, *Sejarah Hukum Islam Nusantra abda XIV-XIX M* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2016)

Laffan F. Micheal, *Islamic Natiohood and Colonial Indonesia: The Umma Below The Winds* (New York & London, Reutledge, 2002.

Zakirman, Al-Fakhr.i. *Metodologi, Fatwa Majelis Ulama Indonesia.* Al-Hikmah: Jurnal Dakwah 2016.

Kaptein N.J.G., *Muhimmat al-nafis*, 145, 160, 165, dan 169, 177.

Majlis Tarjih, Tanya Jawab Agama Jilid 1.

Pengurus Besar Nadhalatul Ulama, Bashtsul Masa'il dan Instinbat Hukum.

Badan Amil Zakat Basional, Fikih Zakat Kontemporer Indonesia.

Majelis Ulama Indonesia, Ftawa MUI, 209-210.; Badan Amil Zakat Nasinal Fikih Zakat Kontemporer Indonesia.

Zulkifki, Wan, Pengaruh azhab Syafi'i dalam Fatwa Zakat Terengganu, Islamiyyat 36, 2: (2014).

IJTIHAD *TATHBÎQY* (STUDI ANALISIS TERHADAP KEBIJAKAN STATUS PEMBATASAN SOSIAL BERSKALA BESAR (PSBB) DAN PEMBERLAKUAN PEMBATASAN KEGIATAN MASYARAKAT (PPKM) DARURAT BERDASARKAN FATWA MUI NO. 14 TAHUN 2020 TENTANG PENYELENGGARAAN IBADAH DALAM SITUSI TERJADI WABAH COVID-19)

Dr. H. Azi Ahmad Tadjudin, M.Ag
(*Ketua Komisi Fatwa MUI Kabupaten Purwakarta Jawa Barat*)

A. Pendahuluan

Salah satu bukti kesempurnaan Hukum Islam adalah dinamis akomodatif terhadap perubahan sosial dan masyarakat.[1] Bukti nyata yang sampai hari ini dapat kita saksikan yaitu adanya berbagai kitab fikih klasik yang dapat kita baca dan kita pelajari, sekaligus menjadi yurisprudensi bagi para hakim di Pengadilan Agama.[2] Keberadaan kitab-kitab fikih karya para ulama ini membuktikan bahwa Hukum Islam selalu hadir dalam menjawab beragam persoalan yang dihadapi oleh umat dalam setiap generasi. Kompleksitas permasalah yang

1 Deddy Ismatullah, *Sejarah Sosial Hukum Islam,* (Bandung : Tsabita, 2008), hlm. Ke. 46-47. Abdul Wahab Khallaf, *Khulâshah Târîkh al-Tasyri' al-Islâmy,* (t.tp : t.p, 1971), cet. 9. Khudlory Beyk, *Târikh Tasyri' al-Islâmy,* (Indonesia : Dar al-Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, 1981), cet. ke-7, hlm. 17. Para ahli sejarah hukum Islam memberikan istilah bagi kesempurnaan hukum Islam dengan ungkapan "*Shâlih*[*un*] *likulli makân wa al-zamân.*

2 Bustanul Arifin, *Pelembagaan Hukum Islam di Indonesia: Akar Sejarah, Hambatan dan Prospeknya,* (Jakarta : Gema Insani Press, 1996), cet. ke-1, hlm. 59. Kitab-kitab fikih klasik menjadi salah satu jalur dalam pengumpulan data bagi proses penyusunan tiga kitab hukum Kompilasi Hukum Islam di Indonesia. Dalam tekhnis penyusunannya, Mahkamah Agung membuat kontrak kerja dengan tujuh Institut Agama Islam Negeri (IAIN), khususnya Fakultas Syariah se-Indonesia. Salah satu lembaga yang mendapatkan tender proyek pembahasan Kompilasi Hukum Islam yaitu IAIN Syasrif Hidayatullah Jakarta dengan membahas kitab-kitab: (1) *I'ânah al-Thâlibîn* (2) *Tuḥfah* (3) *Targhîb al-Musytaq* (4) *al-Fiqh 'ala Madzâhib al-Arba'ah* (5) *Syamsuri fi al-Fara'idh* (6) *al-Wajîz*.

senantiasa hadir menyelimuti kehidupan kaum muslimin, dapat diselesaikan oleh Hukum Islam. Itulah prestasi gemilang hasil ijtihad para ulama yang selalu tanggap dan kritis menyikapi berbagai persoalan-persoalan hukum yang secara tegas belum terdapat dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Disanalah maka, ijtihad berperan secara signifikan menjadi senjata yang paling ampuh untuk menjawab permasalahan hukum yang dihadapi oleh umat Islam.

Ijtihad dalam Islam merupakan suatu metode untuk menggali hukum-hukum yang terkandung dalam Al-Quran dan Sunnah atas berbagai persoalan yang muncul, selain itu juga ia sekaligus menjadi salah satu sumber Hukum Islam yang terus menerus secara estafet diwariskan dari satu generasi kepada generasi berikutnya[3]. Lihat saja misalnya, pada generasi Islam pertama, yaitu generasi Rasulullah saw. dinamika ijtihad sudah mulai diperkenalkan kepada para sahabat dalam suatu kasus yang belum terdapat ketentuan hukumnya secara pasti atau pada satu masalah yang ditanyakan oleh para sahabat kepada Rasulullah saw. Dalam beberapa kasus tertentu Rasulullah saw. berijtihad walaupun pada akhirnya setiap ijtihadnya dibimbing oleh wahyu dan menjadi tasyri' yang harus dijadikan pedoman sebagai sumber hukum dalam Islam.[4]

Dinamika perkembangan ijtihad dalam sejarah hukum Islam pada akhirnya mencapai titik puncak yaitu pada masa pemerintahan Daulah Abbasiyah.[5] Masa ini dalam sejarah hukum Islam dikenal dengan masa kodifikasi (*tadwîn*) atau masa kejayaan fikih Islam (*`ahd al-dzahaby*). Fikih yang merupakan hasil ijtihad pada waktu itu telah menjadi primadona bagi para ulama,

---

3 Ada dua sudut pandang dalam memahami ijtihad, sudut pandang pertama apabila ditinjau dari segi metode, ijtihad sebagai proses untuk menggali hukum Islam. Sedangkan sudut pandang yang kedua adalah ditinjau dari segi 'hasil' ijtihad ia sebagai sumber hukum. Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam,* (Bandung : Rosdakarya, 2003), cet. ke-3, hlm. 33.

4 *Ibid*., hlm. 30-31. Terjadi perbedaan pendapat diantara para ulama tentang keberadaan ijtihad Nabi Muhammad saw terhadap sesuatu yang tidak ada ketentuan nash dari Allah swt. Secara umum pluralitas pemikiran mereka terbagi menjadi tiga. Pertama, kelompok ulama yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad tidak berijtihad terhadap ketentuan yang tidak ada nashnya, sebab segala perkataan, perbuatan dan ketetapannya adalah sunnah. Pendapat ini dikemukakan oleh sebagian ulama Asy'ariyah dan kebanyakan ulama Mu'tazilah. Pendapat kedua disampaikan oleh sebagian sahabat Al-Syafi'i, Al-Qadli Abd Jabbar dan Abu Hasan al-BasHR.i. Mereka menyatakan bahwa Nabi Muhammad saw melakukan ijtihad dalam berperang, tetapi tidak berijtihad dalam wilayah hukum. Sedangkan pendapat ketiga menyatakan bahwa Nabi Muhammada saw berijtihad terhadap permasalahan yang tidak ada ketentuan nashnya. Pendapat ini dikemukakan oleh Abu Yusuf al-Hanafi dan Al-Syafi'i. Mun'im A Sirri, *Sejarah Fikih Islam Sebuah Pengantar,* (Surabaya : Risalah Gusti, 1995), hlm. 28-29.

5 Muhammad Abu Zahrah menyebutkan bahwa permulaan masa ini terjadi pada awal abad ke-2 Hijriyah dan berakhir pada pertengahan abad ke-4 Hijriyah. Sedangkan Jaih Mubarok menyebutkan bahwa masa keemasan fikih ini berlangsung kurang lebih selama lima abad, yaitu sejak tahun 750-1258 M. Mun'in A Sirri menyebut masa ini dengan istilah "fikih dalam era keemasan".

karena secara politis pintu ijtihad terbuka secara lebar dan seorang mujtahid mendapatkan penghargaan yang terhormat dari khalifah pada masa itu.[6]

Dinamika sejarah terus berulang seiring dengan perubahan dan perkembangan zaman, terlebih pada abad modern sekarang ini, ijtihad akan selalu menjadi metode bagi para ulama untuk menjawab segala problematika yang tengah dihadapi umat Islam. Itulah salah satu bukti bahwa hukum Islam selalu hadir untuk mengakomodasi persoalan umat, sehingga dengan ijtihad hukum Islam akan senantiasa hidup (*survive*) menjawab segala persoalan yang akan terus berubah selama kehidupan dunia ini ada.

Menurut Al-Ghazali ijtihad adalah upaya maksimal seorang mujtahid dalam mendapatkan pengetahuan tentang hukum-hukum syara'. Selanjutnya, Al-Amidi mendefinisikan ijtihad dengan "mencurahkan segala kemampuan dalam mencari hukum syara' yang bersifat *zhanni*, sehingga dirinya merasa tidak mampu lagi mengupayakan lebih dari itu".[7]

Dari kedua definisi di atas dan pendapat para ulama ushul lainnya, ada beberapa kata kunci yang menjadi esensi ijtihad; *pertama*, yaitu upaya maksimal (*istifrâgh al-wus`iy*) seorang mujtahid untuk mendapat hukum syara'. Upaya tersebut menurut istilah ahli ushul (*ushuliyyûn*) sering disebut dengan *istinbâth al-ahkâm*. Ada dua sasaran yang hendak dicapai oleh para ulama dalam berijtihad, *pertama* adalah upaya maksimal untuk menghasilkan hukum-hukum yang bersifat praktis (*al-ahkâm al-syar'yyah al-`amaliyyah*) atau biasa dikenal dengan fikih; dan *kedua*, adalah dalil-dalil yang bersifat *zhanni*.[8]

---

6 Muhamaad Abu Zahrah menuliskan ada empat faktor penyebab lahirnya masa kejayaan fikih. (1) membentangnya kekuasaan Daulah Islam. Sejarah mencatat, wilayah Daulah Islamiyah terbentang dari Timur sampai Barat, dari China sampai Andalusia di Spanyol. (2) *Rijal al-Tasyri'* pada waktu itu mendapatkan kemudahan dengan mendapatkan warisan intelektual dari generasi sebelumnya, yaitu berupa kodifikasi Al-Qur'an, Sunnah dan fatwa-fatwa sahabat. (3) Kaum Muslimin memiliki kesadaran *I'tiqâdi* (*truts of interest*) bahwa segala aktivitas dalam semua aspek kehidupan harus sesuai dengan hukum Islam (al-*Taqayyud bi al-Ahkâm al-Syar'iyyah*). (4) Munculnya generasi ulama yang memiliki intelektual gemilang dan didukung oleh sebuah lingkungan dan sistem yang baik. Sehingga mereka berlomba-lomba menghasilkan karya fikih yang merupakan hasil ijtihad. Hal ini terbukti bahwa masa itu telah melahirkan empat Imam Madzhab dalam fikih yang masih dikenal sampai hari ini, yaitu Abu Hanifah (w. 150 H), Malik bin Anas, Al-Syafi'i (w. 204 H) dan Ahmad bin Hanbal.

7 Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mustashfa Min 'Ilm al-Ushûl*, (t.p : t. tp, t.th), hlm. 362. Abdul Azis Dahlan, et. al., *Ensiklopedi Hukum Islam,* (Jakarta : PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2003), cet. ke-6, jld. 2, hlm. 669.

8 *Ibid*. Ijtihad ulama dalam menghasilkan hukum yang bersifat praktis salah satu caranya adalah menggunakan pendekatan terhadap kaidah-kaidah lughawiyah yang diturunkan dari dalil juz'i menjadi hukum juz'i. seperti contoh, dalil juz'i-nya adalah

أَقِيْمُوا الصَّلاَةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ

Menurut kaidah bahasa bahwa kalimat "*aqîmû*" adalah bentuk perintah (*fiil Amar*). Menurut kaidah ushul "hukum asal perintah itu menunjukkan wajib", maka dari kaidah ushuliyah

Namun, selain definisi ijtihad yang telah disepakati oleh para ulama di atas, ada sebagian ulama yang mencoba untuk mendefinisikan ijtihad tidak sebatas pada penggalian terhadap hukum-hukum *syara'*; akan tetapi objek ijtihad juga menyentuh pada bagaimana hukum itu diterapkan. Ijtihad dalam tataran aplikatif lebih dikenal dengan istilah *Ijtihâd Tathbîqy*. Diantara ulama yang memunculkan istilah *Ijtihâd Tathbîqy* adalah Abu Ishaq al-Syatibi, selanjutnya diikuti pula oleh ulama-ulama lainnya diantaranya adalah Muhammad Abu Zahrah dan Sulaiman al-Asyqar.[9]

Ada perbedaan antara konsep ijtihad yang telah disepakati oleh jumhur ulama, dengan pendapat Abu Zahrah dan Al-Syatibi dalam memahami konsep *Ijtihâd Tathbîqy*. Menurut jumhur ulama istilah *tathbîqy* itu hanya terjadi pada hasil ijtihad, artinya *tathbîq al-ahkâm* ini pada prinsipnya adalah menerapkan hukum hasil ijtihad. Sedangkan Abu Ishaq al-Syatibi memahami bahwa *ijtihad fî tathbîq al-ahkâm* adalah suatu model ijtihad dalam menerapkan hukum yang ada terhadap kasus yang dihadapi oleh seorang mujtahid.[10]

Yang menarik dari konsep *Ijtihâd Tathbîqy* menurut Al-Syatibi adalah model ijtihad seperti ini adalah ijtihad yang selalu ada dalam perkembangan zaman dan tidak akan terputus sebelum dunia berakhir. Inilah ijtihad yang sangat dibutuhkan dewasa ini untuk menjawab beberapa persoalan hukum yang tengah dihadapi masyarakat modern yang memiliki segudang permasalahan baru yang belum pernah terjadi pada generasi sebelumnya.[11]

Ijtihâd Tathbîqy adalah ijtihad yang dilakukan dalam upaya untuk menerapkan hukum yang digali dari nash (Al-Quran dan Hadits Rasulullah saw) ke

---

itu menghasilkan hukum juz'i yang bersifat amaly (fikih) berarti "*wujûbu iqâmah al-shalâh*" (mendirikan shalat itu wajib hukumnya) Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh,* (t.tp : t.p, 1978), hlm. 13. Sedangkan contoh ijtihad yang berkaitan dengan dalil yang bersifat *zhanny* adalah pertentangan antara Abu Hanifah dan Malik ketika menafsirkan lafazh "*quru'*" dalam ayat yang berbicara tentang masa iddah seorang wanita yang dithalaq oleh suaminya. Menurut Abu Hanifah, makna "*quru'*" adalah *al-haidl*; sedangkan menurut Malik adalah *al-thuHR.* Juhaya S Praja "Dinamika Pemikiran Hukum Islam" dalam Jaih Mubarok., *op. cit*., hlm. viii. Dari kedua pendapat di atas, Ali Al-Shabuni menguatkan pendapat yang disampaikan oleh Abu Hanifah berdasarkan kekuatan argumentasi dalil yang dipakai. Muhammad Ali Al-Shabuni, *Rawâ'i al-Bayân Fî Tafsîr Ayât al-Ahkam Min al-Qur'an,* (Jakarta : Dar al-Kutub al-Islalmiyyah, 2001), h. 258.

9 Menurut Abu Ishaq al-Syatibi, ijtihad adalah:
الإجتهاد هو إستفراغ الجهد وبذل غاية الوسع : إما فى درك الأحكام الشرعية وإما فى تطبيقها
"ijtihad adalah mencurahkan segala kemampuan baik dalam mendapatkan hukum syara' ; ataupun dalam menerapkannya". Muhammad Abu Ishaq al-Syatiby, *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarîah,* (Libnan:Dar al-Ma'rifah, t.th), juz 2, hlm. 463. Muhammad Abu Zahrah, Ushul al-Fiqh (Kairo : Dar al-Fikr al-Araby, t.th), hlm. 300. Sulayman al-Asyqar, *Al-Wadlîh fî Ushûl al-Fiqh,* (Kuwait : Dar al-Salafiyyah, t.th), hlm. 204.

10 Abdul Azis Dahlan., *op. cit*., hlm. 671.

11 Al-Syatiby., *loc. cit.*

objek hukum. Ruang lingkup *Ijtihâd Tathbîqy* adalah penerapan hukum yang terdapat di dalam al-Quran dan Sunnah Rasul saw terhadap peristiwa, kejadian atau masalah yang muncul ditengah-tengah masyarakat. *Ijtihâd Tathbîqy* ini berkaitan erat dengan metode *Tahqîq al-Manâth*.[12]

Al-Syatibi memberikan contoh aplikatif bagaimana proses *Ijtihâd Tathbîqy* terjadi. Dalam Al-Quran surat Al-Thalaq : 2

"...dan persaksikanlah dua orang saksi yang adil."

Kata "adil" dalam ayat tersebut membutuhkan satu penjelasan yang konkrit ketika akan diterapkan pada aspek-aspek yang bersifat juz'i (*spesifik*). Hal ini terjadi, karena ulama hanya mendefinisikan adil dalam tataran konsep yang ideal, sehingga hal-hal yang bersifat praktis dikembalikan kepada para mujtahid dalam menerapkannya sesuai dengan kondisi dan fakta yang terjadi.[13]

Selain itu, Jaih Mubarok menjelaskan bahwa *Ijtihâd Tathbîqy* terjadi ketika ada kejadian yang tidak diakomodasi secara langsung dalam Al-Quran. Contoh kasus seperti hukum iddah wanita hamil yang ditinggal wafat oleh suaminya. Dalam menjawab kasus demikian, apakah menggunakan dalil iddah wafat (QS Al-Baqarah [2]: 234) atau iddah hamil (QS Al-Thalaq [65]: 4). Menurut Ali bin Abi Thalib dan Ibnu Abbas, iddah wanita yang sedang hamil ditinggal wafat oleh suaminya adalah iddah yang terpanjang diantara kedua iddah tersebut. Sedangkan menurut Ibnu Mas'ud, iddah yang berlaku adalah iddah hamil. Alasannya adalah ayat iddah hamil diturunkan setelah ayat iddah wafat, jadi ia ber-i*stinbath* menggunakan konsep *nasakh*.[14]

Contoh lain misalnya, fatwa Yahya Ibn Yahya al-Laitsi ketika menjatuhkan sanksi kafarat terhadap Gubernur Andalusia 'Abd al-Rahman Ibn al-Hakam yang berjimak dengan istrinya pada siang hari di bulan Ramadhan. Menurut Yahya sanksi paling tepat bagi seorang gubernur adalah berpuasa selama dua bulan berturut-turut, walaupun secara nash seharusnya sanksi tersebut dilakukan setelah melaksanakan sanksi yang pertama yaitu memberi makan 60 fakir miskin. *Istinbath* demikian berdasarkan pendapat jumhur ulama, karena mereka menafsirkan urutan sanksi Hadits di atas menunjukkan urutan (*al-tartîb*). Pendapat jumhur diabaikan oleh Yahya, mengingat sanksi tersebut dianggap terlalu ringan bagi seorang Gubernur dan demi kemaslahatan. Alasannya adalah urutan sanksi dalam Hadits di atas secara redaksi bahasa bukan urutan (*al-tartîb*), akan tetapi ia adalah pilihan (*al-takhyîr*) berdasarkan pendapat Malik, sehingga dalam tataran penerapannya adalah wilayah ijtihadiyah. Akibatnya adalah Pendapat Yahya tersebut dianggap sebagai *maslahat mulghah* dan

12 Abdul Azis Dahlan., *op. cit*., hlm. 377

13 Al-Syatiby, *op. cit*., hlm. 464.

14 *op. cit*., hlm. 42.

tidak dipakai oleh ulama setelahnya.[15]

Ijtihad tathbiqy yang terkait dengan metode *tahqiq al-manath*, merupakan upaya para ulama dalam menerapkan dalil terhadap realitas masalah-masalah kontemporer kehidupan manusia. Hal ini menjadi satu keniscayaan bagi keberadaan sumber primer hukum Islam yaitu Al-Qur'an dan Hadits dalam mengakomodasi sekaligus menyelesaikan berbagai persoalan hukum yang dihadapi oleh nash tersebut. Hukum Islam sebagai rahmat bagi umat manusia akan betul-betul dapat dirasakan oleh pemeluknya apabila ia dapat menjawab berbagai persoalan hukum yang sedang dihadapi oleh pemeluknya, sehingga umat Islam merasa nyaman dan tentram bahwa segala aktivitasnya itu sesuai dengan hukum-hukum agama.

Sebagai satu ajaran Ilahi, hukum Islam pasti mampu menyelesaikan berbagai persoalan yang tengah dihadapi oleh umat Islam, karena sudah diyakini bahwa Allah tidak meninggalkan suatu masalahpun yang tidak dapat dihukumi berdasarkan Al-Qur'an. Sebagaimana firman Allah dalam Surat Al-An'am 38

> *"...tidak ada sesuatu pun yang Kami luputkan di dalam kitab, kemudian kenapa Tuhan mereka dikumpulkan."*

Salah satu produk hukum Islam yang digali oleh para ulama adalah fatwa. Fatwa merupakan jawaban atas suatu kasus hukum yang ditanyakan kepada ahli hukum tentang masalah baru yang sedang dihadapi umat dan belum terdapat secara jelas status hukumnya. Fatwa ini merupakan bagian dari produk pemikiran ijtihad yang menjadi solusi sebagai jawaban atas masalah-masalah kontemporer yang ditanyakan oleh umat.[16]

Salah satu lembaga yang menangani bidang fatwa hukum di Indonesia adalah Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia. Komisi Fatwa ini berada di bawah naungan Majelis Ulama Indonesia. Komisi Fatwa bertugas memberikan fatwa kepada masyarakat Indonesia atas satu masalah yang ditanyakan oleh individu atau kelompok tentang status hukum perbuatan tertentu.

Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Ibadah Dalam Situsi Terjadi Wabah Covid-19 dan fatwa lainnya dalam menyikapi situasi pandemi, merupakan hasil ijtihad kolektif para ulama dalam menjawab permasalahan hukum yang diajukan oleh mustafti (peminta fatwa) dalam menghadapi wabah Virus Corona. Fatwa itu menjelaskan tentang cara penerapan hukum dalam kondisi dan keadaan yang tidak normal. Artinya fatwa itu merupakan kaidah bagaimana hukum itu dilaksanakan dalam situ-

15 Jaih Mubarok, *Metodologi Ijtihad Hukum Islam,* (Yogyakarta : UII Press, 2002), hlm. 162-163.

16 Jaih Mubarok, *Hukum Islam; Konsep, Pembaharuan dan Teori Penegakan,* (Bandung : Benang Merah Press, 2006), h. 108. M. Atho Mudzar (Guru Besar Hukum Islam), seperti yang dikutip oleh Jaih Mubarok, memperkenalkan empat produk pemikiran hukum Islam yaitu, (1) fikih, (2) keputusan Pengadilan Agama, (3) Peraturan Perundang-undangan, (4) fatwa-fatwa ulama.

asi dan kondisi yang mengikutinya. Jadi Fatwa MUI secara formil dan materil sudah tepat dan benar. Jika fatwa itu menimbulkan gaduh di tengah-tengah masyarakat, maka yang salah bukan fatwanya, tetapi cara pandangnya, karena fatwa dihukumi oleh situasi bukan sebaliknya, fatwa yang menghukumi situasi dan kondisi. Pro kontra terhadap fatwa semestinya tidak terjadi jika umat Islam memagang teguh prinsip dalam fiqih yaitu, sepakat dalam perbedaan.

B. Ijtihad Tathbiqy (*Tahqîq al-Manâth*)

Muhammad Abu Ishaq al-Syatiby menjelaskan bahwa ijtihad adalah :

الإجتهاد هو استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع : إما فى درك الأحكام الشرعية, وإما فى تطبيقها.

"Ijtihad adalah mencurahkan segala kesungguhan dan usaha (*dalam rangka*) *untuk mendapatkan hukum-hukum syara' dan mengimplementasikannya."*

Selanjutnya Al-Syatiby membagi ijtihad menjadi dua bagian. Pertama adalah ijtihad yang tidak akan pernah terputus selama manusia dan kehidupan dunia ini ada. Kedua, ijtihad yang kemungkinan akan terputus sebelum kehidupan dunia berakhir.[17]

Ijtihad bagian pertama adalah ijtihad yang berkaitan dengan *tahqiq al-manath*. *Tahqiq al-manath* adalah:

ان يثبت الحكم بمدركه الشرعي, لكن يبقى النظر في تعيين محله.

"Penetapan suatu hukum (*terhadap satu kasus*) *berdasarkan hukum syara'; tetapi dalam tataran impelementasinya masih membutuhkan pemikiran untuk menetapkannya."*

Syatiby menambahkan definisi *Tahqiq al-Manath* yang ia kutip dari kitab al-Minhaj yaitu:

تحقيق المناط هو تحقيق العلة المتفق عليها فى الفرع, اقامة الدليل على وجودها فيه

"tahqiq manath adalah, penerapan illat hukum yang telah disepakati oleh para ulama terhadap masalah cabang, karena adanya kesamaan illat dalam dalil tersebut."

Menurut Abdul Wahab Khallaf, *tahqiq al-manath* adalah:

وأما تحقيق المناط فهو النظر في تحقق العلة التي ثبت بالنص او بالإجماع او بأي مسلك

17 Al-Syatiby, *loc. cit.*

في جزئية او واقعة غير التي ورد فيها النص.

"tahqiq al-manath adalah cara untuk membuktikan kaitan hukum berdasarkan illat yang telah ditetapkan di dalam nash berdasarkan ijma', kejadian hukum atau cara lain (yang disepakati oleh ulama) terhadap masalah yang belum mendapatkan kepastian hukum berdasarkan nash." [18]

Menurut Abu Zahrah, *tahqiq al-manath* adalah :

تطبيق العلل الفقهية التي استخرجها سابقوهم فيما لم يعرض له السابقون من مسائل

"penerapan illat hukum yang telah digali oleh para ulama, terhadap kasus baru yang belum muncul sebelumnya." [19]

Menurut Sulaiman al-Asyqar *tahqiq al-manath* adalah:

تحقيق وجود مناط الحكم في الواقعة المحكوم فيها او عدم وجوده

"penerapan illat hukum (nash) terhadap peristiwa yang sedang dihadapi berdasarkan ada dan tidaknya kesamaan illat." [20]

Contoh ketika syari'at mewajibkan bagi seorang suami untuk memberikan nafkah secukupnya (sesuai dengan kemampuan) kepada istrinya. Lantas seorang hakim memutuskan kepada salah seorang suami berdasarkan kewajiban di atas dengan nominal sebesar seratus dinar, maka nilai itulah yang harus dipenuhi oleh seorang suami kepada istrinya berdasarkan *tahqiq al-manath* seorang qadhi.[21]

Berdasarkan definisi di atas, dapat difahami bahwa *tahqiq al-manath* adalah 'ijtihad' yang tidak memerlukan ilmu mengenai *maqashid al-Syari'ah*, sebagaimana juga tidak membutuhkan mengenai ilmu yang berkaitan dengan bahasa Arab. Hal itu terjadi karena dalam ijtihad *tahqiq al-manath* hanya untuk mengetahui objek kasus seperti apa adanya. Sehingga dalam hal ini yang dibutuhkan hanyalah pengetahuan yang menjadi alat untuk mengetahui objek tersebut.[22]

Keharaman khamer telah diharamkan Allah SWT berdasarkan QS Al-Mai-

18 Khallaf, *op. cit*., hlm. 79.

19 Abu Zahrah, *op. cit*., hlm. 314.

20 Al-Asyqar, *op. cit*., hlm. 204.

21 *Ibid*.

22 Hafizh Abdurrahman, *Ushul Fiqih : Membangun Paradigma Berfikir Tasyri'i,* (Bogor : Al-Azhar Press, 2003), hlm. 299. Yang menarik dari tulisan Hafizh Abdurrahman menurut penulis adalah ia secara lugas menyatakan bahwa konsep *Tahqiq al-Manath* adalah bukan Ijtihad, akan tetapi ia adalah implementasi hukum pada realitasnya. Untuk membuktikannya ia memberikan contoh nash Khamer sebagaimana penulis kutip di atas.

dah [5]: 90

يايها الذين ءامنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون

"Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (*minuman*) *khamar, berjudi,* (*berkorban untuk*) *berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah perbuatan keji termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapatkan keberuntungan."*

Dalam sebuah Hadits dinyatakan:

حرمت الخمر بعينها قليلها و كثيرها (رواه النسائي عن ابن ماجه)

"Khamer diharamkan karena zatnya; baik sedikit maupun banyak" (*HR. Al-Nasa'i dari Ibnu Majah*).

Dari kedua dalil di atas –tentang keharaman khamer—maka masalahnya adalah tinggal bagaimana seorang mujtahid meneliti dan menentukan terhadap zat yang mengandung unsur khamer atau tidak. Jadi pembuktian realitas menentukan zat A khamer dan zat B tidak, Inilah contoh *tahqiq al-manath* menurut Al-Syatiby yang dikutip oleh Hafizh Abdurrahman.[23]

Ijtihad tathbiqi tidak dapat dilepaskan dari ijtihad *istinbathi* (upaya penggalian hukum dari Al-Qur'an dan Sunnah). Langkah awal proses kerja *ijtihad tathbiqi* berangkat dari penelitian dan pengkajian (*ijtihad istinbathi*) terhadap nash Al-Qur'an dan Sunnah. Kemudian baru dilakukan penelitian dan pengkajian terhadap masalah yang muncul di masyarakat. Maka ditemukanlah suatu pemecahan masalah yang sesuai antara masalah yang ada dengan nash Al-Qur'an dan Sunnah Rasul.[24]

Ibnu Qayyim al-Jauziah menyebutkan bahwa untuk memberikan fatwa atas suatu peristiwa diperlukan dua langkah penyelesaian. *Pertama*, harus memahami kejadian atau peristiwa serta mengetahui persoalannya dan cara mengambil hakikat peristiwa atau kejadian tersebut dengan bukti-bukti yang kuat, sehingga dapat disimpulkan pengertian yang jelas mengenai kasus yang terjadi. *Kedua*, memahami hukum agama yang menyangkut peristiwa atau kasus tersebut, sehingga dapat diketahui kepastian hukumnya berdasarkan Al-Qur'an dan Sunnah.[25]

Dalam kaitannya dengan *manath al-hukm*, Al-Syatiby membagi ijtihad menjadi empat jenis :

23 *Ibid.*
24 Abdul Azis Dahlan., *op. cit.*, hlm. 377.
25 *Ibid.*, hlm. 378.

1. *Tahqiq al-Manath al-'Amm*, yaitu verifikasi umum terhadap dasar aturan-aturan syariat.
2. *Tahqiq al-Manath al-Khashsh*, yaitu jenis ijtihad yang lebih khusus dari yang pertama, dan untuk ijtihad ini seorang mujtahid lebih bersandar pada ketakwaan dan hikmah.
3. *Tanqih al-Manath* (penyempurnaan berdasarkan aturan), yaitu ijtihad ini menyangkut kasus-kasus dimana kualifikasi yang layak disebutkan dalam nash suatu aturan, tapi dalam kaitan masalah lain, tugas memisahkan dan menyempurnakan kualifikasi ini dilakukan dengan ijtihad.
4. *TakHR.ij al-Manath* (deduksi dasar-dasar aturan), yaitu ijtihad yang merujuk pada suatu aturan dimana manath tidak disebutkan dan manath dihasilkan melalui proses penyimpulan secara deduktif.[26]

Dari pembagian ijtihad yang dikemukakan oleh Al-Syatiby di atas, untuk melihat model-model penerapan secara aplikatif, maka Abdul Aziz Muhammad Azzam memberikan contoh sebagai berikut :

1. Ayat Al-Qur'an :

   Dalam QS. Al-Anfal [8] : 65, Allah SWT menjelaskan tentang kondisi ideal pasukan kaum muslimin dalam berperang melawan musuh yaitu 1 : 2, yaitu jika jumlah pasukan musuh ada dua ratus orang, maka kaum muslimin harus seratus orang. Akan tetapi kondisi ideal tersebut tidak menjadi kewajiban yang harus dilaksanakan apabila kondisi kaum muslimin dalam keadaan lemah, maka dalam kondisi demikian Allah memberikan dispensasi (*rukhshah*) dengan ayat lain yaitu QS Al-Anfal [8]: 66. Dengan demikian maka, ayat pertama dibatasi (*muqayyad*) keadaannya oleh ayat yang kedua. Inilah makna *tahqiq al-manath* berdasarkan kaidah "perubahan fatwa terjadi karena perubahan kondisi keadaan."
2. Al-Sunnah :

عن أبي هريرة : أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن المباشرة للصائم فرخص له, وأتاه آخر فسأله, فنهاه, فإذا الذى رخص له شيخ وإذا الذى نهاه شاب

"Dari Abu Hurairah : suatu ketika ada seorang laki-laki yang datang menghampiri Rasulullah dan bertanya tentang (*hukum*) *bercampur* (*bercengkerama dengan istri*) *bagi orang yang berpuasa, lalu Rasulullah membolehkannya. Pada kesempatan lain Rasulullah juga ditanya tentang hal yang sama oleh orang yang berbeda, maka ia melarangnya* (*untuk bercengkrama dengan istri*)*. Dari dua kejadian di atas, ternyata penanya pertama adalah seorang syaikh* (*kakek*)*; sedangkan penanya kedua adalah seorang pemuda."*

26 M. Khalid Masud, *Islamic Legal Philosophi. A Study of Abu Ishaq al-Syathibi's Life and Though* (terj. Ahsin Muhammad, *Filsafat Hukum Islam*, Bandung : Pustaka, 1996), hlm. 337-339.

روى أحمد فى مسنده من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص قال : كنا عند النبي صلى الله عليه وسلم فجاء شاب فقال : يا رسول الله أقبل وانا صا ئم, قال: لا, فجاء شيخ فقال : يا رسول الله, أقبل وانا صائم ؟ قال : نعم, فنظر بعضنا الى بعض فقال رسول الله صلعم : قد علمت نظر بعضكم الى بعض, إن الشيخ يملك نفسه

"Ahmad meriwayatkan dalam Musnadnya, ia menerima dari Abdullah ibn Amr ibn Ash, berkata: "kami suatu ketika bersama Rasulullah saw didatangi oleh seorang pemuda dan ia bertanya, "wahai Rasulullah! Saya mencium istri padahal saya sedang berpuasa", lalu Rasul menjawab, "tidak boleh". Kemudian datang juga kepada Rasul seorang kakek dan bertanya, "saya mencium istri padahal saya sedang berpuasa", lantas Rasul menjawab, "boleh". Maka menyaksikan dua kejadian tadi kami (*Amr bin Ash dan sahabat*) *saling memandang* (*terkejut*) *mendengar jawaban Rasulullah, lantas Rasul bersabda, "sungguh saya mengetahui apa yang sedang kalian pikirkan, itu terjadi dengan pertimbangan karena seorang kakek dapat menjaga dirinya."*

Dari kedua Hadits di atas, Rasulullah menggambarkan bahwa ia menjawab satu kasus dengan dua jawaban yang berbeda, hal ini terjadi karena Rasulullah melihat kondisi dua penanya yang berbeda kondisinya. Esensi dari jawaban Rasul tadi menurut Ibnu Abidin adalah suatu pelajaran bagi seorang mufti agar dapat mengetahui kondisi tempat dan waktu, selain itu juga agar dapat mengetahui kondisi kebiasaan yang khusus dan umum.[27]

C. Filsafat Kedaulatan dalam Hukum Islam dan Implementasinya

Secara filosofis, kedaulatan Allah swt. selaku pemegang otoritas tunggal dalam menetapkan hukum, terwujud dalam teks agama sebagai seruan tertulis yang disampaikan lewat lisan Nabi Muhammad saw. sebagai utusan resmi pembawa risalah-Nya. seruan itu termaktub baik secara langsung (al-Qur'an) atau tidak langsung (hadits).[28] Dibalik seruan-seruan itulah --baik secara tersirat maupun tersurat-- kehendak-kehendak Allah swt tersimpan dan tersampaikan kepada manusia agar dibaca, diyakini, difahami dan diamalkan. Seruan itulah menurut para ulama ushul (*ushuliyyûn*) dikenal dengan istilah hukum

27 Abdul Aziz Muhammad Azzam, *Al-Qawa'id al-Fiqhiyyah,* (Mesir : Dar el-Hadits, 2005), hlm. 214-215.

28 Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam* (Bandung). Teori kedaulatan Tuhan dalam agama bersumber pada al-Qur'an yang menyakan bahwa, *In al-Hukmu illaa Lillâh* (hukum itu hanya milik Tuhan). Teori ini dikenal dengan isitilah teori kedaulatan Tuhan dalam agama. dalam prespektif ilmu Ushul Fiqih dinyatakan bahwa pembuat hukum itu (*al-Syâri'*) Dialah Allah Subhanahu Wata'ala. Kedaulatan ini dalam tataran aplikasi dimandatkan kepada negara sebagai mandataris Allah di muka bumi untuk menjaga agama dan mengurus dunia (li hirasah al-din wa siyasah al-Dunya), begitulah peran negara menurut Imam al-Mawardi.

(*al-Hukm*). Bagi para *fuqâha* (ahli fiqih), seruan-seruan dalam al-Qur'an merupakan ayat-ayat hukum yang mengikat pada setiap ucapan, tindakan dan perbuatan manusia sebagai subjek hukum yang kelak nanti akan dipertanggungjawabkan dihadapan-Nya. seruan itu mengandung tuntutan baik berupa perintah, larangan ataupun pilihan.[29]

Karena kedaulatan hukum dalam Islam hanya milik Tuhan, maka Hukum merupakan cermin dan pancaran kehendak Tuhan kepada manusia. Jika Allah Maha sempurna, maka kesempurnaan itu terwujud dalam hukum-Nya. jika Allah Maha Adil, maka keadilan itu terwujud dalam hukum-Nya. maka Hukum Islam itu bersifat, sempurna, adil dan bijaksana. Berbeda dengan Tuhan, manusia adalah makhluk yang bersifat lemah, tidak adil, dan tidak sempurna. Atas dasar itulah, Tuhan Maha Bijaksana ketika menyampaikan titah-Nya kepada manusia, sangat memperhatikan situasi, kondisi, tempat dan keadaan. Secara umum, situasi kondisi itu terbagi menjadi dua yatu: situasi ideal atau normal (*'Azîmah*) dan situasi tidak ideal atau tidak normal (*rukhshah*). Idealitas kesempurnaan hukum itulah dikenal dengan istilah Hukum *Taklîfiy*, sedangkan aspek pelaksanaannya (realitas) dikenal dengan hukum *Wadh'iy*. artinya bahwa hukum *Wadh'îy* adalah wujud dari penjelmaan karakter manusia yang terikat oleh waktu, tempat dan keadaan yang berubah-rubah, seperti sehat, sakit, lapang, sempit, sulit, mudah, semangat, malas, itulah realitas kondisi yang selalu menyertai manusia. Atas dasar itulah, maka kehadiran hukum *Wadh'i* bagi manusia dalam menjalankan hukum Islam menunjukkan bahwa Tuhan Maha Pengasih dan Pemurah kepada hamba-hamba-Nya, sekaligus meneguhkan bahwa hukum Islam itu selalu akomodatif dalam menghukumi perubahan dan perkembangan zaman. Hal ini sesuai dengan prinsip dan falsafah hukum Islam yaitu mudah, tidak membebani, dan mashlahat.

D. Hukum Islam Menghukumi Fakta dan Mengikutinya

Setiap aturan itu memiliki syarat dan ketentuan. Dalam bahasa agama dikenal dengan kaidah *al-Hukm Yadûru ma' al-'illah wujûd*[*an*] *wa 'adam*[*an*]

29 Seruan dalam bahasa arab disebut dengan *Khithâb*. Hukum merupakan seruan Allah yang mengikat terhadap perbuatan manusia (*maḫkûm fîh*) sebagai subjek hukum (*maḫkûm alayh*) dalam bentuk Tuntutan (*iqtidhâ*) berupa perintah dan laranga maupun *wadha'* (fakta hukum). seruan-seruan itu ada yang bersifat langsung (*manshûshah*), dan tidak langsung (*mustanbathah*). Seruan yang bersifat langsung berupa *kalâmullâh*, tertulis dalam al-Qur'an yang diturunkan langsung melalui perantara Malak Jibril, lafadz dan maknanya bersumber dari Allah swt, Sedangkan hadits dinisbahkan kepada Nabi Muhammad saw, dalam bentuk ucapan, tindakan dan ketetapan. Khithab yang tidak langsung (*mustanbathah*) adalah produk hukum yang digali dari sumber langsung yaitu al-Qur'an dan Hadits. Proses penggalian hukum itu dikenal dengan *al-Ijtihâd*. Produk ijtihad sampai hari ini bisa kita saksikan langsug dalam bentuk *fiqih*, *fatwa*, *Qânun* (aturan perundang-undangan) dan putusan pengadilan (*al-Aqdhiyyah*).

artinya aturan hukum itu akan berlaku sesuai dengan syarat dan ketentuannya. Misal, shalat itu wajib hukumnya bagi seorang muslim yang telah memenuhi syarat; baik syarat wajib maupun syarat sah-nya shalat. Jika syarat dan ketentuan tersebut tidak terpenuhi, maka kewajiban itu tidak berlaku. Dalam istilah Ushul Fiqih, aturan hukum di atas dikenal dengan istilah hukum *Taklîfy*, sedangkan syarat dan ketentuannya dikenal dengan hukum *Wadh'î*. bahasa sederhananya, taklifi adalah aturan dan ketentuan yang mengikat seorang mukallaf seperti *wajib, al-Nadb* (sunnat), *Harâm*, *Karâhah* (*makrûh*), *Ibâhah* (boleh), sedangkan syarat dan ketentuan pelaksanaannya dinamakan hukum *Wadh'i*.

Hukum *Wadh'i* dalam ushul fiqih membahas kaidah tentang bagaimana hukum itu diterapkan (*tathbîq*). Misal, orang yang sakit itu dihukumi berbeda dengan orang yang sehat. Sehat dan sakit itu dinamakan kondisi dan keadaan seorang Mukallaf. Maka berdasarkan kondisi dan kedaan itulah, hukum *taklifi* berbeda dalam memperlakukannya. Contoh hukum berpuasa itu wajib bagi seorang muslimah yang memenuhi syarat, tapi sebaliknya berpuasa itu haram hukumnya bagi seorang muslimah yang sedang menstruasi (*haidh*). Ilmu ushul fiqih menyebut kondisi dan keadaan pelaksanaan hukum dengan istilah *Sabab* (penyebab), *Syarath* (ketentuan), *Mâni'* (penghalang), *Rukhshah-Azîmah* (situasi kondisi), *Shihhah-Buthlân* (sah dan batal). Hukum *Taklify* itu mengikat bagi setiap mukallaf, namun dalam tataran tekhnis penerapannya tergantung pada situasi, kondisi dan keadaan kapan dan bagaimana hukum itu diterapkan.

Para ulama *Syafiiyyah* mendefinisikan rukhshah adalah :

الحكم الثابت على خلاف الدليل لعذر

"Perbuatan hukum yang menyelisihi hukum asalnya karena udzur"

Berdasarkan definisi di atas, kata kunci *Rukhsah* ada tiga, yaitu hukum asal, ada udzur, perubahan hukum. Maka prinsip rukhsah itu menyatakan bahwa dalam setiap *rukhsah* masih terkandung azimah. Maka hubungan rukhsah dan azimah seperti dua sisi mata uang yang tak bisa dipisahkan, sehingga *udzur syari'y* menjadi illat berlakunya hukum *rukhshah*. namun yang harus diperhatikan, karena kondisi *rukhsah* itu tetap melekat pada azimah, maka kadar *rukhksah* itu dalam tataran tekhnis pelaksanaannya berjenjang dan bertingkat. Jenjang yang paling tinggi dinamakan dengan *Dharûrât* (bahaya yang mengancam jiwa), jika tidak mencapai tingkat ini, maka ia turun derajatnya menjadi *Masyaqqât* (kesulitan). Kedua model kondisi Udzur rukhsah tersebut, melahirkan implikasi hukum yang berbeda bagi pelakunya.

Karakter udzur *dharurat* ini meniscayakan adanya pertentangan dua kutub hukum yang kontradiktif seperti halal berhadapan dengan haram yang

keduanya menyisakan hanya dua pilihan hidup atau mati. Maka kaidah yang dipakai dalam menghadapi kondisi seperti ini adalah *al-Dhararu Yuzâlu* (ancaman itu wajib dimusnahkan). Dari kaidah itulah maka lahir kaidah berikutnya yaitu *al-Dharûrâtu Tubîh al-Mahdzûrât* (ancaman itu menghalalkan yang haram). Para ulama ushul mengkategorikan tingkat *Dharurat* kedalam *rukhshah wajib*, karena tidak ada pilihan hukum lain yang diambil kecuali mengambil yang haram demi menyelamatkan jiwa sesuai dengan kadar kebutuhannya. Selanjutnya lahir kaidah berikutnya yang menyatakan bahwa *al-Dharûrâtu tuqaddaru biqadarihâ* (mengambil darurat harus proporsional).

Turun satu tingkat di bawah *udzur dharurat*, yaitu *Masyaqqat*. Kaidah yang digunakan menghadapi situasi ini adalah *al-Masyaqqatu Tajlib al-Taysir* (dibalik kesulitan itu terdapat kemudahan). Maka kaidah turunan selanjutnya menyatakan, *Idza Dhâqa al-amru Ittasa'a, wa Idza Ittasa'a al-Amru Dhâqa* (jika menghadapi kondisi sulit, maka harus dipermudah; namun sebaliknya tidak boleh mempersulit yang mudah). Para ulama ushul mebagi keadaan udzur Masyaqqat ke dalam tiga kategori, yaitu: (1) *Rukhsah sunnat*, (2) *Mubah* dan (3) *Khilâf al-ûlâ*. Contoh rukhsah pertama seperti seorang musafir melaksanakan shalat Dzuhur dengan qashar yaitu dua rakaat. Mengambil rukhsah sunnah ini menurut Umar Bin Khathab adalah sedekah, berdasarkan sabda nabi, *"Rukhsah Sunnat merupakan bentuk Sedekah dari Allah kepada kalian, maka terimalah sedekah itu."*

Rukhsah kedua dalam udzur Masyaqqat adalah mubah. Ia diambil karena adanya kebutuhan yang menuntut itu. Seperti contoh jual beli salam menggunakan transaksi online seperti *go food*, *dropship* dan lainnya yang marak terjadi hari ini. Udzur Rukhsah ketiga yaitu *Khilâf al-Ûla* (meninggalkan keutamaan karena kebutuhan). Seperti seorang musafir memilih tidak berpuasa karena illat safar sekalipun ia tidak merasakan Masyaqqat dalam perjalanannya. Musafir mengambil pilihan itu, karena perintah puasa hanya bersifat anjuran baginya dan tidak ada larangan yang tegas, berdasarkan dalil *wa an tashûmû khair*[*an*] *lakum* (berpuasa lebih baik bagi kalian).

E. *Tahqîq al-Manâth* (Penerapan Hukum) *Rukhshah* dalam Kondisi Covid-19 Bergantung Pada Kebijakan Pemerintah

Fatwa MUI No. 14 Tahun 2020 tentang panduan ibadah ditengah situasi kondisi Pandemi Covid-19 adalah hukum *taklîfi* yang menjelaskan mekanisme cara beribadah dalam situasi yang tidak normal, maka situasi itu menjadi *illat* yang menuntut perubahan pelaksaan ibadah (*rukhshah*) dari satu aspek, sedangkan cara penerapan hukum fatwa tersebut (*hukum wadh'i*) merupakan aspek lain yang secara tekhnis pelaksanaanya (*tahqîq al-Manâth*) dikembalikan pada pelakunya (*mukallaf*) secara subjektif, atau ditentukan secara objektif

oleh seorang ahli berdasarkan situasi, kondisi dan keadaan fakta hukumnya masing-masing.

Allah Subhanahu Wata'ala berfirman dalam al-Qur'an Surat al-Baqarah [2]: 286.

> *"Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. Dia mendapat* (*pahala*) *dari* (*kebajikan*) *yang dikerjakannya dan dia mendapat* (*siksa*) *dari* (*kejahatan*) *yang diperbuatnya..."*

Atas dasar itulah maka, hukum fatwa MUI itu hanya berlaku bagi seorang muslim yang telah memenuhi syarat dan ketentuannya (*rukhsah*), sedangkan bagi yang tidak memenuhi syarat dan ketentuan hukum itu, baginya tetap berlaku hukum asalnya (*azîmah*). Maka orang yang memenuhi syarat dan ketentuan mendapatkan rukhsah dharurat berdasarkan fatwa ini ialah orang-orang yang sakit baik secara subjektif, atau secara objektif dinyatakan sakit oleh dokter, terlebih bagi orang berstatus ODP (Orang Dalam Pengawasan), PDP (Pasien Dalam Pengawasan) hingga terinfeksi Covid-19 maka statusnya menjadi haram menjalani aktivitas sosial seperti biasanya karena membawa *dharar* (bahaya) yang mengancam dirinya, juga orang lain. Sebaliknya bagi orang yang sehat dan dinyatakan sehat, maka hukum asal itulah yang tetap melekat pada mereka untuk tetap menjalankan aktivitas seperti biasa, yang tentunya tetap mengindahkan SOP kesehatan dari pemerintah yaitu memakai masker, mencuci tangan dan menjaga jarak, menghindari kerumunan masa, dan tetap menjaga kesehatan tubuh agar tetap prima.

Sedangkan penetapan status hukum suatu wilayah, dikembalikan kepada keputusan pemerintah, dalam hal ini Presiden Republik Indonesia Bapak Ir. H. Joko Widodo mengikuti kaidah fiqih *Tasharru al-Imâm 'alâ al-Ra'iyyah Manûth bi al-mashlahah* (kebijakan pemerintah bertujuan melahirkan kemaslahatan ummat). Dalam konferensi Pers, Presiden Republik Indonesia telah menetapkan bahwa kebijakan yang diambil dalam menangani pandemi covid-19 adalah Pemberlakuan Pembatasan Kegiatan Masyarakat (PPKM) Darurat. Keputusan inilah yang harus dijadikan sebagai pijakan hukum oleh setiap daerah dalam menerapkan pilihan rukhsah (*tahqiq al-manath*) yang telah ditetapkan dalam Fatwa MUI. Artinya pilihan-pilihan itu sangat bergantung pada situasi dan kondisi. Jika situasinya penyebaran covid-19 tidak terkendali maka kebijakan yang diambil oleh pemerintah dengan PPKM Darurat adalah *lock down*. Konsekwensi hukum terhadap pelaksanaan ibadah semua harus dilaksanakan di dalam rumah, sebab seluruh aktivitas sosial ditutup termasuk masjid. Hal ini seperti kebijakan yang diambil oleh pemerintah Saudi Arabia, Kuwait dan negara arab lainnya. Sehingga kumandang Adzannya berubah menjadi *"Shallû Fî Buyûtikum"* (shalatlah di rumah-rumah kalian).

Sebaliknya, jika keputusan pemerintah Indonesia secara umum mengambil kebijakan PSBB, konsekwensi hukum fatwanya berarti situasi penyebaran Wabah Covid-19 terkendali. maka konsekwensinya hukum Rukhsahnya yang dipilih bukan *Dharurat* tapi *Masyaqqat*. Artinya semua aktivitas sosial tetap berjalan, namun tetap mengindahkan protokol kesehatan lengkap, termasuk kegiatan keagamaan di masjid di bulan Ramadhan. Maka yang perlu diatur dalam panduan tekhnis ibadah adalah mekanisme pelakanaan rukhsahnya antara pilihan baik dan lebih baik, menggunakan pendekatan *Khilâf al-ûl*â bukan *Dharûrât*. Hal ini harus ditetapkan karena faktnya memang menuntut demikian. Saat ini orang terpaksa bekerja ke pabrik dalam situasi pandemi, karena kebutuhan, orang pergi ke pasar karena kebutuhan, orang pergi ke Bank, karena kebutuhan. Begitu juga ibadah ke Masjid, karena ada kebutuhan.

F. Simpulan

Ijtihad Tathbiqy terhadap fatwa Nomor MUI No. 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Ibadah Dalam Situsi Terjadi Wabah Covid-19 berdasarkan 'Illat umum (*illah 'Âm*) yaitu kebijakan yang diambil oleh pemerintah. Jika kebijakan yang diterapkan adalah PSBB, maka illat hukum yang digunakan adalah *Masyaqqât*, karena situasi penyebaran virus Covid 19 masih terkendali, namun jika situasi penyebaran Covid 19 tidak terkendali, maka illat hukum yang digunakan adalah Dharurat (PPKM) melalui karantina wilayah atau *lock down* berdasarkan UU No. 6 Tahun 2018. *Wallaahu A'lam bi Shawab*.

Daftar Pustaka

Abdul Azis Dahlan 1996. *Ensiklopedia Hukum Islam*. Jakarta lehtiar Baru Van Hoeve.

Abdul Hamid Hakim. T.h. *Mabadil Awaliyah fi ushulil Fiqh Wal Qowaid Fiqhiyyah*. Jakarta : Maktabah Sa'adiah Fitri.

Abdul Wahab Abdussalam. 1414 H. *Atsar Lugoh Fi Ikhtilafil Mujahidin*.Kairo: Darussalam.

Abdul Wahab. 1972. *Masdar Tasyri Al Islam*. Kuwait. Daarul Qolam.

Abdul Wahab. 1978. *Ilmu Ushul Fiqih Kairo*. Universitas Kairo.

Ahmad Warson Munawwir. 1984. *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*. Surabaya : Pustaka Progressif.

Asafri Jaya Bakri.1996. *Konsep Maqosid Syar'iah Menurut Al-Syatibi*. Jakarta: Raja Grafindo Perseda.

Bambang Dwiloka dan Rati Riana. 2005. *Teknik Menulis Karya Ilmiah*.Jakarta: Rineka cipta.

Cik Hasan Bisri.2004. *Pilar-Pilar Penelitian Hukum Islam dan Pranata Sosial*. Jakarta : Raja Grafindo.

Cik Hasan Bisri. 2001. *Penuntun Penyusunan Rencana Penelitian dan Penulisan Skripsi*. Jakarta : Raja Grafindo.

Hafid Abdurrahman. 2003. *Ushul Fiqih. Bogor*. Al Azhar Press

Ibnu Taimiyah. 1975. *Qiyas Fi Sar'il Islam*. Beirut : Darul Ifak Jadidah

Imam M. Abu ZaHR.oh. 1985. *Ushul Fiqih*. Saudi Arabia : Darul Fikr Arab

Nurol Aen. 2002. *Pemikiran Tentang Nilai Kebenaran Ijtihad dan Perspektif Aplikasinya Dalam Abad Kehidupan 21*. Bandung : Departemen Agama RI.

Jaih Mubarok. 2002. *Metodologi Ijtihad Hukum Islam*. Yogyakarta : UII Press.

Jaih Mubarok. 2002. *Fatwa Haram Golput Dalam Pemilu 2004*. Jurnal Tajdid.

Juhaya S. Praja. 1997. *Aliran-Aliran Filsafat dan Etika*. Bandung : Yayasan Piara.

Juhaya S. Praja. 2002. *Filsafat dan Metodologi Ilmu dalam Islam*. Jakarta : Teraju.

Muhammad Abdul Athi. 2002. *Madius Syar'iyyah Waa tsar Fi Fiqhul Islam Al Azhar* : Daal El Hadit.

Muhammad Abdurahman. 2008. *Telaah Hadisiah dan Tarikhiyah*. Bandung : UNISBA.

Muhammad Kholid Mas'ud. 1996. *Filsafat Hukum Islam*. Bandung : Pustaka.

Muhammad Salam. 1972. *Manahijul Ijtihad Fil Islam*. Kuwait : Universitas Kuwait.

Muhammad Sulaeman Askar. 1395 H. *Wadhih Ushul Fiqih Lil Mubtadiin*. Kuwait

AGAMA ATAU NYAWA? ANALISIS *MAQĀṢIDI* TERHADAP FATWA MUI TENTANG PENGGANTIAN SHALAT JUM'AT DENGAN DZUHUR DI MASA PANDEMI

Muhammad Abdul Aziz
IKI Academy Gerogia
azizahmad680@gmail.com

"Pilih mana; agama atau nyawa?" Inilah simpul pertanyaan yang merepresentasikan salah satu diskurus utama di masa Pandemi Covid-19 sekarang ini; dialektika antara agama dan kemanusiaan. Lebih detail lagi, pertanyaan tersebut diajukan sesungguhnya untuk mempertanyakan keabsahan Fatwa Majlis Ulama Indonesia (MUI) No 31 Tahun 2020 Butir B.4.b. tentang dibolehkannya mengganti shalat Jum'at dengan Dzuhur. Dalam perspektif sang penanya, jika tetap shalat Jum'at, meski dalam keadaan pandemi, berarti agama menjadi pilihan. Sementara jika memilih menggantinya dengan Dzuhur, maka ia lebih menyayangi nyawa sembari memarginalkan agamanya. Dengan menggunakan metode analitik-deskriptif, artikel ini berusaha untuk melihat sejauh mana pertanyaan tersebut sesuai dengan maqāṣid al-shari'ah, satu konsep universal yang secara eksklusif dimiliki oleh Islam namun secara inklusif diakui oleh, dan diperuntukkan bagi, umat sekalian alam – apapun jenis latar belakangnya. Penulis akhirnya berkesimpulan bahwa, pertama, pertanyaan tersebut bertentangan dengan konsep maqāṣid-masalih yang merupakan dua entitas tak terpisahkan dalam diskursus maqāṣid al-sharī'ah. Kedua, pertanyaan yang cenderung demarkatif tersebut juga bertentangan dengan prinsip komprehensivitas (shumūliyyah) yang merupakan ciri utama maqāṣid al-sharī'ah. Terhadap fatwa MUI, ketiga, Penulis menemukan celah yang merupakan salah satu sebab utama munculnya pertanyaan di atas. Celah tersebut adalah tidak disebutkannya secara jelas maqāṣid al-sharī'ah sebagai bahan pertimbangan terutama sisi elastisitas dalam apa yang disebut sebagai Lima Penjagaan (al-uṣūl al-khamsah), yaitu penjagaan terhadap agama, kehidupan, akal, keturunan, dan harta.

Pendahuluan

"Kamu pilih mana; agama atau nyawa?" demikian tulisan simpul seorang anggota group WhatsApp alumni sebuah pesantren di Jawa. Di masa pandemi ini, ia bersikukuh bahwa beribadah di masjid "pasti" akan selamat tidak terkena virus Covid-19. Orang yang memilih dan membela agama Allah Swt pasti, lanjutnya berargumen, akan diselamatkan oleh Allah Swt. Sebaliknya, penutupan masjid tidak lain adalah rekayasa Pemerintah sendiri dan/atau bahkan pihak-pihak tertentu untuk menjauhkan umat Islam dari masjid yang merupakan sumber dan pusat kegiatan mereka.

Fakta bahwa pertanyaan tersebut lahir dari seorang alumni pesantren menyimpan fakta lain bahwa agama "sudah sepantasnya" dimenangkan dalam bagaimana pun kondisi dan keadaan atas segala yang dinamakan dan diasosiasikan dengan dunia. Jika hal ini dihadapkan pada doktrin bahwa Islam adalah agama kemanusiaan, maka akan timbul satu pertanyaan; sejauh mana Islam yang mengklaim kebenarannya bersifat universal mampu memberikan kontribusi nyata bagi usaha menanggulangi pandemi lintas batas ini?

Artikel ini akan mencoba mengevaluasi sejauh mana pertanyaa dari alumni pesantren di atas dalam bingkai *maqāṣid al-sharī'ah* (selanjutnya disebut sebagai *maqāṣid*). Pemilihan *maqāṣid* ini buakn tanpa maksud. Sebab, dalam pandangan Penulis, *maqāṣid* merupakan satu konsep yang kebenarannya bersifat universal, yang diakui tidak hanya oleh umat Islam sendiri, namun juga oleh umat agama lain bahkan dengan segala macam latar belakangnya. Dengan demikian, bisa dikatakan juga bahwa karakteristik yang ditunjukkan oleh *maqāṣid* merupakan wujud humanisme ajaran Islam. Pada titik ini, amat relevan jika mengaitkan usaha menjawab pertanyaan di atas dengan *maqāṣid* itu sendiri. Sebab keduanya berurusan dengan sejauh mana Islam mampu berdialektika dengan ajaran kemanusiaan.

Agar pembahasan lebih spesifik dan fokus, maka Penulis akan mengetengahkan kasus yang spesifik sebagai batu uji bagi pertanyaan di atas. Kasus tersebut adalah fatwa yang dikeluarkan oleh Majlis Ulama Indonesia (MUI) No 31 Tahun 2020 tentang Penyelenggaraan Shalat Jum'at dan Jamaah Untuk Mencegah Penularan Wabab Covid-19.

Islam dan Kemanusiaan

Dikeluarkannya fatwa di atas merupakan bukti bahwa Islam, direpresentasikan oleh MUI sebagai perkumpulan para ulama, sangat ramah dan adaptif terhadap nilai-nilai kemanusiaan. Hal ini sesungguhnya bukan hanya sekedar pernyataan doktrin atau dogma, tapi sudah mewujud dalam epistemologi Islam itu sendiri. Sebagaimana diketahui, sebagai contoh, bahwa sebuah teks

tidak boleh berdiri di ruang hampa. Ia diturunkan sebagai respon agama terhadap fenomena sosial yang terjadi di masyarakat. Inilah mengapa al-Qur'an diturunkan munajjaman, yaitu bertahap. Hikmah yang dapat diambil darinya adalah bahwa al-Qur'an diturunkan sebagai reaksi atas berbagai peristiwa yang terjadi pada Rasulullah Saw dan para sahabatnya.

Hal ini menuntut kita justifikasi bahwa apa yang dilakukan oleh MUI Pusat adalah satu hal yang benar. Mereka bertindak untuk merespon pertanyaan dan kegelisahan masyarakat atas berbagai fenomena yang diakibatkan oleh pandemi Covid-19 ini. Dengan memahami posisi dasar Islam terhadap nilai-nilai kemanusiaan, barulah kita mempunyai dasar dan mampu menjawab pertanyaan yang diajukan oleh alumni pesantren di atas.

Agama atau Nyawa?

Sebuah pernyataan atau pertanyaan muncul tidak bisa dilepaskan dari perspektif yang membentuk cara berfikir yang dengan perspektif inilah si penanya akhirnya mengeluarkan pertanyaan tersebut. Paradigma berfikir inilah yang disebut oleh Hamid Fahmy Zarkasyi sebagai worldview, yaitu cara pandangnya terhadap dunia dan isinya. Pertanyaan tersebut terlihat memberikan garis demarkasi yang demikian tebal untuk memisahkan agama dari kehidupan dunia. Lebih spesifik lagi, dalam pandangan Penulis, sang penanya seakan ingin menyatakan bahwa siapa saja yang tetap shalat Jum'at, meski di masa pandemi seperti ini, berarti ia telah memenangkan agamanya. Sementara siapa saja yang memilih menggantinya dengan shalat Dzuhur, berarti ia telah mengebiri agamanya sendiri sebab shalat Jum'at yang selama ini wajib dilakukan berjamaah dalam satu kawasan akhirnya dilakukan di rumah. Logika yang dapat kita tarik dari pertanyaan tersebut adalah bahwa seakan-akan agama itu demikian kaku dan karenanya tidak bisa bersikap elastis dengan pelbagai macam tantangan kehidupan.

Padahal, jika kita telusuri lebih lanjut, agama dan kehidupan adalah dua hal yang hampir tidak bisa dipisahkan. Al-Quran memposisikan kehidupan dunia sebagai lahan ujian (al-Ankabut 2), di mana barang siapa yang lulus akan mendapatkan surga dan yang gagal akan mendapatkan neraka. Karenanya, kitab suci ini kembali mengingatkan agar manusia tidak melupakan dunia (al-Qashash 77). Meski sedemikian terang, tetap saja kita harus mengakui maksud dari pertanyaan di atas, bahwa agama menempati tempat tertinggi dalam segala kepentigan manusia. Dan jika ditilik dalam literatur *maqāṣid al-sharī'ah*, prioritasi inilah yang telah dilakukan oleh para sarjana seperti Imam al-Ghazali yang merumuskan lima penjagaan (*al-uṣūl al-khamsah*) yaitu agama (*hifẓ al-dīn*), kehidupan (*hifẓ*

al-nafs), akal (*hifẓ al-'aql*), keturunan, (*hifẓ al-nasl*), dan harta (*hifẓ al-māl*). Dari kelima penjagaan tersebut, jelas bahwa agama menjadi panglima dan menempati tempat terpenting dalam sistem konfigurasi tersebut.

Betapa pun demikian, prioritasi agama tersebut tidak lantas memarginalkan apa yang kemudian berada di bawahnya yaitu kehidupan, akal, keturunan, dan harta yang keempat jenis bisa dikategorikan terwujud di alam dunia sebagaimana yang terlihat dalam paradigma pertanyaan di atas. Hal ini, dalam pandangan Penulis, diakibatkan oleh absennya pemahaman terhadap, atau kesalahan dalam memahami, apa yang disebut *maqāṣid* dan masalih.

Maqāṣid dan Masalih

Tidak banyak sarjana yang berusaha membedakan antara *maqāṣid* dan *maṣāliḥ*. Dalam praktiknya, kedua istilah ini memang sering digunakan bergantian untuk maksud yang sama, yaitu bahwa tujuan dari diturunkannya syariat adalah untuk mewujudkan kemaslahatan manusia. Betapa pun demikian ada juga sarjana yang berusaha untuk mengungkapkan perbedaan kecil antar keduanya. Secara implisit, al-Ghazali membedakan keduanya pada titik bahwa *maqāṣid* itulah yang menjadi panduan bagi *maṣāliḥ*. Hal ini disebabkan *maṣāliḥ* cenderung bisa dikatakan cenderung subyektif. Apa yang dianggap *maṣāliḥ* oleh satu kelompok bisa jadi tidak dianggap demikian oleh kelompok lain. Pada titik ini kita bisa memahami mengapa Sa'id Ramadhan al-Buthi menulis satu buku yang berjudul Dhawabiṭ al-Mashlahah, yaitu sebuah usaha untuk memberikan standar mashlahah yang diakui dan tidak diakui oleh syariat.

Selain al-Ghazali, Penulis berpendapat bahwa Ibn Ashur secara implisit juga sesungguhnya membedakan apa yang disebut *maqāṣid* dan juga apa itu *maṣāliḥ*. Hal ini setidaknya dapat diketahui dari definisi yang ia berikan tentang *maqāṣid al-sharī'ah*.

> *"The general objectives of Islamic legislation consist of the deeper meanings* (*ma'āni*) *and inner aspects of wisdom* (*ḥikam*) *considered by the Lawgiver* (*Shāri'*) *in all or most of the areas and circumstances of legislation* (*aḥwāl al-tashr.ī'*)*."*
>
> *Maqāṣid al-sharī'ah adalah tujuan dan hikmah yang ditetapkan oleh Allah Swt dalam semua atau hampir semua hukum yang ada.*

Dari definisi di atas, Ibn Ashur merujuk *maqāṣid al-sharī'ah* kepada dua aspek yaitu al-ma'ānī dan al-ḥikam. Dalam pandangan Penulis, apa yang dimaksud dengan *ma'ani* adalah tujuan, bukan saja sebagai makna yang kita kenal penggunaannya dalam bahasa Indonesia. Demikian sebab betapa sering

kita menggunakan kata *makna* (*ma'nā*), tapi apa sesungguhnya maksud dari *makna* tersebut sering kita lupakan.

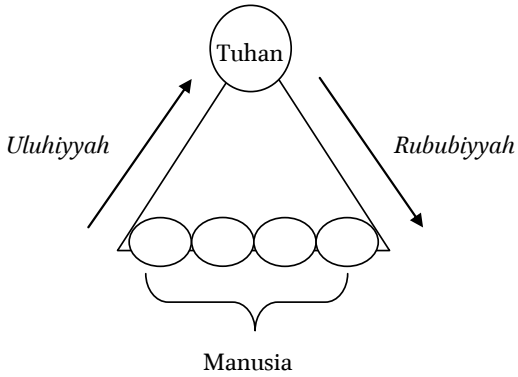
Dalam al-Wasith menunjukkan bahwa *ma'nā* berasal dari kata *'anā ya'nī* yang salah satu artinya bermakna *menginginkan* atau *menuju.* Makna yang sama juga ditunjukkan oleh Louis Ma'lūf dalam *al-Munjid fī al-Lughah wa al-A'lām.*

Dari definisi ini, dapat selanjutnya kita katakan bahwa arti dasar sebuah makna adalah tujuan atau maksud. Karenanya, makna sebuah kata adalah sifat atau keadaan yang dituju atau dimaksud dalam pembentukan kata tersebut. Bukankah seorang anak yang bernama *Muhammad* berarti orang tuanya memang bermaksud agar anaknya tersebut menuju pada, sehingga pada akhirnya mempunyai, sifat-sifat terpuji sebagaimana yang ditunjukkan oleh makna kata *Muhammad* itu sendiri; *yang dijadikan pujian*? Sederhananya, makna adalah maksud; dan maksud adalah tujuan.

Selanjutnya, apa yang dimaksud sebagai *ḥikam* adalah hikmah. Hashim Kamali melihat bahwa hikmah adalah bagian dari tujuan yang mempunyai jangkauan lebih luas (*ghayr munḍabiṭ*). Sebagai contoh adalah shalat jama'ah di mana semua Muslim berdiri dalam beberapa shaf yang sama. Tidak ada pembedaan atas dasar latar belakang dan status sosial. Yang kaya dan miskin, tua dan muda, semuanya berdiri di atas lantai yang sama. Masing-masing berhak mendapatkan shaf terdepan. Hikmah dari hal ini, sebagaimana disebutkan oleh Sheikh Ali Ahmad al-Jurjawi, adalah untuk menimbulkan dan menegaskan prinsip persamaan (*musāwah*) dalam Islam. Yang hanya kemudian membedakan mereka adalah taqwanya. Dari sini bisa dinyatakan bahwa timbulnya persamaan di antara sesama Muslim itu memang di antara tujuan, meski ia tidak bisa dikatakan primer. Sebab, ada hikmah-hikmah yang boleh jadi akan kita temukan selanjutnya seperi terjalinnya silaturrahim antar mereka. Inilah agaknya yang disebut oleh Kamali sebagai *ghayr munḍabiṭ,* yaitu tidak terukur dengan jelas. Dan yang perlu dicatat di sini adalah bahwa hikmah ini semua beredar dalam wilayah masalih.

Untuk memberikan pengertian yang lebih jelas, perbedaan antara *maqāṣid* dan masalih dapat kita ringkaskan secara sederhana dalam apa yang disebut tujuan dan fungsi sebuah penelitian. Tujuan adalah beberapa poin yang merupakan jawaban dari pertanyaan penelitian. Tujuan mesti harus dicapai dahulu, baru kemudian datang fungsi. Tujuan menyangkut sah tidaknya sebuah usaha; sementara fungsi berbicara tentang sejauh mana tujuan itu mampu berkontribusi terhadap kemanusiaan. Sebuah tesis tidak akan diluluskan jika tujuan penelitiannya tidak tercapai. Namun, tesis yang sama akan tetap diluluskan meski kadang fungsi atau signifikansinya tidak seefektif yang diharapkan. Tujuan inilah yang disebut *maqāṣid* dan fungsi inilah yang disebut sebagai hik-

mah. Karenanya, tujuan lebih bersifat internal dan berada dalam lingkup yang relatif terbatas. Sedangkan hikmah bersifat eksternal dengan jangkauan yang lebih luas. Di sinilah kita menjadi faham mengapa Ibn Ashur dalam definisinya tentang *maqāṣid al-sharī'ah* meletakkan *al-ma'āni* baru kemudian *ḥikam*. Bagan berikut dimaksudkan untuk mempermudah pemahaman tentang *maqāṣid* dan *maṣāliḥ*.



Bagan tersebut berusaha untuk menghubungkan antara *maqāṣid al-sharī'ah* dengan konsep uluhiyyah dan rububiyyah yang ada dalam tauhid. Sebagaimana diketahui bahwa sifat uluhiyyah Allah Swt terlebih dahulu harus terlaksana baru kemudian timbul rububiyyah. Konsep Ilah-Rabb ini sesungguhnya dapat kita temukan dalam pola yang membentuk al-Qur'an.

Dari surat-surat tiga *qul* sebagai pamungkas al-Qur'an, kita sesungguhnya dapat menarik pelajaran berharga. Pertama sekali, Allah Swt menegaskan diri-Nya sebagai *ilāh*. Karena mengikuti formula (*wazn*) *fi'āl*, maka makna yang dilahirkannya berkoresponden dengan makna *ism al-maf'ūl*. Sebagaimana *kitāb* berarti *sesuatu yang ditulis*, dan *firāsh* bermakna *sesuatu yang dihamparkan*. *Ilāh* dengan demikian, ulas Sheikh Mutawalli al-Sha'rawi, [1] bermakna *Tuhan Yang Disembah* (*ma'būd*). Bukan sekedar Tuhan, tapi juga Tuhan yang *aḥad*, yang sama sekali tidak berbilang. Setelah deklarasi akan ketunggalan-Nya, diutarakan kemudian bahwa Dia adalah *Rabb al-Falaq*, Sang Pemilik segala yang terbelah; juga *Rabb al-Nās*, Tuhan sekalian manusia. Dia tempat semua makhluk seharusnya berlindung. Dia yang menahan bumi dan alam semesta dalam gaya gravitasi tertentu sehingga tidak saling sengkarut.

Dia tidak semata-mata bersemayam di singgasana-Nya. Dia juga tidak hanya menuntut manusia untuk menyembah-Nya. Tapi Dia mengajarkan sikap *iḥsān*, membalas lebih dari apa yang diterima. Kekuasaan-Nya hadir dalam

1 Muḥammad Mutawallī al-Sha'rawī, *Tafsīr al-Sha'rawī*, vol. 2 (Cairo: Al-Azhar Islamic Research Academy, 1991), 682.

setiap detak jantung manusia. Pun dalam semua gerak sosialnya. Segala aturan yang Dia syariatkan pada dasarnya adalah *"lakum"* ; untukmu wahai sekalian manusia. Pergerakan dari *Ilāh* menuju *Rabb* mengirimkan pesan kepada kita agar mampu menerjemahkan kesalehan doktrinal ke dalam kesalehan sosial. Iman tidaklah cukup. Ia mesti dilanjutkan dengan Islam. Berilmu saja tidaklah cukup. Ia mesti diamalkan.

Pengetahuan kita tentang pergerakan dan kombinasi antara *Ilāh* dan *Rabb* selanjutnya akan memudahkan kita untuk membedakan antara *maqāṣid* dan *maṣāliḥ*. Pada praktiknya, perbedaan tersebut sesungguhnya kecil, namun dalam kondisi tertentu ia menjadi sangat signifikan. *Maqāṣid* selalu disandarkan kepada Allah Swt sebagai Tuhan. Sementara *maṣāliḥ* tidak lain kecuali bersandar pada manusia. Tidak heran jika yang kemudian populer adalah *maqāṣid al-shāri'* (*al-shāri'*: pembuat syariat), bukan *maqāṣid al-nās*. *Masāliḥ al-nās*, bukan *maṣāliḥ al-Shāri'*.

Artinya, Allah Swt, meski menuntut untuk disembah, sesungguhnya sembahan dan segala apa yang diperbuat manusia itu tidak akan menambah atau mengurangi keagungan dan kekuasaan-Nya. Justru, segala kebaikan dan ketaatan manusia itu pada akhirnya akan kembali untuk kemaslahatan mereka sendiri. Inilah yang agaknya dimaksudkan oleh redaksi al-Baqarah 110: *"wa mā tuqaddimū li anfusikum min khayrin tajiduhu 'indallāh."* Dengan menghubungkan relasi antara *Ilāh-Rabb* dan *maqāṣid-maṣāliḥ* di atas, kita dapat menentukan satu pernyataan. Bahwa *maqāṣid* berkaitan dengan tujuan ketaatan seorang hamba kepada *Ilāh*-nya. Sementara *maṣāliḥ* merupakan timbal balik, atau sifat *iḥsān* daripada Sang *Rabb*, yaitu rahmat dan kasih sayang yang dicurahkan-Nya kepada manusia. Sebagaimana *Rabb* yang datang setelah *Ilāh*, *maṣāliḥ* juga datang setelah *maqāṣid*. Konsekuensi yang datang kemudian adalah *maṣāliḥ* itu mau tidak mau harus sesuai dan tunduk kepada *maqāṣid*. Inilah yang kiranya dimaksud oleh Hashim Kamali bahwa *"the objectivity of maṣāliḥ is measured by its relevance and service to the essential benefits, which are clearly upheld by Shari'ah."* [2]

Dari pemaparan di atas, dapat kita ketahui bahwa penjagaan agama berada pada level *maqāṣid*; sementara penjagaan nyawa berada pada level *maṣāliḥ*. Meski mempunyai perbedaan kecil, *maqāṣid* dan *maṣāliḥ* pada dasarnya tidak dapat dipisahkan karena keduanya telah menjadi satu paket apa yang disebut *maqāṣid al-sharī'ah*. Karenanya, suruhan untuk memilih salah satu di antaranya sama artinya telah mengubah struktur *maqāṣid* itu sendiri dan ini dengan sendirinya menyalahi karakter integritas dalam Islam.

2 Hashim Kamali, *Sharī'ah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld Publisher, 2008), 34–35.

Komprehensivitas *Maqāṣid al-sharīʿah*

Islam sedari awal mendeklarasikan diri sebagai agama yang paripurna (*kāmil*) dan sempurna (*shāmil*). Disebut paripurna karena memang penanaman risalah agama ini baru selesai di tangan Rasulullah Saw. Islam tidak dapat hanya dilihat bermula dari diresmikan dan diutusnya Rasulullah Saw menjadi seorang nabi dan rasul, namun ia ada sejak kehidupan manusia ini bermula yaitu dari Nabi Adam As. Inilah mengapa nabi-nabi sebelum Rasulullah Saw juga disebut sebagai seorang Muslim (*orang yang menyerahkan diri*). Artinya mereka juga beragama Islam, meski Islam ketika itu masih berupa *millah*, yaitu cikal bakal sebuah agama sempurna. Millah ini bersifat terbatas dan partikular. Dari sini kita bisa menyatakan bahwa tidak ada satu pun ruang sejarah kemanusiaan yang tidak diturunkan di dalamnya risalah kenabian. Di sinilah kita bisa mengetahui mengapa jumlah nabi sedemikian banyak. Hal ini semata-mata karena peradaban manusia juga menyebar di seluruh pelosok dunia. Setiap peradaban tersebut, menurut asumsi Penulis, pasti diturunkan kepada mereka seorang nabi atau rasul. Betapa pun demikian, nabi dan rasul tersebut, yang memang datang sebelum Rasulullah Saw, sifatnya masih partikular, yaitu risalah yang dibawanya masih terbatas pada kaum mereka sendiri. Inilah yang ingin Penulis sebut sebagai bahwa Islam itu agama universal. Artinya, risalahnya memang disampaikan kepada semua jenis masyarakat di dunia ini. Meski masih bersifat terbatas dan partikular. Sederhananya, meski terbatas, tapi ia bersifat menyeluruh. Yaitu berbeda-beda tetapi tetap satu jua.

Keterbatasan dan partikularitas ini baru berakhir ketika diselesaikannya risalah kenabian Muhammad Saw terutama pasca diturunkannya al-Maidah 3. Sejak itulah, Islam sebagai sebuah agama secara resmi menjadi sebuah agama yang sempurna. Apa yang dimaksud sempurna tersebut adalah bahwa Islam adalah agama yang komprehensif, yaitu mencakup segala apa yang dibutuhkan manusia.

Artinya, universalitas tersebut tidak saja berdiri pada tataran kuantitas, namun juga pada kualitas. Universal dalam arti kualitas inilah yang terjadi ketika disempurnakannya agama ini di tangan Rasulullah Saw. Konsekuensi logisnya adalah Islam mengandung dan menjadi solusi atas segala jenis persoalan yang mungkin dihadapi manusia, baik solusi tersebut dinyatakan secara terang maupun samar-samar.

Dalam pengamatan Penulis, karakteristik paling terang yang menunjukkan universalitas Islam dalam aspek kualitasnya ada pada konsep *maqāṣid al-sharīʿah.* Ia diturunkan untuk meniscayakan penjagaan terhadap sekian tujuan fundamental dalam kehidupan manusia. Naluri beragama, penghargaan terhadap kehidupan dan kemanusiaan, kemerdekaan berfikir, cinta kasih terhadap anak keturunan, kecenderungan terhadap harta benda, keadilan, persamaan,

persaudaraan, ini semua adalah, tutur Imam al-Shatibi, [3] senarai aspek kehidupan universal yang tidak seorang pun, apapun latar belakangnya, mengingkari betapa pentingnya ia. Karena Islam *by definition* sudah mendeklarasikan diri sebagai agama universal (al-Anbiya' 107), dan pada saat yang sama konsep *maqāṣid al-sharīʿah* merupakan bagian dari khazanah intelektual Islam, kita dengan demikian dapat menyatakan bahwa *maqāṣid al-sharīʿah* merupakan perwujudan dan representasi dari, serta tanggung jawab atas klaim, universalitas Islam itu sendiri.

Dari sini kita bisa mengetahui bahwa agama itu tidak terbatas hanya pada masjid saja. Namun ia meliputi segala apa yang dirasakan dan dilakukan oleh manusia. Karenanya, segala perbuatan tersebut jika benar diniatkan untuk mendapatkan ridha-Nya, maka ia akan diganjar pahala. Berdasarkan konsep ini, dengan merujuk pada pertanyaan di atas yang seakan ingin memaksa sebagian saudaranya yang lain untuk memaksa dan memilih antara dua, agama atau nyawa, maka pertanyaan seperti ini tidak tepat. Sebab utamanya adalah karena keduanya bukan dua hal yang berbeda, namun satu kesatuan.

Kita tidak menutup mata bahwa dalam kenyataannya ada sebagian saudara kita yang tertipu dan terlena dalam tipu daya dunia. Ini adalah satu fakta yang tidak seorang pun mengingkarinya. Namun fakta ini tidak serta merta menegasikan kepentingan dunia untuk kita. Dunia ada dan diberikan kita sebagai bahan ujian. Ia harus dihadapi, bukan untuk disingkirkan. Sebagaimana soal ujian datang, ia harus kita kerjakan. Bukan malah kita buang ke tong sampah. Jika lulus, maka surga pahalanya. Jika tidak lulus, maka neraka. Karenanya, apa yang diperlukan oleh manusia adalah satu karakteristik lain dari syariat yaitu wasatiyyah, moderat. Dunia ada untuk dinikmati. Tapi kita tidak lantas tenggelam di dalamnya. Inilah juga yang dinyatakan oleh hadits Rasulullah Saw yang melarang sahabatnya hanya berdzikir dalam masjid. Namun juga harus berkecimpung dalam kehidupan. Inilah juga yang dinyatakan demikian terang dalam al-Quran agar kita tidak melupakan bagian kita di dunia ini (*wa lā tansa naṣībaka min al-dunyā*).

Urgensi *Maqāṣid al-sharīʿah* dalam Fatwa

Melihat posisi *maqāṣid al-sharīʿah* yang sedemikian penting, agak mengherankan sebenarnya ketika MUI mengeluarkan fatwa ini sementara di dalamnya tidak disebutkan secara jelas istilah *maqāṣid al-sharīʿah*. Penulis bisa memahami bahwa dalil-dalil dari beberapa kitab *mu'tabar* berikut sejumlah kaidah *fqhiyyah* tersebut memang mengandung unsur dan karakteristik *maqāṣid*, sep-

3 Abū Isḥāq Ibrāhīm al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt*, ed. Mashhūr Ibn Ḥasan Ālu Salmān, vol. 1 ('Aqrabiyyah: Dār Ibn 'Affān, 1997), 20.

erti kasih sayang (*raḥmah*) dan menghindari kemudharatan (*raf'u al-ḥaraj*), namun absennya istilah *maqāṣid al-sharī'ah* jelas merupakan hal yang tidak seharusnya terjadi. Dalam pandangan Penulis, apa yang melatarbelakangi timbulnya pertanyaan di atas adalah kesalahpahaman dalam memahami urgensi, kompleksitas, komprehensivitas, dan elastisitas *maqāṣid*. Karena itu, sedikit demi sedikit masyarakat Muslim Indonesia sebagai pembaca dan obyek dari fatwa tersebut harus diberikan pengajaran tentang arti penting *maqāṣid al-sharī'ah* yang sejatinya merupakan ruh dari semua produk hukum yang dikeluarkan oleh fatwa-fatwa tersebut.

Penutup

Dari pemaparan di atas dapat disimpulkan bahwa pertanyaan *"Pilih mana; agama atau nyawa?"* tidak sejalan dengan kandungan dan karakteristik ajaran Islam. pertanyaan itu seakan-akan ingin memisahkan ruh agama Islam yang memang mengandung dan menyatu dengan semangat kemanusiaan. Komprehensivitas ini ditunjukkan dalam konsep *maqāṣid al-sharī'ah* yang memang mencakup segala apa yang telah ditetapkan oleh Allah Swt. Ia mencakup agama sebagai prioritas utama, menghargai nyawa tidak hanya umat Islam tapi seluruh umat manusia apapun agamanya. Ia juga menganjurkan kebebasan berfikir dan mengekspresikan pendapat, menyayangi keturunan, dan mengakui kepemilikan individu atau pun sosial. Mengingat sedemikian penting konsep *maqāṣid al-sharī'ah*, maka ia harus dicantumkan secara jelas bahkan dalam setiap fatwa yang diterbitkan. *Wallahu A'lam.*

Daftar Pustaka

Būtī, Muḥammad Saʿīd Ramaḍān al-. *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah fī al-Sharīʿah al-Islāmiyyah*. Beirut: Muʾassasah al-Risalah, 1973.

Ghazālī, Abū Ḥāmid al-. *Al-Mustaṣfā Min ʿIlm al-Uṣūl*. Edited by Aḥmas Zakī Ḥammad. Cairo: Sidra, n.d.

Ibn ʿĀshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *Treatise on Maqāṣid Al-Sharīʿah*. Translated by Mohamed El-Tahir El-Mesawi. London: IIIT, 2006.

Jurjāwī, ʿAlī Aḥmad al-. *Ḥikmat al-Tashr.īʿ wa Falsafatuhu*. Beirut: Dar al-Fikr, 1997.

Kamali, Hashim. *Sharīʿah Law: An Introduction*. Oxford: Oneworld Publisher, 2008.

Komisi Fatwa. "Fatwa MUI No 31 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Shalat Jum'at Dan Jamaah Untuk Mencegah Penularan Wabah Covid-19." Majelis Ulama Indonesia (MUI), 2020.

Maʿlūf, Louis. "Al-Munjid Fī al-Lughah Wa al-Aʿlām." Beirut: Dar el-MacHR.eq, 2007.

Muṣṭafā, Ibrāhīm, Aḥmad al-Zayyāt, Ḥāmid Abd al-Qādir, and Muḥammad al-Najjār. "Qaṣada Yaqṣidu." In *Al-Muʿjam al-Wasīṭ*. Cairo: Maktabah al-Shurūq al-Duwaliyyah, 1960.

Shaʿrawī, Muḥammad Mutawallī al-. *Tafsīr al-Shaʿrawī*. Vol. 2. Cairo: Al-Azhar Islamic Research Academy, 1991.

Shāṭibī, Abū Isḥāq Ibrāhīm al-. *Al-Muwāfaqāt*. Edited by Mashhūr Ibn Ḥasan Ālu Salmān. Vol. 1. 6 vols. ʿAqrabiyyah: Dār Ibn ʿAffān, 1997.

Zarkasyi, Hamid Fahmy. "Factors behind the Rise of the West." *Al-Adwa* 34, no. 25 (2010): 9–26.

WACANA INTEGRASI FATWA MUI KE DALAM JIWA-JIWA MANUSIA ISLAMI

M.S. Munir

Fatwa bernilai tinggi karena nahi munkar berjalan damai. Fatwa beguna sempurna karena amar makruf menjadikan manusia saling *taaruf*. Fatwa bernilai guna istimewa karena amar makruf nahi munkar berujung takwa dan sabar. Namun realitanya, tidak semua fatwa mampu bernilai guna. Terutama fatwa yang di dalamnya terdapat perbedaan hukum yang tidak mencapai titik temu. Apa maksudnya? dan bagaimana solusinya?

Paper ini mengulas metode dan sifat penetapan fatwa dengan mengambil contoh Fatwa MUI tentang hukum merokok. Ulasan di fokuskan pada 3 bahasan, yaitu: 1) Fatwa MUI tentang hukum merokok dan masalahnya, dan, 2) wacana fatwa 4 sehat 5 sempurna, 3) solusi integrasi fatwa MUI ke dalam jiwa-jiwa Islami. Fokus pertama akan menyajikan, menjelaskan, dan membuktikan bahwa metode dan sifat Fatwa MUI tentang hukum merokok belum memenuhi derajat bernilai guna istimewa. Fokus kedua berusaha menyajikan, menjelaskan, dan menawarkan sebuah wacana pemikiran untuk meningkatkan kualitas nilai guna fatwa. Fokus ketiga akan membahas upaya implementasi wacana fatwa dengan tujuan agar fatwa bernilai guna istimewa. Penulis tidak melakukan analisis kualitas terhadap bagian utama fatwa (ketentuan hukum merokok) dengan pertimbangan bahwa penulis tidak memiliki kriteria sebagai ahli fiqih.

A. Fatwa MUI tentang Hukum Merokok dan Masalahnya

Fatwa MUI tentang hukum merokok tahun 2009 (MUI, 2012:140-141) terdiri atas 4 bagian, yaitu : 1) Deskripsi Masalah, 2) Ketetapan hukum, 3) Rekomendasi, dan 4) Dasar Penetapan. Bagian-bagian fatwa tersebut dikaji dengan menggunakan standar metodik sesuai Peraturan Organisasi MUI tentang pedoman

penetapan fatwa MUI sebagaimana kutipan berikut:

> *....Majelis Ulama Indonesia perlu mengeluarkan pedoman baru yang memadai, cukup sempurna dan transparan terkait pedoman dan prosedur pemberian jawaban masalah keagamaan, dengan prinsip sistematis* (*tafshiliy*), *argumentatif* (*berpijak pada dalil syar'i*), *kontekstual* (*waqi'iy*), *dan aplikatif* (*tathbiqy*), ...

Kutipan di atas dapat dijadikan sebagai perangkat analisis untuk menilai kualitas fatwa. Penulis menggunakan kriteria "kontekstual" untuk mengawali kajian terhadap substansi fatwa UI tentang hukum merokok. Kriteria kontekstual itu memiliki implikasi pada ketentuan metode penetapan fatwa (pasal 5) yang berbunyi sebagai berikut:

Pasal 5

1) *Sebelum fatwa ditetapkan, dilakukan kajian komprehensif terlebih dahulu guna memperoleh deskripsi utuh tentang obyek masalah* (*tashawwur al-masalah*), *rumusan masalah, termasuk dampak sosial keagamaan yang ditimbulkan dan titik kritis dari berbagai aspek hukum* (*norma syari'ah*) *yang berkaitan dengan masalah tersebut.*

2) *Kajian komprehensif dimaksud pada ayat* (*1*) *mencakup telaah atas pandangan fuqaha mujtahid masa lalu, pendapat para imam madzhab dan ulama yang mu'tabar, telaah atas fatwa-fatwa yang terkait, serta pandangan ahli fikih terkait masalah yang akan difatwakan.*

3) *Kajian komprehensif sebagaimana dimaksud pada ayat* (*1*) *antara lain dapat melalui penugasan pembuatan makalah kepada Anggota Komisi atau ahli yang memiliki kompetensi di bidang yang terkait dengan masalah yang akan difatwakan.*

Pedoman metode (pasal 5) ini memiliki pengaruh yang signifikan pada kualitas sifat fatwa yang dihasilkan. Sifat fatwa mengacu pada kutipan berikut

Pasal 4 ayat 2

2) *Fatwa yang ditetapkan bersifat argumentatif* (*memiliki kekuatan hujjah*), *legitimatif* (*menjamin penilaian keabsahan hukum*), *kontekstual* (*waqi'iy*), *aplikatif* (*siap diterapkan*), *dan moderat.*

Penulis menggunakan perangkat analisis berdasarkan 3 kutipan di atas untuk mengkaji substansi fatwa MUI tentang hukum merokok tahun 2009. Kriteria "kontekstual" dan "aplikatif" merupakan kriteria yang memiliki hubungan

sebab-akibat. Kriteria "kontekstual" mengacu pada ketersediaan kajian awal (pasal 5 ayat 1). Kajian awal tentang obyek fatwa harus dilakukan secara komprehensif, yang dideskripsikan dan dirumuskan secara utuh, termasuk dampak sosial keagamaan yang ditimbulkan (dalam bentuk hubungan sebab-akibat), dan titik kritisnya (batas-batas pertemuan dan perbedaan pendapat).

Kriteria "aplikatif" merupakan kualitas hasil (produk hukum yang dihasilkan dari proses penetapan fakta hukum) memenuhi kriteria sifat kuat dalam hal argumentatif dan legitimatif (pasal 4 ayat 2). Sedangkan kriteria "sistematis" (pada kutipan pertama) merupakan indikator prosedur atau proses penetapan fatwa yang sudah baik. Jika fatwa diawali dengan ketersediaan kajian yang bersifat "kontekstual", maka akan menghasilkan fatwa hukum yang "aplikatif". Penetapan hukum fatwa yang sudah memenuhi 3 kriteria (kontekstual, sistematis, dan aplikatif) akan semakin sempurna apabila memiliki nilai guna, dan berpotensi besar diterima para fuqaha apabila memenuhi kriteria "moderat".

1. Hasil Analisis Kontekstual

Deskripsi masalah dapat dinilai berkualitas baik atau sempurna sesuai peraturan MUI, apabila memenuhi kriteria kontekstual. Kriteria "kontekstual" mengacu pada ketersediaan kajian awal (pasal 5 ayat 1). Kajian awal tentang obyek fatwa harus dilakukan secara komprehensif, yang dideskripsikan dan dirumuskan secara utuh, termasuk dampak sosial keagamaan yang ditimbulkan (dalam bentuk hubungan sebab-akibat), dan titik kritisnya (batas-batas pertemuan dan perbedaan pendapat). Komprehensif artinya bersifat mampu menangkap (menerima) dengan baik; memiliki ruang lingkup luas dan isi lengkap; mempunyai dan memperlihatkan wawasan yang luas (Tim Penyusun Kamus Bahasa Indonesia, 2008:744).

Penulis menilai bahwa kualitas deskripsi masalah tidak memenuhi kualitas kontekstual karena belum mampu mendekripsikan perilaku merokok secara komprehensif dan utuh. Kajian masalah dapat menghasilkan deskripsi yang komprehensif dan utuh apabila istilah perilaku merokok ditempatkan sesuai konteks secara aktual dan faktual. Konteks artinya situasi yang ada hubungannya dengan suatu kejadian; atau bagian suatu uraian atau kalimat yang dapat mendukung atau menambah kejelasan makna. Aktual artinya berdasarkan kenyataan atau benar-benar terjadi; baru terjadi, sedang sangat digemari; sedang menjadi pembicaraan. Faktual artinya berdasarkan kenyataan atau mengandung kebenaran (Tim Penyusun Kamus Bahasa Indonesia, 2008:32, 403, & 751).

Fatwa MUI tentang hukum merokok tahun 2009 mendeskripsikan masalah rokok dalam 4 paragraf. Secara umum, 4 paragraf menarasikan suatu kontruksi hubungan sebab-akibat antara aktor dan tindakan dalam suatu perspektif ni-

lai. Jika para aktor dibagi menjadi 2 kelompok besar, maka akan sampai pada istilah pihak yang pro dan pihak yang kontra terhadap obyek hukum (merokok). Pihak pro menganggap bahwa merokok memiliki nilai baik dengan beberapa dasar: 1) memberi manfaat secara ekonomi dan sosial, 2) memberikan pendapatan yang besar pada negara, 3) menjadi tumpuan ekonomi sebagian petani, fuqaha yang meminta bahwa merokok tetap pada status makruh. Dari sini diketahui bahwa yang termasuk pihak pro antara lain: 1) industri rokok, 2) masyarakat yang mengakui industri rokok memberi manfaat, 3) negara yang mendapatkan pendapatan, 4) sebagian petani yang bertumpu secara ekonomi pada rokok. Sedangkan pihak kontra menganggap bahwa merokok membahayakan kesehatan, berpotensi terjadinya pemborosan, termasuk tindakan *tabdzir*, biaya menanggulangi bahaya rokok besar, nikotin yang terkandung pada rokok membahayakan kesehatan perokok dan orang yang di dekatnya. Dari sini diketahui bahwa pihak-pihak yang kontra antara lain: fuqaha yang mengharamkan, dan ahli kesehatan.

Secara kualitatif, substansi konten deskripsi masalah memposisikan masalah rokok pada sebuah pertentangan nilai baik-buruk berdasarkan 2 perspektif, yaitu perspektif kesehatan dan perspektif ekonomi. Secara kuantitatif, penulis menemukan bahwa nilai positif secara ekonomi disebutkan sebanyak 3 kali, dan nilai negatifnya disebutkan sebanyak 3. Sedangkan nilai positif kesehatan tidak disebutkan sama sekali, dan nilai negatif kesehatan disebutkan sebanyak 3 kali. Dari sini penulis menyatakan bahwa ketersediaan kajian awal yang kontekstual, dalam arti komprehensif dan utuh ternyata tidak terpenuhi jika diletakkan pada konteks yang aktual dan faktual. Kesimpulan ini didasarkan pada hasil analisis konten deskripsi masalah dalam fatwa yang memposisikan perilaku merokok pada konteks nilai kesehatan dan ekonomi. Secara aktual dan factual, definisi kesehatan yang berkembang bisa didapatkan dari sumber teks-teks yang diproduksi oleh lembaga bidang ilmu kesehatan yang memiliki legitimasi kuat, misalnya lembaga kesehatan dunia (WHO) maupun sumber teks Undang-Undang Kesehatan Republik Indonesia yang masih berlaku.

WHO (2020:1) memberikan batasan definisi kesehatan sebagaimana kutipan berikut:

> *"Health is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity"*

Sedangkan Undang-Undang Kesehatan Republik Indonesia Nomor 36 tahun 2009, khususnya pasal 1 ayat 1 memberikan definisi kesehatan sebagaimana kutipan berikut:

Pasal 1

Dalam Undang-Undang ini yang dimaksud dengan:

1. *Kesehatan adalah keadaan sehat, baik secara fisik, mental, spritual maupun sosial yang memungkinkan setiap orang untuk hidup produktif secara sosial dan ekonomis*

Dari dua definisi kesehatan di atas, maka dapat diketahui bahwa definisi yang memenuhi kriteria kontekstual (komprehensif dan utuh) adalah definisi menurut Sedangkan Undang-Undang Kesehatan Republik Indonesia Nomor 36 tahun 2009. Dan ternyata sudah lama ada definisi yang kontekstual mengenai kesehatan yang seharusnya menjadi pertimbangan untuk mendeskripsikan masalah. Bagian deskripsi masalah pada fatwa MUI tentang hukum merokok terdiri dari 4 paragraf yang hanya mendeskripsikan dan menarasikan pertimbangan aspek kesehatan dan ekonomi. Aspek spiritual dan psikologis yang merupakan komponen kesehatan menurut definisi Undang-undang Nomor 36 tahun 2009, tidak medapatkan tempat pada bagian ini. Batasan konsep definisi kesehatan juga dinarasikan secara sempit karena hanya mengacu dan menggunakan unsur fisiologi. Selain itu, terdapat narasi seolah-olah aspek kesehatan yang disempit itu dihadap-hadapkan atau istilah ekstrimnya diadu dengan aspek ekonomi. Secara detail, analisis konten dari komponen deskripsi masalah di sajikan dalam Tabel 1 Lampiran 1.

Deskripsi masalah obyek fatwa yang tidak komprehensif dan utuh, secara sistematis mempengaruhi tahapan selanjutnya, yaitu penentuan dasar penetapan yang dinarasikan pada bagian akhir fatwa. Bagian ini mengangkat dalil-dalil yang mendasari ijtihad dengan berjumlah 6. Dalil bersumber Al-Qur'an ada 2, Dalil bersumber hadis ada 1, dan dalil bersumber kaidah fiqhiyyah ada 3. Penulis menganalisis dan sampai pada kesimpulan bahwa hukum merokok ditetapkan dengan pertimbangan sifat baik buruk. Status baik-buruk perilaku merokok ditentukan berdasar sifat baik buruk dampaknya. Perilaku merokok yang buruk disifati sebagai perilaku yang menimbulkan boros, munkar dan ingkar (sama dengan saudara syaitan), sehingga hukumnya dilarang. Perilaku merokok yang baik disifati sebagai perilaku yang berdampak makruf, sehingga hukumnya halal. Dari sini, penulis menyimpulkan bahwa sifat baik buruk itu masih terbatas pada dasar pertibangan untung-rugi secara ekonomi dan sehat-tidak sehat secara fisiologi.

Dari sini dapat diketahui bahwa deskripsi masalah yang tidak kontekstual (komprehensif dan utuh) menyebabkan keterbatasan (sempinya) wilayah konteks yang tersedia dari sumber dalil. Kondisi ini membawa implikasi pada sempitnya wilayah titik temu pendapat. Uraian mengenai keterkaitan ini dapat

menjelaskan sebab terjadinya perbedaan pendapat yang tidak mencapai titik temu diantara para fuqaha sebagaimana yang terjadi pada bagian ketentuan hukum dari fatwa tentang hukum merokok tahun 2009. Secara ringkas, analisis konten bagian dasar penetapan dalam Tabel 3 pada Lampiran 3.

2. *Hasil Analisis Aplikatif*

Kriteria "aplikatif" merupakan kualitas hasil (produk hukum yang dihasilkan dari proses penetapan fakta hukum) memenuhi kriteria sifat kuat dalam hal argumentatif dan legitimatif (pasal 4 ayat 2). Fatwa MUI tentang hukum merokok tahun 2009 memiliki kelengkapan komponen yang bersifat aplikatif, yaitu pada bagian rekomendasi. Bagian ini menjadi pedoman atau petunjuk yang paling teknis agar perilaku manusia sesuai dengan tuntunan agama. Meskipun demikian, yang menjadi pertanyaan pada bagian ini adalah apakah komponen rekomendasi itu mampu memiliki nilai guna yang sempurna.

Untuk menjawab pertanyaan tersebut, penulis melakukan 3 langkah analisis. Pertama, melakukan analisis konten terhadap poin-poin isi rekomendasi. Kedua, melakukan analisis terhadap kondisi sosial aktual dan faktual peraturan atau hukum positif yang sesuai konteks. Jika terdapat kesamaan substansi, maka langkah analisis dilanjutkan pada tahap ketiga, yaitu melakukan kajian kondisi masyarakat dengan memanfaatkan sumber literatur yang aktual dan faktual sesuai konteks perilaku merokok.

Hasil analisis kontent terhadap bagian rekomendasi fatwa menghasilkan 4 poin kesimpulan. Pertama, komponen rekomendasi fatwa terdiri dari 1 kalimat pembuka dan 5 poin rekomendasi. Kedua, narasi pembuka maupun poin-poin rekomendasi mencerminkan pedoman teknis implementasi hukum haram mutlak saja atau bernilai nahi makruf secara paksa (menyarankan penggunaan kekuatan hukum negara). Ketiga, rekomendasi ditujukan secara langsung dan terbatas hanya untuk kalangan menegah atas saja, yaitu DPR, pemerintah tingkat pusat hingga daerah, dan para ilmuan. Tidak ada rekomendasi yang ditujukan untuk umat golongan bawah (kalangan sipil yang berpendidikan rendah). Dan keempat, tidak ada narasi pedoman teknis dalam hidup bermasyarakat, berbangsa dan bernegara yang penuh toleransi dan sejalan dengan tuntunan hukum *khilaf ma baina al makruh wa al haram*. Secara detail, hasil analisis konten poin-poin rekomendasi disajikan pada Tabel 2 Lampiran 2.

Berdasarkan 4 uraian kesimpulan tersebut, maka dapat dikatakan bahwa rekomendasi fatwa hanya ditujukan secara langsung kepada golongan menengah atas. Pihak yang paling dominan disebut agar bersedia mengikuti fatwa adalah DPR, pemerintah, dan ilmuan. Pihak-pihak yang dominan ini memiliki kapasitas dan kewenangan dalam merancang dan membuat hukum negara

yang berlaku memaksa. Dengan demikian, maka penulis melakukan kajian lanjutan mengeai untuk menemukan beberapa aturan teknis terkait pengendalian perilaku merokok, dan mendapatkan beberapa peraturan sebagai berikut:

1. Undang-undang RI no 36 tahun 2009 tentang kesehatan yang ditetapkan pada 13 Oktober 2009
2. Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 109 Tahun 2012 Tentang Pengamanan Bahan Yang Mengandung Zat Adiktif Berupa Produk Tembakau Bagi Kesehatan berlaku mulai 12 Desember 2012.
3. Peraturan Menteri Kesehatan Republik Indonesia Nomor 28 Tahun 2013 Tentang Pencantuman Peringatan Kesehatan Dan Informasi Kesehatan Pada Kemasan Produk Tembakau, berlaku mulai 12 april 2013.
4. Peraturan Menteri Kesehatan Republik Indonesia Nomor 40 Tahun 2013 Tentang Peta Jalan Pengendalian Dampak Konsumsi Rokok Bagi Kesehatan yang berlaku mulai tanggal 17 Mei 2013
5. Penetapan kenaikan Tarif Cukai Hasil Tembakau Oleh Kementerian Keuangan Tahun 2021 yang beraku mulai 1 pebruari 2021

Jika diperhatian masa waktu mulai berlakunya beberapa peraturan di atas, maka dapat disimpulkan Fatwa MUI tentang hukum rokok lahir lebih awal, yaitu pada tanggal 26 Januari 2009. Hal ini mengindikasikan bahwa subtansi pesan dalam rekomendasi Fatwa MUI tentang hukum rokok telah terserap oleh golongan menengah atas (pemerintah).

Selanjutnya penulis melakukan kajian tentang kondisi masyarakat kalangan menengah bawah untuk mengetahui kualitas nilai aplikatif fatwa. Kajian diupayakan dengan memanfaatkan fenomena yang faktual dan aktual sesuai konteks masalah rokok. Data didapatkan berdasarkan sumber-sumber literatur dalam bentuk berita, laporan kerja lembaga pemerintah, jurnal hasil penelitian, dan lain sebagainya. Data-data tersebut kemudian dinarasikan dalam konteks hubungan sebab akibat untuk memperoleh gambaran utuh sebagaimana narasi berikut ini.

Fatwa MUI tentang hukum merokok tahun 2009 belum mampu memenuhi kualitas guna sempurna. Penilaian ini didasarkan pada pencapaian dampak nahi munkar terhadap perilaku merokok. Ternyata, fenomena yang aktual dan faktual menampakkan adanya perilaku perokok aktif yang tidak sabar, dan cenderung melakukan perilaku munkar lainnya. Terutama ketika dipersukar melalui kebijakan pengendalian konsumsi tembakau. Kondisi tersebut mengindikasikan bahwa fatwa belum mampu melindungi umat. Bahkan, ada indikasi telah terjebak oleh jerat salah satu kubu yang bertikai. Akibatnya, fatwa dijadikan alat legitimasi hukum positif untuk menegasi, dan bahkan meng-

habisi kubu oposisi yang tak berenergi. Kebetulan, mayoritas kubu yang tidak beruntung itu adalah umat Islam. Umat berharap bahwa esensi Islam yang melindungi kaum lemah dapat diserap oleh pembuat kebijakan hukum positif. Namun harapan itu tidak menjadi kenyataan. Realita kebijakan hanya menjadi alat untuk menghasilkan pemasukan bagi kas negara. Dan parahnya, pemasukan itu kemudian dialokasikan untuk menggerogoti kesejahteraan rakyatnya sendiri, sekaligus menggerogoti ketahanan ekonomi negara. Pada akhirnya, kebijakan itu dapat dipahami sebagai penebar benih permusuhan dan perpecahan antar anak bangsa.

Potensi perpecahan anak bangsa mulai nampak sejak hadirnya kebijakan teknis pengendalian konsumsi tembakau. Undang-Undang No. 36 tahun 2009 tentang kesehatan yang menjadi dasar lahirnya peraturan teknis, ternyata salah digunakan sehingga mengikis ketahanan bangsa. Kesalahan itu terlatak pada penggunaan batasan konsep defisni kesehatan yang tidak tepat dan sesat pada Peraturan Pemerintah No. 109 Tahun 2012 yang menjadi turunannya. Dan telah melahirkan 2 Peraturan Menteri Kesehatan Republik Indonesia (PMK) yang menjadi sumber polemik, yaitu PMK No. 28 dan No. 40 Tahun 2013. Akibatnya justru memukul ketahanan ekonomi. Salah satu contohnya adalah, pada tahun 2014 telah menyebabkan 11.133 jiwa terdampak dan menempatkan Kota Kediri pada urutan pertama pengangguran tertinggi di Jawa Timur, serta membawa implikasi turunnya omset pedagang dan penyedia jasa skala kecil-menengah di Kota dan Kabupaten Kediri (Fatmawatie, 2019:141).

Selain itu, kebijakan pengendalian konsumsi tembakau menggunakan instrumen cukai (Kementerian Keuangan, 2020a) dan peringatan bahaya rokok yang harus tercantum pada bungkusnya, adalah kebijakan yang tidak selaras dengan 3 prinsip utama pelaksanaan *Sustainable Development Goals* (SDGs), yaitu *No One Left Behind, Universality¸ dan Integrity.* Seluruh perokok aktif masih diposisikan sebagai *one left behind* karena dari awal sudah ditempatkan pada posisi marjinal dengan stigma negatif sebagai orang tidak sehat. Padahal tidak semua perokok aktif mengabaikan hak publik terkait peredaran asap rokok di tempat umum. Peringatan tentang merokok berbahaya bagi kesehatan, ternyata bukanlah suatu kebenaran mutlak yang bersifat universal sebagaimana prinsip *Universality* SDGs. Tidak semua orang yang merokok dalam jangka waktu lama mengalami efek sebagaimana peringatan bahaya itu. Kisah hidup Mbah Gotho dan Jeanne Louise Calment (Sari, 2017) adalah 2 fenomena yang membuktikannya. Dalam hal ini, penulis juga tidak merasakan gejala penyakit akibat rokok walaupun telah menjadi perokok aktif selama lebih dari 20 tahun. Demikian pula, data BPS (2020:46 & 55) menunjukkan bahwa, meskipun 25, 70% pemuda usia 16-30 tahun adalah perokok (50, 00% adalah pria, 0, 63% adalah wanita), namun angka kesakitan pemuda hanya 8, 58% (angka kesaki-

tan untuk pria 7, 79%, dan untuk wanita 9, 38%).

Strategi cukai tanpa menguatkan kesejahteraan perokok aktif ternyata tidak efektif mengurangi perilaku merokok. Malah memunculkan perilaku merokok yang semakin sulit terkendali. Respon perokok aktif yang demikian ini menujukkan suatu fenomena yang kontra terhadap prinsip *Integration* SDGs. Ketika dikenai cukai tinggi, perokok aktif beralih pada konsumsi rokok ilegal. Fenomena ini terlihat dari peningkatan tren penindakan rokok ilegal beserta jumlah barang hasil penyitaan yang berkorelasi positif dengan tren kenaikan cukai setiap tahunnya (Jayani & Widowati, 2019; Jayani & Ridhoi, 2020; Annur & Ridhoi, 2020). Demikian pula kebijakan Dirjen Bea Cukai yang menggandeng pelaku industri dengan membentuk Kawasan Industri Hasil Tembakau (Kementerian Keuangan, 2020b), tidak pula menunjukkan gejala yang efektif. Sejatinya, sumber masalah rokok ilegal itu berasal dari konsumen yang membutuhkan rokok dengan harga murah. Stigma negatif itu telah menghalangi perolehan hak kesejahteraan untuk menikmati rokok murah berkualitas dengan TKDN (Tingkat Komponen Dalam Negeri) tinggi dan harus diraih dengan harga mahal. Apabila dipersulit lagi, maka muncul tren *downtrading* ke segmen rokok lintingan sendiri (Setiono & Mahiruni, 2020; Juliadi & Mustofa, 2021; Basso & Helmy, 2021). Rokok lintingan sendiri termasuk jenis rokok dengan kadar nikotin dan tar yang tidak terkendali.

B. Wacana Fatwa 4 Sehat 5 Sempurna

Berdasarkan uraian fokus pertama, bisa dikatakan bahwa hingga saat ini Fatwa MUI tentang hukum merokok tahun 2009 masih belum mampu amar makruf nahi munkar yang berujung pada taqwa dan sabar. Kondisi ini disebabkan oleh kajian yang tidak komprehensif untuk menempatkan obyek perilaku merokok secara kontekstual. Berkaitan dengan kelemahan ini, penulis menawarkan wacana fatwa 4 sehat 5 sempurna. Wacana ini dapat menjadi inspirasi untuk meningkatkan sifat komprehensifitas dalam mengkaji, mendeskripsikan dan merumuskan obyek masalah (rokok).

Kajian deskripsi, dan rumusan obyek masalah yang komprehensif dan utuh akan memperluas konteks wilayah tema kajian sesuai perkembangan jaman. Luasnya konteks tema kajian akan memudahkan upaya penemuan dalil sesuai konteks masalah. Hal ini memperbesar peluang dicapainya titik temu pendapat para fuqaha sehingga dapat menyatukan umat. Dengan begitu, kualitas fatwa sebagai doktrin agama dapat ditegakkan dan ditingkatkan derajatnya dengan mengutamakan 4 sumber dalil utama, yaitu yaitu: *Al-Quran, Hadits, Ijma', Qiyas*. Wacana inilah yang disebut sebagai wacana fatwa nahi munkar sehat (tidak sesat) atau memenuhi kriteria 4 sehat (sehat fisik, sehat psikhis,

sehat sosial, dan sehat spiritual) yang mencerminkan keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia (pancasila sila 5).

Sifat komprehensif itu juga membuka peluang yang lebih besar bagi keterlibatan para ahli kesehatan lainnya (ahli kesehatan psikologi, sosiologi, dan spiritual). Secara otomatis, keterlibatan tersebut akan meningkatkan 5 kualitas sifat fatwa yang argumentatif, legitimatif, kontekstual, aplikatif, dan moderat. Fatwa dengan kualitas sifat yang demikian ini akan lebih mudah diaplikasikan dan berguna sempurna sebagai seruan amar makruf yang menjadikan umat saling *taaruf*. Inilah yang dikatakan sebagai fatwa yang 5 sempurna.

Wacana fatwa 4 sehat 5 sempurna menempatkan perilaku merokok secara lebih konstekstual, dalam pengertian lebih komprehensif karena sesuai konteks masalah yang aktual dan faktual. Perilaku merokok dideskripsikan dan dirumuskan sebagai bentuk perilaku manusia (mayoritas beragama Islam) yang berdampak pada kesehatan *diri* pribadi (individu orang Islam) dan *diri* sosial (kelompok Islam). Secara aktual dan faktual sesuai konteks, definisi kesehatan itu meliputi 4 wilayah kesehatan, yaitu: sehat secara fisik, secara mental, secara sosial, dan secara spiritual. Manusia pada dasarnya diciptakan dalam keadaan terbatas, maka pencapaian kualitas manusia dengan derajat kesehatan yang ideal akan sulit dicapai. Oleh karena itu, manusia dikatakan memiliki kesehatan yang sempurna apabila produktif secara sosial dan ekonomis walaupun hanya memenuhi kriteria pada beberapa komponen kesehatan saja. Secara aktual dan faktual sesuai konteks, kondisi yang produktif secara sosial dan ekonomi inilah yang menjadi harapan bagi mayoritas orang Islam perokok aktif.

Deskripsi dan perumusan masalah perilaku merokok yang komprehensif sebagaimana uraian di atas, memiliki sifat lebih kontekstual dari pada deskripsi perumusan tahun 2009. Sebagaimana diuraikan pada fokus pertama, fatwa MUI tentang hukum merokok, mendeskripsikan masalah merokok dengan memposisikan perilaku merokok sebagai perilaku manusia yang hanya berdampak pada 2 komponen sehat, yaitu sehat secara fisik dan sehat secara ekonomi. Selain itu, komponen sehat secara fisik, dan sehat secara ekonomi diposisikan saling berhadapan sebagai pilihan bersifat baik-buruk. *Positioning* yang demikian ini menyebabkan fatwa tidak bersifat kontekstual. Akibatnya, rekomendasi fatwa berpotensi menimbulkan dampak negatif lainnya. Fatwa yang menghukumi rokok haram karena termasuk pemborosan direspon oleh pembuat kebijakan dengan cara meningkatkan tarif cukai agar perokok berhenti. Oleh karena rokok semakin mahal, maka perokok dengan membeli rokok ilegal. Bahkan ketika peredaran rokok ilegal diberantas, para perokok berusaha mendapatkan rokok murah dengan cara melinting sendiri. Rokok linting sendiri termasuk kategori rokok yang memiliki kadar nikotin yang tidak terkontrol seperti rokok legal.

Sifat kontekstual itu membawa implikasi pada semakin luasnya perspektif obyek fatwa, sehingga membuka ruang keterlibatan intelektual muslim bidang-bidang lain yang sebelumnya tersekat oleh pemikiran sempit. Semula hanya melibatkan ahli kesehatan fisik (medis) dan ahli ekonomi keuangan saja, kini dapat melibatkan intelektual muslim lainnya. Para ilmuan psikologi beserta lembaga profesinya (HIMPSI), para ahli ilmu sosial beserta lembaga profesinya, para ahli spiritual beserta lembaganya dapat melibatkan diri. Keterlibatan para intelektual muslim itu akan membawa pengaruh pada meningkatnya kualitas sifat legitimasi suatu fatwa. Selain itu, keterlibatan lebih banyak ahli memungkinkan dihasilkannya argumentasi fatwa yang memiliki kekuatan *hujjah* dari berbagai perspektif bidang keilmuan. Singkatnya, fatwa akan mendapatkan tambahan kekuatan legitimasi dan argumentasi dari kalangan ilmuan psikologi, ilmuan ilmu sosial, dan ahli ilmu spiritual. Dengan kuatnya legitimasi dan argumentasi, maka kualitas aplikatif juga akan meningkat dengan sendiri. Sebenarnya, para ulama yang tergabung dalam MUI memiliki ruang gerak sebagai ahli spiritual dengan menggunakan definisi kesehatan dalam undang-undang No. 36 ini. Ruang gerak inilah yang harus dioptimalkan untuk mengarus-utamakan Islam moderat atau Islam wasathiyah.

C. Mengintegrasikan Fatwa MUI Dalam Jiwa-jiwa Islami

Sejak awal penulis meyakini bahwa ketentuan hukum dalam fatwa merokok sudah baik. Hal ini karena penulis tidak memiliki kriteria sebagai ahli fiqih. Oleh karena itu, pada bagian ini penulis hanya bermaksud menafsirkan hukum itu agar dapat menjadi pedoman hidup yang menyatukan. Tidak hanya menyatukan pimpinan umat yang berbeda pendapat, melainkan juga menyatukan jiwa dan raga setiap umat.

Penulis meyakini bahwa pendapat para fuqaha tidak harus mencapai titik pertemuan, karena batasan dimensi ruang dan waktu. Bisa saja pada saat fatwa hukum ditetapkan, perkembangan ilmu pengetahuan belum semaju saat ini. Namun ketika ilmu pengetahuan telah berkembang seperti saat ini, maka titik temu pendapat itu tidaklah mustahil untuk dicapai. Ilmu pengetahuan yang berkembang tidak hanya ilmu barat yang bersifat sekuler, namun para intelektual muslim juga mengembangkan ilmu itu berdasarkan prinsip ajaran Islam. Kondisi perkembangan jaman seperti ini seharusnya menjadi inspirasi untuk memperbaiki diri. Namun sekali lagi, yang penting adalah pertemuan antara pihak yang berbeda pendapat dalam rangka menyatukan gerak umat menuju ketaqwaan kepada Alloh SWT.

Tafsir atas ketentuan hukum ini bermaksud menguraikan batas halal-haram dalam konteks pedoman perilaku amar makruf nahi munkar. Halal haram

adalah batas perilaku boleh tidak boleh yang memiliki batas waktu dan tempat. Sedangkan amar makruf nahi munkar adalah pedoman hidup bersama dalam rangka menuju taqwa.

Fatwa MUI telah menetapkan haram bagi 3 kondisi, namun diluar 3 kondisi itu terdapat hukum *khilaf ma baina al haram wa al makruh*. Perbedaan pendapat dari para fuqaha' ini seakan tak bisa dipertemukan. Lantas, apa yang perlu dilakukan agar fatwa MUI itu terintegrasi dalam jiwa-jiwa Islami? Apakah perbedaan itu tidak malah memecah belah umat?

Halal artinya diizinkan, sedangkan haram artinya terlarang. Jika dikaitan dengan prinsip ajaran amar makruf nahi munkar, maka dapat ditulis secara lengkap dengan prinsip "*amar makruf pada yang halal, nahi munkar pada yang haram*. Prinsip ini menjelaskan bahwa ketentuan hukum haram merokok pada anak-anak dan wanita hamil dapat ditafsirkan bahwa anak dan wanita hamil harus dicegah jangan sampai merokok karena dasar hukum haram. Namun jika sudah terjadi perilaku merokok pada anak dan wanita hamil, maka perlu amar makruf agar kembali pada yang halal (berhenti merokok). Prinsip ini harus utuh dan komprehensif menjadi pedoman rekemendasi fatwa MUI agar fatwa sebagai hukum agama dapat ditegakkan.

Perbedaan pendapat para fuqaha yang tidak mencapai titik temu seharusnya tidak menjadi persoalan, jika prinsip *amar makruf nahi munkar* itu dijalankan secara utuh dan komprehensif. Prinsip amar makruf nahi munkar adalah satu-kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Perpecahan umat akan terjadi apabila prinsip itu disajikan terpisah. Apalagi jika diposisikan berhadap-hadapan sebagai sebuah pilihan, hal itu akan menjadi hasutan menuju kehancuran.

Adalah sebuah realita, bahwa penyajian terpisah seringkali tak dapat dihindarkan. Semangat perjuangan di jalan dakwah, merupakan semangat yang tidak boleh dicegah. Walau secara realita, seringkali ditemui juru dakwah yang tidak memiliki kemampuan mumpuni, hingga akhirnya mereka hanya mampu menyajikan amar makruf saja, atau nahi munkar saja. Oleh karena tidak dilengkapi dengan penjelasan komprehensif dan utuh, maka substansi dakwah dipahami oleh masyarakat sebagai dalil penguat untuk berbuat sesat yang berujung pada perpecahan umat.

Penjelasan yang komprehensif dan utuh sangat diperlukan agar menjadi prinsip penengah yang menjadi tanda bahwa substansi itu masih harus terhubung dengan prinsip lainnya. Dakwah yang berprinsip *amar makruf* saja, perlu dilengkapi dengan prinsip penengah agar substansi dakwahnya tersambung (sejalan) dengan substansi dakwah lain yang berprinsip *nahi munkar*. Prinsip penengah ini menjadi penyambung silaturahmi, sekaligus menjadi pencegah agar perbedaan itu tidak berkembang ke arah perpecahan. Prinsip

penengah dapat berwujud perilaku yang bersifat baik, misalnya sabar dan damai. Contoh ilmplementasinya, kalau hanya mampu *nahi munkar*, maka lengkapi dengan prinsip sabar agar tidak menjadi radikal. Kalau hanya mampu *amar makruf*, maka lengkapi dengan prinsip *bil makruf* agar tidak menjadi liberal. Kalau merasa mampu, pastikan terlebih dahulu apakah *amar makruf nahi munkar* sudah dilengkapi dengan prinsip *bil makruf wa al sabar*. Tapi kalau belum mampu, maka lengkapi dengan prinsip santai menjadi pendengar, Islam itu damai tidak bikin sukar, agar tidak tercerai-berai hingga bubar.

Semua fuqaha sepakat bahwa perilaku merokok haram jika dilakukan oleh anak-anak, oleh wanita hamil, dan jika dilakukan di tempat umum. Kesepakatan haram ini merupakan bentuk prinsip *nahi munkar*. Prinsip ini harus dilengkapi dengan prinsip *amar makruf*. Terutama jika terjadi kasus anak-anak atau wanita hamil yang merokok. *Nahi munkar* dilakukan dengan tujuan anak-anak dan wanita hamil berhenti merokok. *Amar makruf* dilakukan agar cara menghilangkan perilaku haram dilakukan secara baik, misalnya dengan penjelasan komprehensif dan utuh mengenai untung-ruginya perilaku merokok. Penjelasan seperti ini akan membuat anak atau wanita hamil lebih berdaya menghadapi perilaku haram. Dan yang paling penting itu tidak memunculkan keburukan lainnya, misalnya hukuman yang memaksa agr tidak merokok, tapi malah menimbulkan cedera secara fisik. Demikian pula hukuman dengan mencabut perhatian suami kepada istri yang sedang hamil. Hal ini akan membahayakan mengingat bahwa isteri yang hamil tersebut memerlukan pendampingan yang intens.

Diluar kondisi anak-anak dan wanita hamil, hukum merokok, masih *khilaf*. Yang satu berpendapat merokok haram, yang lainnya berpendapat merokok makruh. Bagi yang mengharamkan, merokok dianggap membahayakan kesehatan, menghambur-hamburkan harta secara boros, membahayakan kesehatan dan boros adalah saudara-saudara syaitan yang buruk. Sedangkan bagi mereka yang menganggap makruh, ada manfaat ekonomi dan sosial cukup besar untuk petani maupun negara.

Dalam konteks yang luas dengan adanya keterlibatan negara dan industri rokok yang besar, *amar makruf nahi munkar* degan prinsip *bil makruf wa al sabar* dapat dijalankan dengan membuka lembaga layanan yang menangani dampak buruk merokok. Layanan diberikan berdasar semangat pemberdayaan. Maksudnya adalah pengendalian konsumsi bukan didasari oleh semangat untuk menjadikan berhenti, melainkan didasarkan pada sebuah nilai bahwa merokok adalah suatu cara berkontribusi pada negara, yang hanya boleh dilakukan oleh masyarakat yang memenuhi kriteria. Pertimbangan ini seperti kriteria haram yang berlaku pada anak-anak dan wanita hamil.

Penentuan kriteria orang yang memenuhi syarat merokok dengan hukum

makruh perlu dikaji secara teoritis berbasis bukti empiris. Beberapa kriteria tersebut, misalnya: 1) usia 18 tahun ke atas, 2) mampu bugar secara fisik (tidak merasa adanya gangguan fisik terkait rokok), 3) bukan wanita yang sedang hamil, 4) mampu bugar secara psikologis (cukup mampu mengendalikan kuantitas rokok yang dikonsumsi), 5) mampu bugar secara sosial (marokok tanpa mengganggu orang lain), 6) mampu membeli rokok legal tanpa mengurangi kecukupan kebutuhan ekonomi diri dan keluarga, 7) dan lain sebagainya. Tidak harus memenuhi semua kriteria, namun ada kriteria yang mutlak harus dipenuhi, misalnya kriteria nomer 1-3. Hal ini mengingat bahwa manusia memang diciptakan sempurna dalam keterbatasan.

Apabila tidak memenuhi kriteria 1-3, meskipun memenuhi kriteria 4-7, maka harus dianjurkan untuk berhenti merokok (*nahi munkar* karena haram). Apabila hanya memenuhi kriteria 1-3, maka perlu dilakukan pemberdayaan. Pemberdayaan itu diarahkan pada 2 kemungkinan. Kemungkinan pertama adalah diberdayakan agar mampu memenuhi kriteria lengkap sebagai perokok (yang makruh) sehingga dapat menjadi aset yang berkontribusi pada negara. Kemungkinan kedua adalah diberdayakan agar mampu berhenti merokok karena kondisinya tidak mampu bugar secara fisik, psikologis, sosial, dan spiritual hingga masuk kriteria merokok haram. Pemilihan 1 diantara 2 alternatif tersebut, harus dilakukan berdasarkan keinginan perokok sendiri (*bil makruf*), tanpa ada paksaan dari pihak lain.

Upaya pemberdayaan bisa dilakukan apabila terdapat suatu wadah yang secara intens memberikan layanan pemberdayaan. Di dalam wadah tersebut terdapat para ahli teologi dan ahli teori, serta praktisi kesehatan profesional nan handal yang senantiasa melakukan kegiatan penelitian, pendidikan, dan pengabdian pada masyarakat yang membutuhkan. Dalam hal ini, ahli teori mengacu pada ahli medis yang tergabung dalam IDI, ahli psikologi yang tergabung dalam HIMPSI, ahli sosiologi yang tergabung dalam ISI. Dan tak lupa ahli spiritual Islam, yang tergabung dalam MUI. Tentunya, hal ini akan lebih mudah terealisasi apabila pemerintah bersedia mengalokasikan DBH CHT (Dana Bagi Hasil Cukai Hasil Tembakau) dan pihak perusahaan rokok mendukungnya dengan CSR (*Corporate Social Responsibility*).

Daftar Rujukan

Annur, C.M. (Penulis) & Ridhoi, M.A. (Editor). (2020). databoks.katadata.co.id Edisi 14 Desember 2020, Pukul 14.20 WIB. ***384, 51 Juta Batang Rokok Ilegal yang Ditindak hingga November 2020***. Sumber Online: https://databoks.katadata.co.id/ datapublish/2020/12/14/38451-juta-batang-rokok-ilegal-yang-ditindak-hingga-november-2020; diakses 25 Maret 2021 Pukul 06:34 WIB.

Badan Pusat Statistik. (2020). ***Katalog 4103008: Statistik Pemuda Indonesia***. Jakarta; Badan Pusat Statstik.

Badan Pusat Statistik Kota Kediri. (2020). ***Katalog 1102001.3571: Kota Kediri Dalam Angka 2020***. Kota Kediri: Badan Pusat Statstik Kota Kediri

Badan Pusat Statistik Kota Kediri. (2021). ***Katalog 1102001.3571: Kota Kediri Dalam Angka 2021***. Kota Kediri; Badan Pusat Statstik Kota Kediri

Basso, A. (Reporter) & Helmy, Y. (Editor). (2021). jatimtimes.com 27 Pebruari 2021, pukul 21:42 WIB. ***Berburu Citra Rasa Tembakau Ala Kretekus Tingwe Di Tulungagung".*** Sumber Online: https://jatimtimes.com/baca/236529/20210227/214200/berburu-cita-rasa-tembakau-ala-kretekus-tingwe-di-tulungagung? utm_source=dable; diakses 25 Maret 2021 Pukul 06:18 WIB.

Fatmawatie, N. (2019). ***Analisis Dampak PP No.109 Tahun 2012 Terhadap Kinerja PT. Gudang Garam, Tbk dan Sosial Ekonomi Kota Kediri* (*Studi Komparasi Sebelum dan Sesudah Diterapkannya PP No. 109 Tahun 2012*)**. Equilibrium Jurnal Ekonomi Syariah 7(1):129. Hal. 141. Sumber Online: journal.stainkudus.ac.id/index.php/equilibrium. DOI: 10.21043/equilibrium.v7i1.5220. Diakses 15 Pebruari 2021, Pukul 13:24 WIB

Jayani, D.H. (Penulis) & Ridhoi, M.A. (Editor). 2020. databoks.katadata.co.id Edisi 11 Desember 2020, Pukul 17.18 WIB. ***8.155 Penindakan Rokok Ilegal***. Sumber Online: https://databoks.katadata.co.id/datapublish/2020/12/11/8155-penindakan-rokok-ilegal-terjadi-hingga-november-2020; diakses 25 Maret 2021 Pukul 06:33 WIB.

Jayani, D.H. (Penulis) & Widowati, H. (Editor). 2019. databoks.katadata.co.id Edisi 16 September 2019, Pukul 11.19 WIB. ***Tren Kenaikan Cukai Rokok, 2020 Catat Kenaikan Tertinggi***. Sumber Online: https://databoks.katadata.co.id/datapublish/ 2019/09/16/tren-kenaikan-cukai-rokok-2020-catat-kenaikan-tertinggi; diakses 25 Maret 2021 Pukul 06:30 WIB.

Juliadi (Reporter) & Mustofa, A. (Editor). (2021). radarbali.jawapos.com Edisi 04 Februari 2021, pukul 16:23:27 WIB. ***Mengintip Usaha Tembakau Tingwe di Tabanan "Rokok Tingwe Kian Digemari, Omzet pun Tembus Rp 3, 5 Juta Per Hari".*** Sumber Online: https://radarbali.jawapos.com/read/2021/ 02/04/239532/rokok-tingwe-kian-digemari-omzet-pun-tem-

bus-rp-35-juta-per-hari; diakses 25 Maret 2021 Pukul 06:10 WIB.

Kementerian Keuangan. (2020a). ***Siaran Pers SP – 96 /KLI/2020 Tanggal 10 Desember 2020: Pemerintah Tetapkan Kebijakan Tarif Cukai Hasil Tembakau Tahun 2021.*** Sumber Online: https://www.kemenkeu.go.id/media/16913/sp-96_pemerintah-tetapkan-kebijakan-tarif-cukai-hasil-tembakau-tahun-2021.pdf. Diakses 24 Maret 2021 Pukul 07:43 WIB

Kementerian Keuangan. (2020b). Kemenkeu.go.id Edisi 24 Nopember 2020 Pukul 10:46:16 WIB. ***Tidak Perlu Ada Rokok Ilegal, Bea Cukai Fasilitasi dengan KIHT dan Tetap Berkontribusi pada Penerimaan.*** Sumber Online: https://www.kemenkeu.go.id/publikasi/berita/tidak-perlu-ada-rokok-ilegal-bea-cukai-fasilitasi-dengan-kiht-dan-tetap-berkontribusi-pada-penerimaan/;diakses 25 Maret 2021 Pukul 05:39 WIB.

Majelis Ulama Indonesia. 2012. ***Himpunan Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa MUI Se-Indonesia*. Jakarta:** Sekretariat Majelis Ulama Indonesia. Hal. 140-142.

Peraturan Menteri Kesehatan Republik Indonesia Nomor 28 Tahun 2013 Tentang ***Pencantuman Peringatan Kesehatan Dan Informasi Kesehatan Pada Kemasan Produk Tembakau***

Peraturan Menteri Kesehatan Republik Indonesia Nomor 40 Tahun 2013 Tentang **Peta Jalan Pengendalian Dampak Konsumsi Rokok Bagi Kesehatan.**

Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 109 Tahun 2012 Tentang ***Pengamanan Bahan Yang Mengandung Zat Adiktif Berupa Produk Tembakau Bagi Kesehatan***

Sari, N.P. (2017). detik.com Edisi 02 Mei 2017 18:16 WIB. ***Mbah Gotho dan Daftar Manusia dengan Umur Terpanjang di Dunia.*** **Sumber Online:** https://news.detik.com/berita/d-3489763/mbah-gotho-dan-daftar-manusia-dengan-umur-terpanjang-di-dunia; Diakses 15 Pebruari 2021 Pukul 13:35 WIB

Setiono, E.A (Reporter) & Mahiruni, S.K. (Editor). 2020. jatimtimes.com Edisi 06 Juli 2020, pukul 18:07 WIB. ***Fenomena Rokok Tingwe Kini Menjadi Gaya Hidup Anak Muda Kediri".*** Sumber Online: https://jatimtimes.com/baca/218076/20200706/180700/fenomena-rokok-tingwe-kini-menjadi-gaya-hidup-anak-muda-kediri; diakses 25 Maret 2021 Pukul 06:15 WIB.

Tim Penyusun Pusat Kamus Bahasa Indonesia. (2008). ***Kamus Bahasa Indonesia***. Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 36 Tahun 2009 Tentang **Kesehatan.**

World Health Organization 2020. ***Basic Documents: Forty-Ninth Edition* (*Including Amendments Adopted Up To 31 May 2019*).** Geneva: World Health Organization; 2020. Licence: CC BY-NC-SA 3.0 IGO.

Tabel 1. Analisis Komponen Deskripsi Masalah

Paragraf	Kalimat	Analisis kuantitatif	Analisis kualitatif	Simpulan
1	1. Masyarakat mengakui bahwa industri rokok telah memberikan manfaat ekonomi dan sosial cukup besar.	1 (+) ekonomi	aspek ekonomi adalah salah satu jenis dari aspek sosial, (hubungan antar manusia atas dasar pertimbangan materi)	Kuantitatif : Keuntungan Fisiologi : 0 (+) Psikologis : 0 (+) Spiritual : 0 (+) Sosial (ekonomi): 3 (+) Kerugian Fisiologi : 3 (-) Psikologis : 0 (-) Spiritual : 1 (-) Sosial (ekonomi): 3 (-) Kualitatif : Nilai Spiritual tidak tersaji secara tekstual. Umat membutuhkan layanan untuk mendapatkan solusi, namun realita menunjukkan para pelayan umat seakan tidak hanya tersekat namun juga saling bersebaranhan dan berhadaan (terjadi perang opini)
	2. Industri rokok juga telah memberikan pendapatan yang cukup besar bagi negara.	1 (+) ekonomi	-	
	3. Bahkan, tembakau sebagai bahan baku rokok telah mennjadi tumpuan ekonomi bagi sebagian petani.	1 (+) ekonomi	-	
	4. Namun di sisi lain, merokok dapat membahayakan kesehatan (*dlarar*), serta berpotensi terjadi pemborosan (*israf*) dan merupakan tindakan tabdzir.	**1 (-) fisiologis** 1 (-) ekonomi 1 (-) ekonomi dan spiritual	-	
	5. Secara ekonomi, penanggulangan bahaya rokok juga cukup besar.	1 (-) ekonomi	-	
2	1. Pro-kontra mengenai hukum merokok menyeruak ke public setelah muncul tuntutan beberapa masyarakat yang meminta kejelasan hukum merokok.	-	Kondisi umat yang butuh layanan	
	2. Masyarakat merasa bingung karena ada yang mengharamkan, ada yang meminta pelarangan terbatas, dan ada yang meminta tetap pada status *makruh*	-	Kondisi umat yang tersekat perbedaan pendapat	
3	1. Menurut ahli kesehatan, rokok mengandung nikotin dan zat lain yang membahayakan kesehatan.	**1 (-) fisiologis**	-	
	2. Di samping kepada perokok, tindakan perokok dapat membahayakan orang lain, khususnya yang berada di sekitar perokok	**2 (-) fisiologis**	-	
4	1. Hukum merokok tidak disebutkan secara jelas dan tegas oleh Al-Qur;an dan Sunnah/Hadis Nabi.	-	Nilai spiritual tak tersaji secara tekstual	
	2. Oleh karena itu, fuqaha' memberi solusi melalui ijtihad.	-	Upaya solusi	
	3. Sebagaimana layaknya masalah yang hukumnya digali lewat ijtihad, hukum merokok diperselisihkan oleh fuqaha'	-	Spiritual Vs Spritual	

Lampiran 2

Tabel 2. Analisis Komponen Rekomendasi

Rekomendasi	Analisis kualitatif
Narasi pembuka: Banyak **madlarat** yang ditimbulkan dari aktifitas merokok, maka direkomendasikan hal-hal sebagai berikut:	Narasi pembuka maupun poin-poin rekomendasi mencerminkan pedoman teknis implementasi hukum haram mutlak saja. Tidak ada narasi pedoman teknis dalam hidup bermasyarakat, berbangsa dan bernegara yang yang penuh toleransi dan sejalan dengan tuntunan hukum *khilaf ma baina al makruh wa al haram*. Padahal hal ini penting agar perbedaan itu tidak berkembang menjadi perpecahan umat. Seharusnya rekomendasi merupakan pedoman bersifat teknis yang merupakan elaborasi dari keselurauhan poin ketatapan hukum. Namun, nyatanya lebih di dominasi oleh ketetapan hukum haram mutlak saja. Seluruh pedoman teknis hanya ditujukan kepada para kalangan menengah ke atas (pemerintah baik pusat maupun daerah, dan ilmuan), seakan kalangan umat menengah tidak diberikan layanan.
1. DPR diminta segera membuat undang-undang larangan merokok ditempat umum, bagi anak-anak, dan bagi wanita hamil	
2. Pemerintah, baik pusat maupun daerah diminta membuat regulasi tentang larangan merokok ditempat umum, bagi anak-anak, dan bagi wanita hamil	
3. Pemerintah, baik pusat maupun daerah diminta menindak pelaku pelanggaran terhadap larangan merokok ditempat umum, bagi anak-anak, dan bagi wanita hamil	
4. Pemerintah, baik pusat maupun daerah diminta melarang iklan rokok, baik secara langsung maupun tidak langsung	
5. Para ilmuan diminta untuk melakukan penelitian tentang manfaat tembakau selain rokok	

Lampiran 3

Tabel 3. Analisis Komponen Rekomendasi

Sumber Dasar Penetapan	Isi	Analisis kualitatif
Al-Qur;an	Al-A;raf ayat 157: Nabi menyuruh mereka kepada yang makruf, melarang mereka dari yang munkar, menghalalkan bagi mereka segala yang baik dan melarang bagi mereka segala yang buruk.	Konten tentang sifat baik dan buruk. Perbuatan baik (makruf) halal dilakukan. Perbuatan buruk (munkar) dilarang.
	Al-Isra; ayat 26-27: Janganlah kamu menghambur-hamburkan hartamu secara boros. Sesungguhnya orang-orang yang berlaku boros itu adalah saudara-saudara syaitan. Dan syaitan itu sangat ingkar kepada Tuhannya	Konten tentang perilaku boros disamakan sebagai saudara syaitan yang memiliki sifat buruk (ingkar pada Tuhan)
Hasis Nabi SAW	Tidak boleh membuat mudlarat kepada diri sendiri dan tidak boleh membuat mudlarat kepada orang lain	Larangan perilaku buruk (mudlarat) kepada diri sendiri, dan orang lain
Kaidah Fiqhiyyah	Bahaya itu harus ditolak semaksimal mungkin	Bahaya harus ditolak
	Yang menimbulkan mudlarat harus ditinggalkan/dihindarkan	perilaku (merugikan) harus harus ditinggalkan
	Penetapan hukum tergantung ada-tidaknya 'illat	Konten hukum tergantung pada Sifat baik buruk

STRUKTUR ARGUMEN TUJUH FATWA MUI MENGENAI PANDEMI SEPANJANG TAHUN 2020: BENTUK USAHA MUI DALAM MEMELIHARA KEMASLAHATAN UMAT

Bambang Husni Nugroho[1]
bambanghusninugroho@uinjambi.ac.id

A. Pendahuluan

Semenjak Covid-19 dinyatakan oleh Badan Kesehatan Dunia (WHO) sebagai pandemi di dunia pada tanggal 9 Maret 2020[2] MUI telah mengeluarkan setidaknya tujuh fatwa berkenaan dengan pandemi tersebut sepanjang tahun 2020. Fatwa-fatwa tersebut adalah:

1. Fatwa Nomor 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Ibadah dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19 yang diterbitkan tanggal 16 Maret 2020;
2. Fatwa Nomor 17 Tahun 2020 Tentang Pedoman Kaifiat Shalat Bagi Tenaga Kesehatan yang Memakai Alat Perlindungan Diri (APD) Saat Merawat dan Menangani Pasien Covid-19 yang diterbitkan tanggal 26 Maret 2020;
3. Fatwa Nomor 18 Tahun 2020 Tentang Pedoman Pengurusan Jenazah Muslim yang Terinfeksi Covid-19 yang diterbitkan tanggal 27 Maret 2020;
4. Fatwa Nomor 23 Tahun 2020 Tentang Pemanfaatan Harta Zakat, Infaq, dan Shadaqah Untuk Penanggulangan Wabah Covid-19 dan Dampaknya yang diterbitkan tanggal 16 April 2020;
5. Fatwa Nomor 28 Tahun 2020 Tentang Panduan Kaifiat Takbir dan Shalat

1 Penulis adalah dosen tetap mata kuliah Syariah pada fakultas Ushuluddin dan Studi Agama UIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi. Menyelesaikan doktor dalam bidang syariah dari Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tahun 2020 dan pengurus MUI Kota Jambi.

2 Tanggal 20 Maret 2020 Badan Kesehatan Dunia (WHO) secara resmi mendeklarasikan Covid-19 sebagai pandemi. Lihat https://Covid-19.go.id/tanya-jawab? search=Apa%20yang%20dimaksud%20dengan%20pandemi. Terakhir diakses tanggal 7 Juli 2021 jam 20.21 WIB. Kasus pertama Covid-19 di Indonesia sendiri dilaporkan pertama kali oleh Presiden Joko Widodo pada tanggal 2 Maret 2020. Lihat https://Covid-19.go.id/p/berita/setahun-pandemi-perkembangan-grafik-menjadi-refleksi-kualitas-penanganan. Terakhir diakses tanggal 7 Juli 2021 jam 20.27.

Idul Fitri Saat Pandemi Covid-19 yang diterbitkan tanggal 13 Mei 2020;
6. Fatwa Nomor 31 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Shalat Jum'at dan Jamaah Untuk Mencegah Penularan Wabah Covid-19 yang diterbitkan tanggal 4 Juni 2020;
7. Fatwa Nomor 36 Tahun 2020 Tentang Shalat Idul Adha dan Penyembelihan Hewan Kurban Saat Wabah Covid-19 yang diterbitkan tanggal 6 Juli 2020.

Sebagaimana terlihat, seluruh fatwa tersebut dikeluarkan dalam rentang waktu yang relatif amat berdekatan. Fenomena ini dengan jelas menunjukkan produktifitas MUI dalam berfatwa menyikapi pandemi.

Sejauh ini, berbagai tulisan mengenai pandemi dan reaksi umat Islam atasnya telah dihasilkan oleh beberapa sarjana. Ahmad Mukafi Niam, Oman Fathurahman, serta Masdar Hilmy dan Khoirun Niam telah menghasilkan tulisan yang memotret pandemi dari beragam aspeknya. Ahmad Mukafi Niam mensinyalir bahwa dalam menyampaikan dakwahnya, teologi yang dianut oleh dai adalah sebuah faktor yang menentukan apa yang disampaikannya berkaitan dengan pandemi. Seorang dai yang berpandangan teologi fatalis berpotensi menyampaikan teologi tersebut pada objek dakwahnya dan bahkan mengajak mereka untuk abai dengan protokol kesehatan sehingga berpotensi terpapar dan menularkannya pada orang lain.[3] Menyikapi itu tampaknya, Oman Fathurahman mencoba memberi titik terang dengan menjelaskan bantahan atas narasi kaum fatalis sebagaimana di atas seraya menyinggung kitab *Badhl al-Ma'un fi Fadl al-Ta'un* karya al-Asqalaniy yang menulis kitab tersebut setelah kehilangan tiga orang putrinya dalam wabah ta'un. Karya yang kemudian ditahkik oleh seorang filolog bernama Ahmad Isam 'Abd al-Qadir al-Katib ini dinyatakan Fathurahman sebagai sebuah karya yang cukup lengkap mengupas mengenai wabah ta'un baik secara medis maupun metafisis.[4]

Masdar Hilmy dan Khoirun Niam memberikan penjelasan yang lebih komprehensif mengenai ragam reaksi muslim kontemporer Indonesia dalam menyikapi pandemi. Mempergunakan data yang diperoleh dari media sosial dan media lainnya seperti koran, keduanya menyimpulkan bahwa dalam me-

3 Achmad Mukafi Niam, diakses dari https://www.nu.or.id/post/read/117846/antara-corona--ulama--dan-sains. Diakses terakhir tanggal 7 Juli 2021 jam 11.34 WIB. Amin Abdullah bahkan menelaah pandemi Covid-19 dari aspek filsafat dan menawarkan pendekatan integrasi-interkoneksi keilmuan sebagai salah satu alternatif dalam menelaah pandemi Covid-19. Lihat Amin Abdullah, "Mendialogkan Nalar Agama dan Sains Modern di Tengah Pandemi Covid-19," *Maarif* (15/1), 11-39.

4 Lihat https://kemenag.go.id/read/corona-dan-narasi-agama-v50zp. Diakses tanggal 7 Juli 2021 jam 11.44 WIB. Penjelasan detail Fathurahman mengenai isi kitab *Badhl al-Ma'un fi Fadl al-Ta'un* karya al-Asqalani dapat disimak pada kanal "Ngariksa" pada tautan https://www.youtube.com/watch? v=JOUgcPVVxD0.

nyikapi pandemi Covid-19, muslim kontemporer Indonesia terbagi menjadi dua golongan: Mereka yang rasional dan mempergunakan nalar induktif, dan; mereka yang tekstual dan mempergunakan nalar deduktif.[5]

Di sisi lain, seseorang dapat menemukan sejumlah kajian perintis yang membahas MUI. Di antara riset perintis tentang itu adalah riset M. Atho Mudzhar. Dalam risetnya Mudzhar menentukan fatwa-fatwa MUI mana saja yang netral maupun terpengaruh pemerintah dan mengkategorisasikan fatwa-fatwa MUI menjadi lima kategori menurut ketersiaran dan penerimaan masyarakat atasnya.[6] Hal ini kemudian diikuti sejumlah sarjana seperti M. B. Hooker, [7] Nico J. G. Kaptein, [8] Nadirsyah Hosen, [9] dan Moch. Nur Ichwan.[10] Penelitian atas Majelis Tarjih Muhammadiyah setidaknya telah dilakukan oleh Syamsul Anwar, [11] sementara penelitian atas Lajnah Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama misalnya telah dilakukan oleh Rifyal Ka'bah, [12] Ahmad ZaHR.o, [13] Mi-

5 Masdar Hilmy dan Khoirun Niam, "Winning The Battle of Authorities: The Muslim Disputes Over The Covid-19 Pandemic Plague in Contemporary Indonesia," *QIJIS* (8/2), 319.

6 Mudzhar menyimpulkan bahwa dari 22 fatwa MUI yang diujinya, ada 11 fatwa yang dianggap netral, ada delapan fatwa yang dianggap cukup netral namun mendapat pengaruh dari pemerintah dan ada tiga fatwa yang dianggap cukup netral dan kurang/tidak mendapat pengaruh dari pemerintah. Sedangkan fatwa MUI menurut ketersiaran dan penerimaan masyarakat atasnya, Mudzhar membaginya menjadi: Fatwa yang tersiar luas tapi tak menimbulkan pertentangan; Fatwa yang tidak tersebar luas dan tidak menimbulkan pertentangan; Fatwa yang cukup tersiar, menimbulkan pertentangan dan pemerintah bersikap netral; Fatwa yang tersiar luas, menimbulkan sedikit pertentangan, pemerintah menyambut baik, serta; Fatwa yang tersiar luas, menimbulkan banyak pertentangan, pemerintah tidak menyukainya. M. Atho Mudzhar, *Fatwas of the Council of Indonesia Ulama*, 119-126. Menurut Nata, penelitian Atho Mudzhar atas MUI menjadi salah satu model penelitian fiqh yang kerangka kerja dan alur fikirnya dianggap spesifik dan orisinil. Selain Mudzhar, Harun Nasution dan Noel J. Coulson juga dianggap sebagai trendsetter model penelitian di bidang ini. Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2008), 300-314.

7 M.B. Hooker, *Indonesian Islam: Social Change THR.ough Contemporary Fatawa* (New South Wales: Allen & Unwin, 2003).

8 Nico J.G. Kaptein, "The Voice of 'Ulama': Fatwas and Religious Authority in Indonesia," *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 125 (2004), 115-130.

9 Nadirsyah Hosen, "Religion and Indonesian Constitution: A Recent Debate," *Journal of Southeast Asian Studies*, 36/3 (2005), 419-440. Lebih lanjut dapat pula membaca Nadirsyah Hosen, *Syari<'ah and Constitutional Reform in Indonesia* (1999-2002) [disertasi Ph.D dari Faculty of Law, National University of Singapore, 2005].

10 Moch. Nur Ichwan, "'Ulama', State and Politics: Majelis Ulama Indonesia after Suharto," *Islamic Law and Society*, 12/1 (2005), 45-72.

11 Syamsul Anwar, "Fatwa, Purification and Dinamization," *Islamic Law and Society*, 12/1 (2005), 27-44.

12 Rifyal Ka'bah, *Keputusan Lajnah Tarjih Muhammadiyah dan Bahtsul Masail Nahdhatul Ulama sebagai Keputusan Ijtihad Jama'i di Indonesia* [Disertasi doktor dari Universitas Indonesia, 1998].

13 Ahmad ZaHR.o, *Tradisi Intelektual NU* (Yogyakarta, LKiS, 2004).

chael Laffan, [14] dan Achmad Kemal Riza.[15]

Tulisan ini menguraikan analisis mengenai tujuh fatwa di atas dari aspek struktur argumen yang dipergunakannya. Dari aspek tersebut, tulisan ini memiliki langkah kerja serupa dengan karya-karya yang disebutkan pada paragraf terakhir di atas. Seperti halnya karya-karya tersebut, Usul Fikih digunakan sebagai alat utama untuk menganalisa. Tulisan ini ingin menunjukkan fakta bahwa dalam berfatwa, meski dengan rentang waktu yang relatif sempit dan berdekatan, MUI telah berusaha keras menjalankan perannya untuk memberikan bimbingan dan tuntunan kepada umat Islam Indonesia dalam mewujudkan kehidupan beragama dan bermasyarakat yang diridai Allah Subhanahu wa Taala, sebagai tujuan pendiriannya yang pertama. Dari struktur argumen ketujuh fatwa tersebut juga sepertinya dapat dianggap sebagai indikasi keterbukaan MUI dan indikasi hubungan yang cukup mesra antara MUI dan pemerintah, sebagai pemenuhan tujuan pendiriannya yang kedua dan ketiga, yaitu memberikan nasihat dan fatwa mengenai masalah keagamaan dan kemasyarakatan kepada pemerintah dan masyarakat, meningkatkan kegiatan bagi terwujudnya ukhwah Islamiyah dan kerukunan antar-umat beragama dalam memantapkan persatuan dan kesatuan bangsa serta; menjadi penghubung antara ulama dan umaro (pemerintah) dan penterjemah timbal balik antara umat dan pemerintah guna mensukseskan pembangunan nasional.

B. Tujuh Fatwa MUI Sepanjang Tahun 2020 Mengenai Pandemi Covid-19

Fatwa pertama yang diterbitkan MUI sebagai reaksi atas pandemi Covid-19 adalah Fatwa Nomor 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Ibadah dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19 yang diterbitkan tanggal 16 Maret 2020. Fatwa ini ternyata diterbitkan dengan mencantumkan kutipan dari delapan ayat Al-Qur'an, 10 buah hadis, tujuh kaidah fikih, serta kutipan dari dua kitab yaitu *al-Majmu' Sharh al-Muhadhdhab* karya al-Nawawiy (W. 676 H) dan *Muqaddimah al-Hadramiyah* karya Bafadal (W. 918 H).[16] Patut dicatat di sini bahwa fatwa ini

14 Michael Laffan, "The Fatwa Debated? Shura in One Indonesian Context," *Islamic Law and Society*, 12/1 (2005), 93-121.

15 Achmad Kemal Riza, "Contemporary Fatawa of Nahdlatul Ulama: Between Observing the Madhhab and Adapting the Context," *Journal of Indonesian Islam* 5/1 (2011), 35-65.; Dari masa ke masa, NU teridentifikasi telah berkembang sebagai sebuah organisasi massa yang kemudian justru berhasil menempatkan kader-kadernya di dunia politik. Kang Young Soon, *Antara Tradisi dan Konflik: Kepolitikan Nahdhatul Ulama* (Jakarta: UI-Press, 2008).

16 Muqaddimah al-Hadramiyah karya Bafadal (W. 918 H) digolongkan oleh Bruinessen sebagai salah satu dari empat rumpun naskah yang dipergunakan oleh ulama Shafi'iyah di Indonesia. Ada tiga naskah yang kemudian disimpulkan Bruinessen sebagai turunan dari Muqaddimah al-Hadramiyah karya Bafadal, yaitu *Minhaj al-Qawim* oleh al-Haitamiy (W. 973 H), *Sharh 'ala Bafadal* oleh Mahfuz al-Tarmasiy (W. 1338 H), dan *BusHR.a al-Karim* oleh Sa'id ibn Ba'ashin

dapat dikatakan amat responsif sebab diterbitkan hanya berselang tujuh hari semenjak Covid-19 dinyatakan oleh Badan Kesehatan Dunia (WHO) sebagai pandemi di dunia pada tanggal 9 Maret 2020. Banyaknya dalil dan argumen yang disuguhkan juga menunjukkan keseriusan MUI dalam perumusan fatwa ini.

Fatwa kedua diterbitkan 10 hari kemudian dalam bentuk Fatwa Nomor 17 Tahun 2020 Tentang Pedoman Kaifiat Shalat Bagi Tenaga Kesehatan yang Memakai Alat Perlindungan Diri (APD) Saat Merawat dan Menangani Pasien Covid-19 yang diterbitkan tanggal 26 Maret 2020. Fatwa ini mencantumkan kutipan dari tujuh ayat Al-Qur'an, 10 hadis, dan enam kaidah fikih. Fatwa kedua ini mencantumkan kutipan dari tujuh kitab yaitu *Fath al-Bariy* karya al-'Asqalaniy (W. 852 H), *al-Radd al-Mukhtar 'ala al-Durr al-Mukhtar* karya Ibn 'A<bidin (W. 1252 H), *Al-Umm* karya al-Shafi'iy (W. 204 H), *Sharh al-Nawawiy 'ala Muslim* karya al-Nawawiy (W. 676 H), *Al-Majmu' Sharh al-Muhadhdhab* karya al-Nawawiy (W. 676 H), *Kifayat al-Akhyar* karya al-Hisniy (W. 829 H), dan *Al-Mughniy* karya Ibn Qudamah (W. 620 H). Ada empat hal menarik yang patut dicatat dari fatwa kedua ini. *Pertama,* sekalipun fatwa ini dilengkapi dengan kutipan kitab Shafi'iyah yang cukup banyak, ternyata fatwa ini juga mengutip dari *Al-Umm* karya al-Shafi'iy (W. 204 H), sebuah praktik yang cukup jarang terjadi dalam perkembangan fatwa belakangan ini. Fenomena serupa juga terjadi pada fatwa individual ulama[17], mengonfirmasi temuan oleh Mudzhar dalam studinya mengenai MUI[18] dan ZaHR.o dalam studinya mengenai LBM-NU sebelumnya.[19] *Kedua,* meski kutipan dari mazhab Shafi'iyah terlihat mendominasi, MUI ternyata juga tak sungkan mengutip dari kitab *Al-Mughniy* karya Ibn Qudamah (W. 620 H) yang berpandangan Hanabilah dan *al-Radd al-Mukhtar 'ala al-Durr al-Mukhtar* karya Ibn 'A<bidin (W. 1252 H) yang berpandangan fikih Hanafiyah. Fakta ini setidaknya menunjukkan keterbukaan MUI untuk menerima pandangan selain Shafi'iyah, meski secara umum mazhab Shafi'iyah adalah mazhab yang dianut secara umum oleh orang Indonesia. *Ketiga,* kesediaan MUI untuk menjadikan penjelasan Budi Sampurno (Guru Besar FKUI) dan Wiku Adisasmito (Ketua Tim Pakar Satgas Covid-19) sebagai salah satu

(W. 1270 H). Tiga rumpun naskah lainnya adalah rumpun naskah yang bersumber dari naskah *al-Muharrar* oleh al-Rafi'i (W. 623 H), rumpun naskah yang bersumber dari naskah *Taqrib* oleh Abu Shuja' (W. 593 H), dan rumpun naskah yang bersumber dari naskah *Qurrat al-'Ain* oleh al-Malibari (W. sekitar 975 H). Lihat Martin van Bruinessen, "Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu," *Bijdragen tot de Taal, Land en Volkenkunde* 146 (1990), 236-238.

17 Bambang Husni Nugroho, *Metode Ijtihad Guru Muhammad 'Ali ibn 'Abd al-Wahhab al-Tunkaliy dalam Kitab al-Fatawa al-Tunkaliyah* [Disertasi Doktor dari Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2020], 237.

18 M. Atho Mudzhar, *Fatwas of the Council of Indonesia Ulama*, 119-120.

19 Ahmad ZaHR.o, *Tradisi Intelektual NU,* 143.

pertimbangan fatwanya juga menunjukkan kesediaan MUI untuk menjadi mitra pemerintah dalam menyukseskan program penanganan pandemi Covid-19 di Indonesia. *Keempat*, menjadikan Fatwa Nomor 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Ibadah dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19 yang diterbitkan tanggal 16 Maret 2020 sebagai salah satu argumen tentu menunjukkan konsistensi MUI dalam pandangan hukum fatwanya. Empat fakta tersebut mesti menjadi catatan penting ketika membicarakan fatwa ini.

Sehari setelah fatwa kedua sebagaimana dijelaskan di atas, terbitlah Fatwa Nomor 18 Tahun 2020 Tentang Pedoman Pengurusan Jenazah Muslim yang Terinfeksi Covid-19 yang diterbitkan tanggal 27 Maret 2020. Lebih sedikit dari kedua fatwa sebelumnya, fatwa ketiga ini hanya mengutip empat ayat Al-Qur'an, meski juga mengutip hadis dengan jumlah yang cukup banyak yaitu sejumlah sembilan hadis. Fatwa ini juga teridentifikasi mengutip enam kaidah fikih dan kutipan dari enam kitab, yaitu *Sharh al-Nawawiy 'ala Muslim* karya al-Nawawiy (W. 676 H), *Al-Majmu' Sharh al-Muhadhdhab* karya al-Nawawiy (W. 676 H), *Sullam al-Taufiq* karya 'Abd Allah ibn Husain Ba'alawiy (W. 1272 H), *al-Fiqh 'ala al-Madhahib al-Arba'ah* karya al-Jaziriy (W. 1359 H), *Nihayat al-Zain* karya Nawawiy al-Bantaniy (W. 1314 H), dan *Mughn al-Muhtaj* karya al-Sharbainiy (W. 977 H). Menarik untuk dikatakan di sini, penjelasan Budi Sampurno (Guru Besar FKUI) dan Wiku Adisasmito (Ketua Tim Pakar Satgas Covid-19) kembali menjadi salah satu pertimbangan fatwa ini. Dua fatwa sebelumnya juga menjadi argumen yang menguatkan fatwa ini. Satu hal yang paling menarik tentu kesediaan MUI untuk merujuk pada Fatwa MUI Provinsi DKI Jakarta Nomor 01 Tahun 2020 Tentang Hukum dan Pedoman Penanganan Jenazah Terinfeksi Covid-19 sebagai argumen fatwa ini. Nampaknya urgensi penerbitan fatwa mengenai pedoman pengurusan jenazah yang terinfeksi Covid-19 telah berhasil membuat MUI merujuk pada fatwa MUI tingkat daerah dan mencantumkannya sebagai salah satu argumen fatwanya, suatu praktik yang tak lazim terjadi.

Fatwa MUI mengenai pandemi yang keempat adalah Fatwa Nomor 23 Tahun 2020 Tentang Pemanfaatan Harta Zakat, Infaq, dan Shadaqah Untuk Penanggulangan Wabah Covid-19 dan Dampaknya yang diterbitkan tanggal 16 April 2020. Fatwa ini berargumen dengan enam ayat Al-Qur'an, enam hadis, tiga kaidah fikih, tiga kitab fikih yaitu *Al-Majmu' Sharh al-Muhadhdhab* karya al-Nawawiy (W. 676 H), *Nihayat al-Muhtaj* karya al-Ramliy (W. 1004 H), dan *Al-Mughniy* karya Ibn Qudamah (W. 620 H). Fatwa ini juga mengutip pandangan dari dua kitab tafsir, yaitu *Tafsir al-Maraghiy* karya al-Maraghiy (W. 1952 M) dan *Mafatih al-Ghaib* karya al-Raziy (W. 1210 M). Dua hal yang patut dicatat dari fatwa ini: *Pertama*, kesediaan MUI mengutip pandangan al-Raziy yang

oleh sebagian kalangan dituding bermazhab teologi Mu'tazilah[20] juga kembali menggambarkan keterbukaan MUI. *Kedua*, fatwa ini juga merujuk pada fatwa-fatwa yang telah ada. Langkah MUI merujuk pada dua fatwa sebelumnya (Fatwa MUI Nomor 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Ibadah dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19 dan Fatwa MUI Nomor 17 Tahun 2020 Tentang Pedoman Kaifiat Shalat Bagi Tenaga Kesehatan yang Memakai Alat Perlindungan Diri (APD) Saat Merawat dan Menangani Pasien Covid-19). Kesediaan MUI untuk merujuk Fatwa MUI Provinsi DKI Jakarta Nomor 04 Tahun 2020 Tentang Hukum Pemanfaatan Zakat untuk Pengadaan Desinfektan, Hand Sanitizer, Masker, dan Alat Pelindung Diri (APD) dalam Situasi Wabah Covid-19, juga kesediaannya untuk merujuk pada fatwa-fatwanya yang jauh lebih dahulu terbit (Fatwa MUI Tahun 1982 Tentang Intensifikasi Pelaksanaan Zakat, Fatwa MUI Tahun 1982 Tentang Mentasharrufkan Dana Zakat Untuk Kegiatan Produktif dan Kemaslahatan Umum, Fatwa MUI Tahun 1996 Tentang Pemberian Zakat Beasiswa, Fatwa MUI Tahun 2015 Tentang Penyaluran Harta Zakat dalam Bentuk Aset Kelolaan, dan Fatwa MUI Tahun 2015 Tentang Pendayagunaan Harta Zakat, Infaq, Sedekah, Wakaf untuk Pembangunan Sarana Air Bersih dan Sanitasi Bagi Masyarakat) seakan menegaskan konsistensinya dalam berfatwa dan sekaligus menunjukkan pengakuan bahwa fatwa-fatwa sebelumnya itu telah memiliki pandangan dan argumen hukum yang tepat bahkan jika ditabrakkan dengan kebutuhan terkini.

Fatwa kelima adalah Fatwa Nomor 28 Tahun 2020 Tentang Panduan Kaifiat Takbir dan Shalat Idul Fitri Saat Pandemi Covid-19 yang diterbitkan tanggal 13 Mei 2020. Sebagaimana diketahui, idulfitri tahun 2020 jatuh pada tanggal 24 Mei 2021.[21] Terbitnya fatwa ini dalam suasana pandemi tentu menjawab pertanyaan masyarakat mengenai kaifiat perayaan Idulfitri di masa pandemi. Fatwa ini berargumen dengan tujuh ayat Al-Qur'an, 11 buah hadis, lima kaidah fikih, dan kutipan dari sembilan kitab, yaitu *Al-Umm* karya al-Shafi'iy (W. 204 H), *Al-Hawi al-Kabir* karya al-Mawardiy (W. 450 H), *Al-Majmu' Sharh al-Muhadhdhab* karya al-Nawawiy (W. 676 H), *Raudat al-Talibin* karya al-Nawawiy (W. 676 H), *Al-Iqna'* karya al-Mawardiy (W. 450 H), *Mukhtasar al-Muzaniy* karya al-Muza-

20 Lihat misalnya Hannah C. Erlwein, "Fakh al-Din al-Razi on the Question 'Why Worship God?'"*Journal of Qur'anic Studies* 21/2 (2019), 39-67. Bandingkan dengan pandangan Muhammad Husain al-Dhahabiy yang menggolongkan *Mafatih al-Ghaib* oleh al-Raziy sebagai salah satu tafsir *bi al-ra'y* yang boleh dipergunakan. Lihat Muhammad Husain al-Dhahabiy, *al-Tafsir wa al-Mufassirun* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000) cetakan ke-7, juz 2, 205-207.

21 https://www.tribunnewswiki.com/2020/05/22/hari-raya-idul-fitri-sabtu-atau-minggu-ini-jadwal-lebaran-2020-versi-pemerintah-dan-Muhammadiyah? page=all. Diakses terakhir tanggal 12 Juli 2021 jam 10.02 WIB. Lihat pula https://kabar24.bisnis.com/read/20200522/15/1243863/hasil-sidang-isbat-lebaran-2020-idulfitri-jatuh-hari-minggu-24-mei. Diakses terakhir tanggal 12 Juli 2021 jam 10.02 WIB.

niy, *Nihayat al-Matlab* karya Imam al-Haramain (W. 478 H), *Bada'i' al-Sana'iy* karya al-Kasaniy (W. 587 H), dan *Tuhfat al-Fuqaha'* karya al-Samarqandiy (W. 539 H). Dua fatwa sebelumnya, yaitu Fatwa MUI Nomor 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Ibadah dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19 dan Fatwa MUI Nomor 17 Tahun 2020 Tentang Pedoman Kaifiat Shalat Bagi Tenaga Kesehatan yang Memakai Alat Perlindungan Diri (APD) Saat Merawat dan Menangani Pasien Covid-19 kembali dijadikan argumen untuk fatwa ini. Selain kitab-kitab bermazhab Shafi'iyah, ternyata MUI kembali mempergunakan dua kitab yang ditulis oleh ulama Hanafiyah, yaitu *Bada'i' al-Sana'iy* karya al-Kasaniy (W. 587 H) dan *Tuhfat al-Fuqaha'* karya al-Samarqandiy (W. 539 H). Satu hal yang menarik adalah untuk pertama kalinya umat Islam Indonesia diperkenalkan dengan kaifiat pelaksanaan Salat Idulfitri di rumah, berbeda dengan yang selama ini dilakukan. Hal ini adalah sebuah terobosan progresif yang belum pernah dicatat terjadi sebelumnya dalam sejarah MUI.[22]

Fatwa keenam adalah Fatwa Nomor 31 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Shalat Jum'at dan Jamaah Untuk Mencegah Penularan Wabah Covid-19 yang diterbitkan tanggal 4 Juni 2020. Fatwa ini berargumen dengan delapan ayat Al-Qur'an, sembilan hadis, delapan kaidah fikih, dan sembilan kutipan dari kitab fikih, yaitu *Nihayat al-Muhtaj* karya al-Ramliy, *Dalil al-Falihin* karya Ibn 'Allan al-Siddiqiy, *Bada'i' al-Sana'iy fiy Tartib al-Shara'iy* karya al-Kasaniy (W. 587 H), *al-Radd al-Mukhtar 'ala al-Durr al-Mukhtar* karya Ibn 'A<bidin (W. 1252 H), *Al-Majmu' Sharh al-Muhadhdhab* karya al-Nawawiy (W. 676 H), *Al-Insaf fiy Ma'rifat al-Rajih min al-Khilaf* karya al-Murawadiy, *'Aun al-Ma'bud* karya Shams al-Haqq 'Abadiy, *Al-Hawi al-Kabir* karya al-Mawardiy, dan *Kashshaf al-Qanna'* karya al-Bahutiy (W. 1051 H). Selain itu, fatwa ini juga berargumen dengan Fatwa MUI Nomor 5 Tahun 2000 Tentang Pelaksanaan Shalat Jumat Dua Gelombang, Fatwa MUI Nomor 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Ibadah dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19, dan Fatwa MUI Provinsi DKI Jakarta Nomor 5 Tahun 2020 Tentang Hukum dan Panduan Shalat Jumat Lebih Dari Satu Kali Pada Saat Pandemi Covid-19. Lagi-lagi, fatwa ini mengutip kitab karya ulama berpandangan fikih Hanafiyah dan Hanabilah selain karya-karya ulama berpandangan fikih Shafi'iyah. Kitab-kitab tersebut adalah *Bada'i' al-Sana'iy fiy Tartib al-Shara'iy* karya al-Kasaniy (W. 587 H) dan *al-Radd al-Mukhtar 'ala al-Durr al-Mukhtar* karya Ibn 'A<bidin (W. 1252 H) dari kalangan Hanafiyah serta *Kashshaf al-Qanna'* karya al-Bahutiy (W. 1051 H) dari ulama Hanabilah.

22 Beberapa masjid menaati fatwa ini. Lihat misalnya https://megapolitan.kompas.com/read/2020/04/20/16430901/imbas-covid-19-masjid-raya-jakarta-Islamic-center-tiadakan-shalat-tarawih. Diakses terakhir tanggal 12 Juli 2021 jam 12.42 WIB dan https://www.cnnindonesia.com/nasional/20200519083925-20-504727/masjid-istiqlal-pastikan-tak-gelar-salat-idulfitri. Diakses terakhir tanggal 12 Juli 2021 jam 12.44 WIB.

Fatwa terakhir yang dibahas dalam tulisan ini adalah Fatwa Nomor 36 Tahun 2020 Tentang Shalat Idul Adha dan Penyembelihan Hewan Kurban Saat Wabah Covid-19 yang diterbitkan tanggal 6 Juli 2020.[23] Fatwa ini terbit tak lama berselang terbitnya keputusan pembatalan pengiriman jemaah haji Indonesia tahun 2020 oleh Menteri Agama melalui Keputusan Menteri Agama Nomor 494 Tahun 2020 bertanggal 2 Juni 2020.[24] Keputusan ini tampaknya memberikan beban tambahan bagi MUI karena jelas bagi umat Islam Indonesia, tahun 2020 Iduladha hanya dirayakan dengan Salat Iduladha dan penyembelihan hewan kurban. Semangat itulah yang tampaknya dijadikan salah satu ruh penerbitan fatwa selain rasa tanggung jawab memelihara keselamatan umat dalam menjalankan ibadahnya. Sembilan ayat Al-Qur'an, 23 hadis, lima kaidah fikih, dan kutipan dari enam kitab fikih dipilih oleh MUI menjadi argumen fatwa ini. Sejauh ini, inilah fatwa dengan kutipan hadis terbanyak. Kutipan dari *Al-Hawi al-Kabir* karya al-Mawardiy (W. 450 H), *Al-Mughniy* karya Ibn Qudamah (W. 620 H), *Al-Mabsut* karya al-Sarkhasiy (W. 490 H), *Al-Hidayah fiy Sharh Bidayat al-Mubtadiy* karya al-Marghinaniy (W. 593 H), *Al-Bahr. Ra'iq Sharh Kanz Daqa'iq* karya Ibn Nujaim (W. 970 H), dan *Al-Wasit fi al-Madhhab* karya Abu Hamid al-Ghazaliy (W. 505 H) beserta Fatwa MUI Nomor 12 Tahun 2009 Tentang Standar Sertifikasi Penyembelihan Halal, Fatwa MUI Nomor 37 Tahun 2019 Tentang Pengawetan dan Pendistribusian Daging Kurban dalam Bentuk Olahan, Fatwa MUI Nomor 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Ibadah dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19, Fatwa MUI Nomor 28 Tahun 2020 Tentang Panduan Kaifiat Takbir dan Shalat Idul Fitri Saat Pandemi Covid-19, Fatwa MUI Nomor 31 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Shalat Jum'at dan Jamaah Untuk Mencegah Penularan Wabah Covid-19, Fatwa MUI Provinsi DKI Jakarta Nomor 6 Tahun 2020 Tentang Hukum Berkurban Dengan Uang Pada Masa Pandemi Covid-19 menjadi argumen fatwa ini pula. Kembali kutipan dari pandangan ulama non-Shafi'iyah terlihat di sini. *Al-Mughniy* karya Ibn Qudamah (W. 620 H) kembali mewakili pandangan ulama Hanabilah, sementara *Al-Mabsut* karya al-Sarkhasiy (W. 490 H), *Al-Hidayah fiy Sharh Bidayat al-Mubtadiy* karya al-Marghinaniy (W. 593 H) dan *Al-Bahr. Ra'iq Sharh Kanz Daqa'iq* karya Ibn Nu-

23 Iduladha tahun 2020 jatuh pada Jumat Pon, 31 Juli 2020. Lihat https://news.detik.com/berita/d-5069355/kapan-idul-adha-2020-ini-informasinya. Diakses terakhir tanggal 12 Juli 2021 jam 14.02 WIB. Lihat pula https://www.cnnindonesia.com/nasional/20200721180809-20-527282/sidang-isbat-iduladha-1441-h-jatuh-pada-jumat-31-juli. Diakses terakhir tanggal 12 Juli 2021 jam 14.05 WIB.

24 https://nasional.kontan.co.id/news/kementerian-agama-resmi-membatalkan-keberangkatan-jemaah-haji-tahun-2020#:~:text=Menteri%20Agama%20FacHR.ul%20Razi%20resmi%20membatalkan%20keberangkatan%20jemaah%20haji%20tahun%202020.&text=Peniadaan%20keberangkatan%20diputuskan%20melalui%20Keputusan, Selasa%20(2%2F6).. Terakhir diakses tanggal 12 Juli 2021 jam 14.09 WIB.

jaim (W. 970 H) mewakili pandangan fikih ulama Hanafiyah. Penyandaran argumen pada fatwa-fatwa sebelumnya kembali menunjukkan konsistensi MUI dalam pandangan dan argumentasi fatwanya.

C. Kesimpulan

Dari fakta-fakta di atas dapat diketahui beberapa hal. Ketujuh fatwa ini sejatinya diperlengkapi dengan dalil nakli yang banyak. Ketujuh fatwa dapat dikatakan mengutip banyak ayat Al-Qur'an sebagai argumen hukum. Fatwa terbanyak mengutip ayat Al-Qur'an adalah Fatwa Nomor 36 Tahun 2020 Tentang Shalat Idul Adha dan Penyembelihan Hewan Kurban Saat Wabah Covid-19 dengan 10 ayat pada sembilan tempat. Fatwa paling sedikit mengutip ayat Al-Qur'an adalah Fatwa Nomor 18 Tahun 2020 Tentang Pedoman Pengurusan Jenazah Muslim yang Terinfeksi Covid-19 dengan empat ayat. Ketujuh fatwa tersebut masing-masing mengutip sejumlah tujuh ayat Al-Qur'an secara rerata. Ayat yang dikutip dalam setiap fatwa adalah Al-Qur'an surah Al-Baqarah ayat 185, yaitu:

...يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ...

...Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu...

Ayat kedua terbanyak dikutip (dalam lima fatwa) adalah Al-Qur'an surah al-Taghabun ayat 16, yaitu:

فَاتَّقُوا اللهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ...

Maka bertakwalah kamu kepada Allah menurut kesanggupanmu...

Ketujuh fatwa dapat dikatakan mengutip banyak hadis sebagai argumen hukumnya pula. Fatwa terbanyak mengutip hadis adalah Fatwa Nomor 36 Tahun 2020 Tentang Shalat Idul Adha dan Penyembelihan Hewan Kurban Saat Wabah Covid-19 dengan 23 hadis. Fatwa paling sedikit mengutip hadis adalah Fatwa Nomor 23 Tahun 2020 Tentang Pemanfaatan Harta Zakat, Infaq, dan Shadaqah Untuk Penanggulangan Wabah Covid-19 dan Dampaknya dengan enam hadis. Ketujuh fatwa tersebut masing-masing mengutip sejumlah 11 hadis secara rerata. Hadis terbanyak dikutip (dalam tiga fatwa) adalah hadis riwayat Muslim:

لا يورِدُ مُمرِض على مُصِح

Jangan campurkan yang sakit dengan yang sehat

Selain itu, ketujuh fatwa dapat dikatakan mengutip banyak kaidah fikih sebagai argumen hukum. Fatwa terbanyak mengutip kaidah fikih adalah Fatwa

Nomor 31 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Shalat Jum'at dan Jamaah Untuk Mencegah Penularan Wabah Covid-19 dengan delapan kaidah fikih. Fatwa paling sedikit mengutip kaidah fikih adalah Fatwa Nomor 23 Tahun 2020 Tentang Pemanfaatan Harta Zakat, Infaq, dan Shadaqah Untuk Penanggulangan Wabah Covid-19 dan Dampaknya dengan tiga kaidah fikih. Ketujuh fatwa tersebut masing-masing mengutip sejumlah enam kaidah fikih secara rerata. Dua kaidah fikih terbanyak dikutip (dalam enam fatwa) adalah:

درء المفاسد مقدم على جلب المصالح

Menolak mafsadat didahulukan daripada mencari kemaslahatan

المشقة تجلب التيسير

Kesulitan menyebabkan adanya kemudahan

Kaidah fikih kedua terbanyak dikutip (dalam lima fatwa) adalah:

تصرف الإمامِ على الرعية منوط بالمصلحة

Kebijakan pemimpin (*pemegang otoritas*) *terhadap rakyat harus mengikuti kemaslahatan*

Dalam tujuh fatwa mengenai pandemi ini, MUI dapat dikatakan amat responsif menjawab persoalan umat. Sebanyak tujuh fatwa berhasil diproduksi selama periode Maret-Juli 2020. Dalam tujuh fatwa ini, MUI dapat dikatakan mempergunakan argumen yang banyak. Sebanyak tujuh ayat Al-Qur'an, 11 hadis, dan enam kaidah fikih dipergunakan secara rerata dalam tiap fatwa. Terlihat bahwa meski diproduksi dalam rentang waktu yang relatif sempit dan berdekatan, MUI telah berusaha keras menjalankan perannya untuk memberikan bimbingan dan tuntunan kepada umat Islam Indonesia dalam mewujudkan kehidupan beragama dan bermasyarakat yang diridai Allah Subhanahu wa Taala, sebagai tujuan pendiriannya yang pertama.

Selain argumen ayat Al-Qur'an, hadis, dan kaidah fikih, ketujuh fatwa tersebut juga menyandarkan pandangannya pada kutipan yang diambil dari kitab-kitab fikih. Pandangan ulama-ulama Shafi'iyah terlihat mendominasi dalam penggunaan argumen. Pandangan al-Nawawiy, al-Mawardiy, dan ulama-ulama Shafi'iyah kerapkali dijadikan argumen dalam tujuh fatwa ini. Pandangan al-Nawawiy dalam *al-Majmu' Sharh al-Muhadhdhab* terlihat lebih diprioritaskan karena dikutip pada ketujuh fatwa, pada beberapa fatwa dikutip lebih dari sekali, mengungguli pandangan al-Shafi'iy dalam *al-Umm* yang hanya dikutip dua kali dalam tujuh fatwa. Pandangan al-Nawawiy juga dikutip dari karya beliau lainnya, *Raudat al-Talibin* dan *Sharh Sahih Muslim*. Pandangan al-Mawardiy dalam *al-Hawi al-Kabir* dan *al-Iqna'* adalah pandangan kedua

terbanyak dikutip dari kalangan ulama Shafi'iyah. Menarik untuk disebutkan, beberapa kutipan dari pandangan ulama Hanafiyah dan Hanabilah ternyata juga dapat ditemukan di sana-sini. Pandangan al-Sarkhasiy dalam *al-Mabsut*, pandangan al-Kasaniy dalam *Bada'i' al-Sana'iy fiy Tartib al-Shara'iy*, pandangan Ibn Nujaim dalam *al-Bahr. Ra'iq Sharh Kanz Daqa'iq*, hingga pandangan al-Samarqandiy dalam *Tuhfat al-Fuqaha'* dapat dijumpai dikutip dari karya ulama Hanafiyah. Demikian pula pandangan Ibn Qudamah dalam *al-Mughniy*, pandangan al-Murawadiy dalam *al-Insaf fiy Ma'rifat al-Rajih min al-Khilaf*, hingga pandangan al-Bahutiy dalam *Kashshaf al-Qanna'* juga dapat ditemui dikutip dari karya ulama Hanabilah. Fenomena ini adalah sebuah kecenderungan yang telah dilaporkan sejak waktu yang cukup lama. Namun pada tujuh fatwa ini terlihat sebuah pergeseran signifikan telah terjadi dalam prioritas penggunaan rujukan kitab fikih oleh MUI. Pandangan al-Dimyatiy dan al-Haitamiy yang sebelumnya dilaporkan cukup mendominasi, tampak sama sekali tak dipergunakan dalam tujuh fatwa ini.

Selain itu, MUI juga menyandarkan argumennya pada pandangan ahli ilmu kedokteran dan pandangan pemerintah dengan mengakomodasi pandangan Budi Sampurno (Guru Besar FKUI) dan Wiku Adisasmito (Ketua Tim Pakar Satgas Covid-19) pada dua fatwa, yaitu Fatwa Nomor 17 Tahun 2020 Tentang Pedoman Kaifiat Shalat Bagi Tenaga Kesehatan yang Memakai Alat Perlindungan Diri (APD) Saat Merawat dan Menangani Pasien Covid-19 dan Fatwa Nomor 18 Tahun 2020 Tentang Pedoman Pengurusan Jenazah Muslim yang Terinfeksi Covid-19. MUI juga terlihat konsisten dengan fatwa-fatwa terdahulunya dan menjadikan fatwa-fatwa tersebut sebagai konsideran. MUI juga terlihat tak sungkan mengutip fatwa MUI Provinsi DKI Jakarta mengenai persoalan serupa yang tampaknya telah direspon lebih dahulu oleh MUI Provinsi DKI Jakarta dengan menerbitkan fatwa.

Akhirnya, analisis atas struktur argumen ketujuh fatwa tersebut juga sepertinya dapat dianggap sebagai indikasi keterbukaan MUI dan indikasi hubungan yang cukup mesra antara MUI dan pemerintah, sebagai pemenuhan tujuan pendiriannya yang kedua dan ketiga, yaitu memberikan nasihat dan fatwa mengenai masalah keagamaan dan kemasyarakatan kepada pemerintah dan masyarakat, meningkatkan kegiatan bagi terwujudnya ukhwah Islamiyah dan kerukunan antar-umat beragama dalam memantapkan persatuan dan kesatuan bangsa serta; menjadi penghubung antara ulama dan umaro (pemerintah) dan penterjemah timbal balik antara umat dan pemerintah guna mensukseskan pembangunan nasional.

D. Daftar Pustaka

Abdullah, Amin. "Mendialogkan Nalar Agama dan Sains Modern di Tengah Pandemi Covid-19," *Maarif* (15/1), 11-39.

Anwar, Syamsul. "Fatwa, Purification and Dinamization," *Islamic Law and Society*, 12/1 (2005), 27-44.

Bruinessen, Martin van. "Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu," *Bijdragen tot de Taal, Land en Volkenkunde* 146 (1990), 226-269.

al-Dhahabiy, Muhammad Husain. *al-Tafsir wa al-Mufassirun* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000) cetakan ke-7, 3 juz.

Hannah C. Erlwein, Hannah C. "Fakhr. al-Din al-Razi on the Question 'Why Worship God? '" *Journal of Qur'anic Studies* 21/2 (2019), 39-67.

Hilmy, Masdar dan Khoirun Niam, "Winning The Battle of Authorities: The Muslim Disputes Over The Covid-19 Pandemic Plague in Contemporary Indonesia," *QIJIS* (8/2), 293-326.

Hooker, M.B. *Indonesian Islam: Social Change THR.ough Contemporary Fatawa* (New South Wales: Allen & Unwin, 2003).

Hosen, Nadirsyah. "Religion and Indonesian Constitution: A Recent Debate," *Journal of Southeast Asian Studies*, 36/3 (2005), 419-440.

Hosen, Nadirsyah. *Syari<'ah and Constitutional Reform in Indonesia* (1999-2002) [disertasi Ph.D dari Faculty of Law, National University of Singapore, 2005].

Ichwan, Moch. Nur. "'Ulama', State and Politics: Majelis Ulama Indonesia after Suharto," *Islamic Law and Society*, 12/1 (2005), 45-72.

Ka'bah, Rifyal. *Keputusan Lajnah Tarjih Muhammadiyah dan Bahtsul Masail Nahdhatul Ulama sebagai Keputusan Ijtihad Jama'i di Indonesia* [Disertasi doktor dari Universitas Indonesia, 1998].

Kaptein, Nico J.G. "The Voice of 'Ulama': Fatwas and Religious Authority in Indonesia," *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 125 (2004), 115-130.

Laffan, Michael. "The Fatwa Debated? Shura in One Indonesian Context," *Islamic Law and Society*, 12/1 (2005), 93-121.

Mudzhar, M. Atho. *Fatwas of the Council of Indonesia Ulama: a Study of Islamic Legal Thought in Indonesia 1975-1988* (Jakarta: INIS, 1993)

Nata, Abuddin. *Metodologi Studi Islam* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2008).

Nugroho, Bambang Husni. *Metode Ijtihad Guru Muhammad 'Ali ibn 'Abd al-Wahhab al-Tunkaliy dalam Kitab al-Fatawa al-Tunkaliyah* [Disertasi Doktor dari Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2020].

Riza, Achmad Kemal. "Contemporary Fatawa of Nahdlatul Ulama: Between Observing the Madhhab and Adapting the Context," *Journal of Indone-*

sian Islam 5/1 (2011), 35-65.
Soon, Kang Young. *Antara Tradisi dan Konflik: Kepolitikan Nahdhatul Ulama* (Jakarta: UI-Press, 2008).
ZaHR.o, Ahmad. *Tradisi Intelektual NU* (Yogyakarta, LKiS, 2004).

NALAR FIKIH MASYARAKAT MUSLIM DI PULAU SERIBU MASJID (STUDI FENOMENOLOGIS IMPLEMENTASI FATWA MUI TENTANG IBADAH DI TENGAH PANDEMI WABAH)

Abstrak

Tulisan ini mengkaji secara fenomenologis implementasi fatwa MUI tentang ibadah di tengah pandemi wabah Covid-19. Fakta sosial menunjukkan bahwa implementasi fatwa tersebut telah melahirkan berbagai konflik sosial keagamaan di Pulau Lombok. Melalui pendekatan kualitatif tulisan berkesimpulan: *Pertama*, Respon masyarakat muslim Lombok sebagai demografi dengan banyaknya masjid adalah adanya ketidakmenerimaan baik secara psikologis, sosial, dan kultural. *Kedua*, Terjadi pertentangan konseptual antara pemerintah selaku pemegang fatwa MUI dengan konsep tradisi keagamaan masyarakat yang telah lama ada dan menjadi pedoman mereka. *Ketiga*, model penalaran hukum fikih yang digunakan pemerintah secara umum adalah model pemaknaan tekstual (normatif) bertentangan dengan masyarakat yang menggunakan pemaknaan historis. Oleh karena itu dibutuhkan proses dialogis sebagai langkah solutif atas problem sosial yang terjadi akibat implementasi fatwa ulama' yang dijadikan kebijakan pemerintah agar tidak terkesan memaksa dengan melibatkan unsur *ulama', umara', dan mujtama'*. Kerjasama tiga unsur ini dalam menegosiasikan pemahaman fikih mereka untuk mendudukkan maksud dan tujuan suatu produk hukum (fatwa) akan mendorong terwujudnya nalar fikih yang inklusif.

Abstract

This paper discuss phenomenologically the implementation of the MUI fatwa on worship in the midst of the Covid-19 pandemic. Social facts show that the implementation of the fatwa has given rise to various socio-religious conflicts in Lombok island. THR. ough a qualitative approach, the paper concludes: First, the response of the Lombok Muslim community as a demographic with many mosques is that there is a psychological, social, and cultural disapproval. Second, there was a conceptual difference between the government as the holder of the MUI fatwa and the concept of the community's religious tradition that had existed for a long time and served as their guide. Third, the model of fiqh law reasoning used by the government in general is a textual (*normative*) *meaning model that is contrary to society's use of historical meaning.*

Therefore, a dialogical process is needed as a solution to social problems that occur as a result of the implementation of the ulama' fatwa which is used as government policy so that it does not appear to be coercive by involving elements of ulama', goverment, and society. The cooperation of these tHR.ee elements in negotiating their understanding of fiqh to place the intent and purpose of a legal product (fatwa) will encourage the realization of inclusive fiqh reasoning.

Kata kunci: Nalar fikih, Fatwa MUI, Pandemi Covid-19

PENDAHULUAN

Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang ibadah di tengah wabah yang tertuang dalam fatwa Nomor 14 Tahun 2020 telah menjadi salah satu bahasan panjang masyarakat Muslim Indonesia. Poin yang paling disorot adalah peniadaan sholat Jumat dan diganti sholat Zuhur. Pro dan kontra pun terjadi. Sebagian mendukung fatwa tersebut, sebagian lainnya menolak. Sebagai negeri mayoritas muslim, proses perubahan kultural ritual keagamaan masyarakat yang telah mentradisi dalam praktik-praktik keberagamaan nampaknya tidak mudah diubah hanya dengan lembar surat fatwa MUI. Larangan beribadah di tempat-tempat ibadah di masa pandemi faktanya telah meninggalkan berbagai konflik yang tidak sederhana.

Di pulau Lombok misalnya, sebagai pulau yang memiliki banyak masjid sehingga dikenal sebagai Pulau Seribu Masjid juga mengalami konflik sosial keagamaan seiring implementasi fatwa MUI tentang Ibadah di masa pandemi virus Corona. Tercatat sejak pertama kali fatwa tersebut dikeluarkan, telah memunculkan polemik di berbagai komunitas masyarakat. Terjadi pertengkaran yang berdarah antara TNI dan jamaah masjid di salah satu daerah di Lombok Tengah. Hal yang sama juga terjadi di daerah Lombok lainnya.

Nampaknya apa yang dialami masyarakat muslim pulau seribu masjid dan komunitas muslim lainnya secara nasional dalam menyikapi implementasi fatwa MUI telah menjadi bahasan banyak kalangan akademisi. Sebagaimana yang terdokumentasikan dalam berbagai tulisan ilmiah, kajian seputar fatwa MUI terutama tentang fatwa di tengah wabah telah dikaji dalam berbagai perspektif. Mushoddiq dan Imron menngatakan bahwa MUI selaku aktor hukum memiliki peran yang sangat dominan dalam konstruksi sosial masyarakat muslim Indonesia[1].

1 Mushoddiq dan Imron. "Peran MUI dalam Mitigasi Pandemi Covid-19 Tinjauan Tindakan Soɵ sial dan Dominasi kekuasaan Weber" dalam *Salam Jurnal Sosial dan Budaya Syar'i*, (Volume 7 nomor 5, 2020), hlm. 455-472

Disamping itu, Fatwa MUI juga dinilai cendrung ketat dalam konteks untuk diterapkan dalam masyarakat.[2] Ini mungkin salah satu yang menjadi faktor seringnya muncul problem sosial dalam implementasi fatwa MUI di tengah masyarakat. Salah satu contoh kasus problem ini adalah adanya penolakan Jamaah Tabligh terhadap fatwa MUI. Ini mengingat komunitas keagamaan tersebut selalu identik dengan kegiatan yang bersifat publik (jamaah).[3] Meskipun demikian, beberapa riset juga menyebutkan bahwa fatwa hukum MUI tentang libur Jumat bisa dan layak menjadi pegangan masyarakat dalam tradisi keagamaan mereka di era pandemi.[4] Pun juga dalam salah satu riset disebutkan bahwa masyarakat Muslim Indonesia memiliki kemenerimaan yang positif terhadap fatwa MUI.[5]

Berbagai kajian tersebut sebagain besar terpaku pada MUI secara institusi serta produk fatwanya, dan tidak banyak mengkaji tentang posisi objek fatwa yakni masyarakat umum. Apa yang terjadi di pulau Lombok memberikan peluang kajian untuk menghadirkan fatwa MUI dalam sudut implementasinya yakni ketika fatwa telah 'dilemparkan' ke dalam lahan sosial yang luas dan beragam. Implementasi fatwa MUI ini faktanya telah menjadi problem serius karena tidak hanya terbatas pada perdebatan verbal kelompok pro dan kontra semata, bahkan telah melahirkan konflik berdarah yang mengkhawatirkan.

Kenyataan tersebut mendorong penulis untuk menganalisis implementasi fatwa MUI terutama tentang ibadah di tengah wabah. Ada dua problem krusial yang bisa dihadirkan dalam tulisan ini. *Pertama,* adanya pertentangan konseptual (nalar fikih) antara masyarakat sebagai objek fatwa dengan Pemerintah sebagai subjek fatwa karena menggunakan fatwa MUI sebagai landasan kebijakan penanganan Covid-19. Artinya pemahaman fikih masyarakat yang bersifat normatif dan konvensional bahkan mentradisi seolah menemukan hentakan keras dengan kerangka konsep fikih yang dikeluarkan MUI melalui fatwanya.

Kedua, perlu disikapi dengan serius solusi dari konflik sosial keagamaan yang disebabkan oleh implementasi fatwa MUI tersebut, karena hingga saat ini meski sudah lebih dari satu tahun berlalu sejak fatwa dikeluarkan, ban-

2 Ruyana, dkk. "Fatwa Penyelenggaraan Ibadah di Saat Pandemi Covid-19 di Indonesia dan Mee sir". dalam *Digital Library UIN Sunan Gunung Djati*, 2020. via digilib.uinsgd.ac.id. akses tanggal 5 Juli 2021

3 Muhamad Dahlan. "Respon Jamaah Tabligh terhadap Fatwa MUI tentang Covid-19, dalam *Qiyas Jurnal Hukum Islam dan Pendidikan* (Volume 5 Nomor 1 tahun 2020), hlm. 53-69

4 Zulkarnain, dkk. *Kebijakan Fatwa MUI Meliburkan Sholat Jumat pada Masa Pandemi Covid-19* (2020). via digilib.uinsgd.ac.id. akses tanggal 6 Juli 2021

5 Hanafi, dkk. *Indonesia Ulama Concil Fatwa on Religious Practices During Covid-19 pandemic, An Investigation of Muslim Compliance*. melalui situs: researchsquare.com. akses tanggal 7 Juli 2021

gunan keberagamaan masyarakat kita masih cukup rapuh terutama dalam memahami dan menyikapi penerapan hasil fatwa dalam ritual keagamaan yang selama ini telah mentradisi dalam diri masyarakat muslim Lombok.

Penelitian ini akan menghadirkan bahasan tentang konflik sosial keagamaan yang terjadi setelah implementasi fatwa MUI Nomor 14 tentang ibadah di tengah wabah dengan pergolakan konseptual yang sepertinya telah menjadi dua bangunan terpisah antara konsepsi masyarakat muslim Lombok dengan kerangka konsep yang digunakan Satgas Covid (pemerintah) saat menggunakan fatwa keagamaan dalam kebijakan tehnisnya. Hal ini penting untuk meperlihatkan formasi nalar masyarakat terutama dalam konteks hukum fikih sehingga memberikan informasi mendasar tentang bangunan pemahaman keagamaan (fikih) masyarakat kita.

Pemetaan nalar ini penting untuk merekonsiliasi konflik sosial keagamaan yang masih sering muncul dan tak terhindarkan, dan mungkin juga akan banyak terjadi di masa depan. Ini mengingat istilah nalar mengandung komponen kehidupan yang kompleks berupa tradisi sosial, politik, kebudayaan, dan lainnya. Pembahasan ini diharapkan mampu mengisi ruang kosong yang ditinggalkan beberapa penelitian terdahulu terhadap fatwa MUI terutama dari sisi implementasinya.

Setidaknya ada tiga problem yang menjadi pertanyaan riset dalam tulisan ini. Bagaimana respon masyarakat muslim terhadap fatwa ibadah di tengah wabah di pulau seribu masjid (Lombok)? Bagaimana pertentangan konseptual antara fatwa MUI dengan nalar fiqih masyarakat? Apa dampak sosial keagamaan yang ditimbulkan fatwa MUI? Dengan demikian tulisan ini bertujuan untuk mengelaborasi respon masyarakat muslim di pulau seribu masjid terhadap fatwa MUI tentang ibadah di masa pandemi, memetakan nalar fikih masyarakat melalui sikap dan kemenerimaan mereka terhadap fatwa tersebut, serta dampak-dampak sosiologis yang dimunculkan.

Selain ketiga bahasan tersebut, tulisan ini pada bagian akhir akan memberikan refleksi dari uraian tentang hal ini sebagai bagian dari tanggung jawab intelektual penulis yakni dengan memberikan solusi dari dampak konflik sosial yang terjadi juga sebagai inspirasi untuk pengelolaan konflik kedepannya terkait dengan implementasi fatwa Majelis Ulama Indonesia.

Penelitian ini urgen dihadirkan dengan berbagai alasan. Pertama secara teoritis tulisan ini memberikan sumbangan penerapan model riset fenomenologi dalam ranah penerapan hukum fikih, suatu kajian yang mungkin masih jarang digunakan dalam riset-riset serupa. Kedua secara akademik, tulisan ini akan memberikan inspirasi bagi para akademisi dalam melakukan kajian-kajian hukum atau kebijakan-kebijakan publik dengan menggunakan pendekatan

multi-perspektif. Hal ini mengingat tulisan ini meskipun sekilas menggunakan metode Fenomenologi sebagai kacamata, tetapi dalam kerangka teoritiknya menggunakan berbagai teori yang relevan untuk mempertajam dan melebarkan analisis.

Adapun yang ketiga, secara praktis, tulisan ini bisa menjadi Daftar Pustaka bagi Majelis Ulama Indonesia dan pemerintah dalam mengimplementasikan fatwa yang dikeluarkan. Artinya dengan data ini, MUI bisa melakukan pertimbangan-pertimbangan sosial maupun kebudayaan dalam mengeluarkan fatwa yang terutama digunakan pemerintah dalam penerapan kebijakan. Ini mengingat ketika fatwa digunakan pemerintah untuk menerapkan suatu kebijakan, seringkali hasil fatwa tersebut berbau final dan subjektif. Sesuatu yang kemudian seringkali melahirkan konflik sebagaimana yang telah penulis singgung sebelumnya.

KERANGKA KONSEPTUAL

Nalar fikih

Istilah nalar sebagaimana dalam terminologi Abeed Aljabiri mengandung komposisi yang kompleks. Dibandingkan dengan pemikiran ataupun ideologi, nalar memiliki sitem asosiasi yang lebih luas. Dalam kitab-nya, *Bunyatu Aqlil Araby*, Aljabiri, mengutip salah seorang filsuf perancis bahwa nalar memiliki sisi sosial kebudayaan yang sebagaimana dikatakan Levis-Strauss sebagai 'nalar dominan'. Dalam pandangan Aljabiri 'nalar' (*'aql*) dibagi dua yakni *nalar aktif* dan *nalar dominan*. Dalam nalar dominan tercakup di dalamnya latar sosial budaya seseorang. Artinya perangkat nalar mengandung berbagai aspek yang mempengaruhi cara berpikir seseorang. Dalam hal ini aspek pendidikan, sosial, kebudayaan, agama, dan lainnya menjadi komponen yang membangun nalar seseorang. Karena itulah nalar dalam perspektif Aljabiri merujuk kepada 'nalar dominan'.[6]

Penggunaan istilah nalar fikih dalam tulisan ini mengacu pada bagaimana pemahaman masyarakat muslim Lombok dalam menyikapi dan merespon hasil fatwa MUI terutama setelah menjadi 'tangan' pemerintah dalam menerapkan suatu kebijakan. Penggunaaan istilah nalar ini untuk membuka ruang analisis yang lebih luas dan dinamis dengan menghadirkan aspek sosiologis, antropologis, kebudayaan di balik model penerimaan mereka terhadap sebuah fatwa keagamaan.

Sebagaimana yang akan kita lihat nanti, nalar fikih masyarakat muslim di pulau seribu masjid mengemuka dalam pola-pola yang beragam. Artinya ban-

6 Abeed Aljabiri. *Bunyatul Aqlil Aroby: Dirosah Tahliliyah Naqdiyah li Nazhmil Ma'rifah fits Tsaqofatil Arobiyah*. (Beirut: Baitun Nahdlah, 2009), hlm. 12, 251, 383

yak aspek yang mempengaruhi sikap seseorang dalam menerima atau menolak fatwa MUI, seperti faktor sosiologis, antropologis, psikologis dan lainnya. Oleh karena itu tulisan ini menggunakan berbagai pendekatan (*anything goes*) dalam proses analisisnya guna benar-benar menghadirkan konsep tersebut secara utuh.

Fikih sebagai produk keagamaan yang seringkali bersifat final menjadi salah satu kendala dalam perpaduaun istilah nalar dan fikih ini. Namun demikian penulis tetap akan menggunakan istilah ini untuk menggambarkan bagaimana sesungguhnya dalam produk fikih yang statis, ada objek fikih yang dinamis. Penilaian tentang nalar fikih yang cendrung statis ini dibahas oleh Asmuni dalam tulisannya *Krisis Nalar Fikih*[7]. Memahami hakekat dasar produk fikih seharusnya menjadi bagian yang integral dalam melihat implementasi suatu produk hukum (fatwa) terlebih jika menjadi 'amunisi' pemerintah dalam menerapkan kebijakannya.

Dalam tulisan ini nalar fikih yang dimaksud adalah nalar fikih masyarakat di satu sisi, dan nalar fikih pemerintah selaku pemangku kebijakan yang menggunakan fatwa MUI sebagai senjata untuk merevolusi tradisi keagamaan yang ada di masa non-pandemi untuk diubah dan disesuaikan dengan ibadah di masa pandemi.

Fenomenologi dalam studi agama

Penelitian ini bukanlah kajian hukum (fikih) tetapi merupakan kajian fenomena keagaman. Oleh karena itu penulis menyebut kajian ini sebagai studi agama. Secara teoritik, Studi agama mengalami bentang sejarah yang panjang. Penggunaan perangkat sosiologi dalam mengkaji tradisi keagamaan bukanlah hal baru. Para sosiolog telah menghabiskan berpuluh-puluh tahun dalam merumuskan konsep yang relevan.

Dalam kajian kontemporer, studi agama juga mengalami perubahan yang cukup pesat. Di Indonesia kajian studi agama dimotori oleh akademisi-akademisi dari kampus-kampus Islam (UIN / IAIN). Amin Abdullah menjadi salah satu teoritikus yang cukup populer. Melalui konsep *integrasi-interkoneksi*, namanya selalu disinggung dalam kajian studi agama.

Adapun kajian Fenomenologi dalam studi agama juga telah banyak digunakan. Istilah Fenomenologi sejatinya akrab dengan beberapa istilah serupa seperti Sosiologi Pengetahuan, Etnografi, Hermeneutika Sosial. Penulis menggunakan istilah Fenomenologi mengikuti pola konsepsi Engkus Koeswarno. Sebagaimana yang disebutkan dalam buku *Fenomenologi*, dirinya memperli-

7 Asmuni. "Krisis Nalar Fikih (Pembacaan Perspektif Epistemologi Jabirian dan Hamdian)" dalam *Millah Jurnal Studi Agama* (Volume 18, Nomor 2 Tahun 2019). hlm. 177-206

hatkan bagaimana kajian Fenomenologi berhasil mengelaborasi suatu fenomena secara mendalam dan plural.[8] Inilah yang diharapkan dalam tulisan ini, suatu kajian mendalam dan plural.

Sungguhpun demikian, betapapun kerangka konsep fenomenologi dalam pandangan Koeswarno cukup relevan dalam menggali fenomena ini namun karena objek material dalam tulisan ini adalah suatu fenomena keagamaan, maka penulis juga mengombinasikan model fenomenologi Koeswarno dengan konsep Muhyar Fanani tentang Studi Agama. Dalam bukunya *Metode Studi Islam*, dia mengajukan pendekatan studi agama menggunakan model multiperspektif.[9]

Dengan demikian istilah fenomenologi dalam tulisan ini mengandung kerangka teoritik yang lengkap dengan mengkombinasikan berbagai teori di dalamnya untuk menghasilkan analisis yang tajam dan bisa dipertanggungjawabkan secara ilmiah.

METODE PENELITIAN

Tulisan ini adalah penelitian berparadigma fenomenologi dengan pendekatan riset kualitatif. Penelitian ini memadukan model penelitian lapangan (*field research*) dan penelitian kepustakaan (*library research*). Penggabungan dua model penelitian ini untuk memberikan deskripsi yang lebih mendalam. Melalui riset lapangan penulis mengumpulkan pandangan subjek riset yakni *informan* dan *key informan*. Sedangkan melalui penelitian kepustakaan penulis membedah tentanng konsep-konsep teoritik yang relevan dengan bahasan dalam penelitian ini. Tehnik pengumpulan data dalam penelitian ini menggunakan model interview mendalam, telaah dokumen dengan menggunakan tinjauan integratif (*integrative review*). Adapun teknik analisis data menggunakan model deskriptif interpretatif. Selain itu penulis juga menggunakan model reflektif untuk merefleksikan hasil riset di ujung tulisan.

DISKUSI

Konstruksi sosial masyarakat muslim Lombok

Sebagai daerah dengan demografi muslim mayoritas, Lombok terkenal dengan Pulau seribu masjid. Penaaman sebagai pulau seribu masjid karena di sudut-sudut desa, atau bahkan dusun, terdapat masjid sebagai tempat ibadah dan

8 Engkus Koeswarno. *Fenomenologi Konsepsi, Pedoman, dan Contoh Penelitian*. (Bandung: Widya Padjajaran, 2009), hlm. 9

9 Muhyar Fanani. *Metode Studi Islam Aplikasi Sosiologi Pengetahun sebagai Cara Pandang*. (Jakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 219

pendidikan masyarakat. Identitas keagamaan pulau Lombok bercorak muslim yang berafiliasi ke model *ahlus sunnah wal jamaah*.[10]

Aktor keagamaan yang paling mempengaruhi masyarakat Lombok adalah *Tuan Guru*.[11] Dalam tradisi Jawa, tuan guru setara dengan Kiai. Yakni orang yang ditokohkan, memiliki pengetahuan keagamaan yang mendalam. Para Tuan Guru biasanya menjadi tempat bertanya masyarakat tentang masalah keagamaan mereka. Karenanya, dalam setiap persoalan keagamaan, masyarakat Lombok umumnya merujuk ke tuan guru.

Fakta tersebut menunjukkan bahwa masyarakat muslim Lombok secara umum tidak memiliki bekal pengetahuan yang memadai tentang perangkat fikih guna menyikapi suatu persoalan. Itulah mengapa saat pandemi, ketika ada masalah mereka biasanya akan merujuk ke keterangan para tuan guru.

Secara teologis, masyarakat muslim Lombok masih berada dalam jaring-jaring identitas masa silam. Sebagaimana yang banyak disebutkan dalam berbagai Daftar Pustaka, masyarakat muslim Lombok terbagi ke dalam dua tipe yakni muslim Waktu Lima dan muslim Wetu Telu[12]. Namun demikian, di era pasca orde baru, konstruksi sosial keagaman Lombong bertransformasi seiring dengan perubahan sosial melalui perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi.[13] Penulis sendiri menyebut bahwa pola identitas keagamaan masyarakat muslim Lombok unik, yakni terformat dalam proses negosiasi teologis yang canggih.[14]

Pada prinsipnya model keberagamaan masyarakat Lombok masih diwarnai oleh identitas-identitas nenek moyang yang termanifestasi dalam berbagai tradisi yang masih hidup hingga saat ini. Ada perang topat[15], maulid petagan[16], ziarah makam leluhur, dan lain sebagainya.

---

10 Djamaluddin. *Sejarah Sosial Islam di Lombok Tahun 1740-1935* (Jakarta: Kementrian Agama RI, 2011), hlm. 49

11 FaHR.urrozi. "Tuan Guru and Social Change in Lombok, Indonesia", dalam *Indonesa and the Malay World*. melalui situs: www.tandfonline.com. akses tanggal 4 Juni 2021

12 Lihat Eka Budiwanti. *Islam Sasak: Wetu Telu Versus Waktu Lima*. (Yogyakarta: LkiS, 2000)

13 Leena Avoneus. *Reforming Wetu Telu : Islam, Adat, and The Promises Of Regionalism In Post-New Order Lombok*. (Helsinki: Yliopistopaino, 2004), hlm. 27

14 Muhamad War'i. "Post-Theistic Negotiation Between Religion and Local Customs: Roles of Indigenous Local Faiths in Lombok Island: Studi ofa Epistemology and Sociology of Knowledge", dalam *Dialog* (Vol. 43, No. 2, Desember 2020), hlm. 209-224

15 Salah satu tulisan tentang Perang Topat yang menarik adalah tulisan dari guru besar UIN Mataram, Prof. Suprapto. Lihat, Suprapto. "Sasak Muslims and Interreligious Harmony: Ethnografic Study of the Perang Topat Festival in Lombok-Indonesia", dalam *Journal of Indonesian Islam* (Volume 11, Nomor 1, tahun 2017), hlm. 77-98

16 Maulid petagangan adalah tradisi melaksanakan Maulid Nabi (peringatan kelahiran nabi Muhammad) yang dipadukan dengan identitas kultural masyarakat Lombok di desa Lendang Nangka Kabupaten Lombok Timur.

Kenyataan masyarakakat Lombok yang berlatar sosial keagamaan sebagaimana keterangan diatas mendorong masyarakat Lombok dalam tradisi keagamaan yang inklusif. Namun demikian dalam hal Daftar Pustaka fikih, masyarakat muslim Lombok tetap terpaku pada keterangan para tuan guru.

Lekatnya hubungan masyarakat Lombok dengan Tuan Guru dalam persoalan fikih menjadi salah satu faktor yang melahirkan polemik saat implementasi fatwa hukum Covid-19 diterapkan oleh pemerintah.

Polemik sosial fatwa MUI tentang Libur Jumat

Diimplementasikannya fatwa MUI tentang ibadah di tengah wabah yang diantara poin fatwa di dalamnya adalah pelarangan sholat berjamaah di masjid, sholat jumat, sholat ied[17], telah menjadi faktor lahirnya 'kegelisahan sosial' dikalangan masyarakat muslim Indonesia. Sebagai negeri mayoritas muslim, dengan status wajib dari ritual keagamaan yang dilarang, konflik sosial tersebut merupakan hal yang niscaya. Namun demikian terjadinya konflik sosial ini menjadi mengkhawatirkan saat konflik tersebut menjelma konflik besar yang cukup mengkhawatirkan. Sebagaimana yang disebutkan pada bahasan sebelumnya, di Lombok khususnya terjadi konflik sosial yang bahkan sampai berujung pertengkaran berdarah.

Lombok sebagai pulau dengan demografi muslim terbesar dan dengan masjid-masjid yang sangat banyak hingga dikenal sebagai pulau seribu masjid, tentunya mengalami pukulan psikologis yang keras dengan adanya fatwa tersebut. Di berbagai tempat yang tersebar di pualu Lombok, terjadi insiden yang melibatkan masyarakat dengan petugas dari kepolisian maupun TNI yang bertugas menertibkan masjid yang masih 'beroperasi' di masa pandemi[18].

Sebagaimana pada awal-awal kebijakan penanganan Covid-19, seluruh tempat-tempat ibadah ditutup. Kebijakan ini berlandaskan pada fatwa MUI tentang ibadah di tengah wabah. Namun demikian, karena kedekatan psikologis masyarakat muslilm Lombok dengan masjid sebagai sentral ibadah mereka, terjadi pergesekan yang kemudian melahirkan konflik.

Dalam beberapa kanal media, juga dari pengamatan penulis sendiri nampal konflik masyarakat yang terjadi antara masyarakat muslim dengan polisi dan TNI. Di desa Banok, Lombok Timur, masyarakat Muslim yang berangkat ke

17 Fatwa MUI Nomor 14 tahun 2020 berisi 11 poin ketentuan, 3 rekomendasi, dan 2 penutup. Di antara poin-poin fatwa tersebut, pelarangan ibadah di masjid termasuk sholat Jumat menjadi poin yang paling banyak disorot. Selengkapnya tentang fatwa MUI ini bisa diakses di situs web MUI pada artikel berjudul: *Fatwa No 14 Tahun 2020 – Penyelenggaraan Ibadah Dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19*, melalui situs: https://mui.or.id/berita/27674/, akses tanggal 7 Juli 2021.

18 Lihat Azizah dan Nuruddin. "Konflik Sosial Keagamaan di Masa Pandemi Covid-19" dalam *Sangkep Jurnal Kajian Sosial Keagamaan*. (Vol. 4, No. 1, Tahun), 2021, hlm. 94-108

masjid membawa senjata tajam. Ketika ditanya alasannya, mereka menjawab untuk berjaga-jaga kalau ada polisi ataupun TNI yang datang 'sidak' ke tempat mereka.[19] Di Janapria desa Lombok Tengah, juga terjadi perkelahian antara polisi dan masyarakat, bahkan salah satu tokoh agama ada yang ditangkap karena mengajak masyarakat untuk tidak mengikuti Fatwa MUI melalui mimbar khotib[20].

Beberapa kasus pertikaian antara petugas keamanan dengan masyarakat diatas bermula dari dua bentang paradigma yang saling berseberangan. Di satu sisi para petugas keamanan menggunakan alasan aturan pemerintah yang menggunakan fatwa MUI sebagai landasan. Di sisi lain masyarakat tetap bersikeras untuk sholat jumat karena banyak faktor yang mengelilinginya.

Bapak Asmawadi (43 th) menyebutkan bahwa dirinya merasa tidak enak hati untuk meninggalkan jumatan, karena dirinya beranggapan bahwa kewajiban tersebut tidak bisa ditinggalkan begitu saja.[21] Jawaban bapak Asmawadi ini mengindikasikan bahwa ada faktor psikologis yang bergelayut dalam proses negosiasi identitas keagamaan untuk melakukan perubahan yang cukup 'ekstrim' yakni dari hal wajib menjadi hal yang tidak boleh dilakukan.

Kenyataan tersebut sejalan dengan beberapa orang yang penulis wawancarai, Agus Munadi (40th), juga dengan berapi-api menyampaikan argumentasi bahwa sholat Jumat adalah hal yang wajib dan tidak boleh ditinggalkan bahkan meskipun segawat apapun keadaannya. "Covid itu tidak nampak, belum jelas keberadaannya, dan sholat jumat itu jelas wajibnya!" Ungkapnya kala itu[22]. Ketidakmenerimaan masyarakat muslim ini sepertinya menjadi hal yang kompleks karena melibatkan psikologis seseorang yang terbingkai dalam struktur sosial keagamaan yang rumit.

Selain alasan psikologis, proses implementasi fatwa MUI tentang libur Jumat dan ritual ibadah lainnya di tengah pandemi mengalami kendala dan berujung konflik karena belum seragamnya tokoh agama maupun masyarakat dalam menerima fatwa MUI itu. Di salah satu desa di Lombok Timur, tokoh agamanya dengan keras menolak fatwa MUI dan mengangap hal tersebut berlebihan. Kenyataan ini akhirnya mendorong masyarkat juga tidak sepakat dengan fatwa tersebut.

Di salah satu desa di Lombok Tengah juga dengan tegas mengungkapkan di salah satu khutbahnya di hari jumat tentang ketidakmenerimaannya terhadap fatwa MUI tersebut yang kemudian berujung kepada penangkapan yang bersangkutan oleh pihak kepolisian. Dalam khutbahnya, tokoh tersebut dengan

19 Hariadi (37 th). *Wawancara*. dilakukan pada tanggal 4 Juli 2021

20 Koran Suara NTB edisi 8 April 2020

21 Asmawadi. Wawancara, dilakukan tanggal 5 April 2020

22 Agus Nadi. Wawancara, dilakukan tanggal 5 April 2020

tegas menganggap bahwa mengikuti fatwa MUI adalah tindakan di luar iman (kafir)[23]. Dirinya mengklaim bahwa ibadah akan menghilangkan pandemi, bukan sebaliknya, oleh sebab itu tidak seharusnya meninggalkan ibadah di saat wabah Corona melanda. Tuan guru tersebut mengklaim bahwa libur jumat sebagai bentuk meninggalkan ibadah.

Proses implementasi fatwa MUI semakin terjerat dalam konflik sosial yang rumit ketika alasan masyarakat tidak bisa mengikuti fatwa tersebut adalah karena mereka telah terbiasa melakukan sholat jamaah, jumatan, dan aktivitas berjamaah lainnya. 'Suatu yang sudah mentradisi' memang sulit untuk dibelokkan, apalagi dihentikan. Dalam kajian kebudayaan tradisi adalah suatu yang sangat integral dalam kultur komunitas masyarakat.[24] Oleh karena itu ketika sholat Jumat, sholat berjamaah, dan lainnya telah mentradisi dalam komunitas masyarakat muslim, maka ketika ada larangan untuk meninggalkan hal itu, terlepas dari tujuannya yang baik, tetap akan memunculkan konflik.

Bagian ini dapat disimpulkan bahwa implementasi fatwa MUI tentang ibadah di tengah wabah telah direspon beragam oleh masyarakat ada yang menerima dan banyak juga yang menolak sehingga memunculkan konflik sosial karena adanya goncangan psikologis, keyakinan keagamaan, dan tradisi yang sudah mengakar. Tiga hal ini menjadi hal mendasar yang perlu diperhatikan untuk merekonsiliasi konflik sosial keagamaan yang terjadi di era pandemi ini.

Dualitas Nalar Fikih; Normativitas versus Historisitas?

Konflik sosial keagamaan yang terjadi sebagaimana pembahasan sebelumnya menunjukkan bahwa ada pertentangan konseptual antara pemerintah yang menggunakan fatwa MUI dengan masyarakat sebagai objek fatwa atau kebijakan. Meskipun telah maklum bahwa proses produksi fatwa MUI tentunya menjalani serangkaian kerangka Ushul Fikih yang tidak sederhana termasuk pertimbangan rasionalitas dan bahkan intuitisitas[25], tetapi saat hasil fatwa berbentuk produk hukum yang final, maka status produk tersebut bergantung di tiang normativitas. Artinya produk hukum dalam tataran tertentu adalah suatu sumber hukum yang tak bisa ditawar.

Itulah barangkali yang mewarnai fenomena implementasi fatwa MUI tentang ibadah di tengah wabah. Pemerintah selaku pemangku kebijakan yang menggunakan hasil fatwa MUI dalam mengendalikan virus Corona cendrung

23 Koran Suara NTB.

24 Stella Ting-Toomy. *Communicating Across Culture* (New York: Guilford Press, 1991), hlm. 12

25 Millati Agustina. "Nalar Fikih Sufistik Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam Merespons Pandemi Covid-19", dalam *Dinika Journal of Islamic Studies* (Volume 5, Number 2, Tahun 2020), hlm. 243-262

memaknai hasil fatwa MUI sebagai hal yang final. Ini terlihat dari pernyataan bupati Lombok Timur sebagai ketua Satgas penaganan Covid di daerah tersebut yang mengatakan bahwa kebijakan libur Jumat adalah fatwa ulama'-ulama' terkemuka. "orang yang tidak mematuhi fatwa ini berarti merasa lebih alim dari ulama'-ulama' tersebut?" Ungkapnya dalam salah satu video yang beredar melalui aplikasi *WhatsApp*.

Pernyataan bupati tersebut menjadi salah satu contoh bagaimana fatwa MUI telah menempati posisi finalitas yang tak bisa ditawar. Ini tentu menjadi hal yang *klise* saat berbenturan dengan tradisi sosial keagamaan. Sebagaimana yang disinggung sebelumnya, betapapun produk hukum MUI telah melewati standar proses fatwa yang valid, namun implementasi produk hukum di tengah masyarakat tidaklah sesederhana mengeluarkan hasil fatwa dalam satu lembaran surat!

Kejadian di berbagai tempat di pulau Lombok menjadi satu indikator penting bahwa implementasi fatwa tidak bisa tergesa-gesa dan apalagi memaksa! Kenyataan bahwa aparat penegak hukum yang seringkali mengunakan kekerasan dalam mengendalikan massa di beberapa masjid menambah catatan penting tentang bagaimana fatwa MUI telah diangkat dalam derajat kevalidan yang tak cacat dan tak boleh di bantah.

Pola pemahaman pemerintah disini penulis posisikan sebagai nalar hukum produk MUI. Artinya penulis meDaftar Pustakakan istilah nalar fikih MUI disini sebagai nalar fikih yang digunakan pemerintah (satgas Covid) dengan menggunakan fatwa MUI sebagai landasan keagamaan dalam mengambil kebijakan ibadah di masa pandemi. Dalam kajian Studi Islam, pola pemahaman yang digunakan pemerintah disini sangat normatif. Sebagaimana Amin Abdullah, normativitas merujuk kepada suatu sikap keagamaan yang terpaku pada suatu teks.[26] Dalam hal ini fatwa MUI sebagai teks keagamaan telah dipahami sebagai sumber yang otoritatif meskipun setelah diimplementasikan menjadi berbau otoriter.

Khaled Aboe Fadl mengingatkan bahwa produk hukum tidaklah sama dengan sumber hukum. Seperti halanya ayat al-Quran tidaklah sama dengan tafsir ayat al-Quran[27]. Penulis tidak menuduh MUI sebagai lembaga fatwa yang otoriter, tetapi seringkali hasil fatwa MUI dijadikan oleh oknum tertentu sebagai tangan baja untuk menekan masyarakat yang tidak sepaham dengan kebijakan pemerintah.

Sikap normatif yang dianggap sakral kemudian akan mengantarkan ke-

26 Amin Abdullah. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), hlm. 26

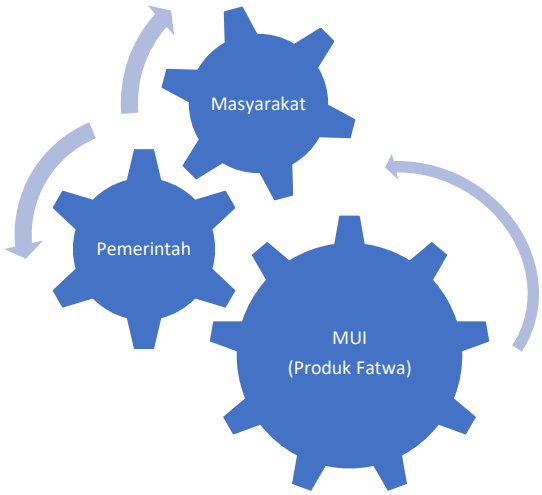
27 Khaled Aboe Fadl. *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*. (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2003), hlm. 47

pada sikap ekslusifitas yang berbahaya. Oleh karena itu normativitas seharusnya disandingkan dengan historisitas. Hal ini berarti pemahaman teks harus diikuti dengan pemahaman ruang dimana teks itu berada. Fatwa MUI sebagai suatu teks harus dipahami lengkap dengan latar hukum berupa aspek sosial, politik, kebudayaan, pemahaman keagamaan, dan lainnya.

Saat pemerintah menggunakan pola pemaknaan normatif dalam melihat fatwa MUI, masyarakat sebagai objek fatwa justru menggunakan pola pemaknaan historis, yakni dengan mendefinisikan aturan-aturan keagamaan mereka sebagai suatu turunan dari para pendahulu juga sebagai kebiasaan yang sudah menjadi bagian yang tak terpisahkan dalam diri mereka.

Irfan Jayadi (45), salah satu informan yang penulis wawancarai, menyebutkan dengan tegas bahwa kewajiban solat Jumat adalah aturan agama yang tidak bisa ditorer. "Sepanjang sejarah hidup saya, tidak pernah sekalipun ada masalah atau alasan yang membolehkan untuk tidak sholat jumat, kecuali kalau benar-benar keadaan sakit." ungkapnya. Dirinya menilai bahwa keputusan libur jumat adalah tergesa-gesa dan tidak berdasar.

Keterangan dari informan tersebut menguatkan informan-informan lainnya sebagaimana yang sudah lebih dulu penulis ungkapkan. Ini menunjukkan bahwa ada pertentangan pola pemaknaan hukum yang dilakukan oleh dua elemen yang berbeda yakni pemerintah selaku pemegang fatwa MUI dan masyarakat sebagai objek kebijakan tersebut.



Gambar: Skema dualitas nalar fikih yang berseberangan: Normatif vs Historis

Dapat disimpulkan bahwa model penalaran hukum fikih yang digunakan pemerintah secara umum adalah model pemaknaan tekstual (normatif) se-

hingga memunculkan sikap merasa benar sendiri dan menutup diri dari mendengarkan argumentasi orang lain. Di sisi lain, masyarakat menggunakan pola pemaknaan historis, dengan meyakini bahwa apa yang mereka warisi dari pedahulu mereka adalah nilai-nilai keagamaan yang benar dan harus dipertahankan.

Nalar Fikih Inklusif; Membuka keran dialog

Temuan riset dalam tulisan ini menghasilkan peta takaran nalar fikih yang dimiliki oleh masyarakat muslim khususnya di pulau seribu masjid. Berdasarkan pada analisis sebelumnya, format nalar fikih yang berkembang di masyarakat kita, meminjam Abeed Aljabiri terkungkung dalam pola nalar *bayani*, yakni pemahaman yang berlandaskan pada tekstualitas.[28] Artinya, pemahaman nalar fikih masyarakat hanya tergantung pada apa yang disebutkan oleh tuan guru. Bahayanya, pandangan tuan guru yang diambil juga sering kali hanya melakukan proses *istinbath* hukum dengan sederhana dan tidak komprehensif.

Dalam pandangan Aljabiri, model pemaknaan *bayani* ini selalu cukup dengan keterangan-keterangan tekstual dan tidak menggunakan rasio apalagi intuisi dalam proses pemaknaannya. Oleh karena itu hasil dari olah pandang menggunakan metode bayani sering kali melahirkan paradigma yang ekslusif atau jumud.[29]

Melihat sikap beberapa kelompok muslim di Lombok, sepertinya pola ini masih menjadi pola dominan pemaknaan hukum fikih di pulau seribu masjid itu. Celakanya, hasil fatwa MUI yang digunakan sebagai dalil dalam pembatasan sosial masyarakat dalam ibadah, dianggap sebagai sumber hukum yang tunggal dan karenanya setiap yang berseberangan dengan fatwa itu dianggap tidak benar, atau kurang ajar.

Peta nalar fikih ini penting diketahui dan dipelajari lebih lanjut oleh lembaga fatwa MUI. Ini mengingat bahwa sesunguhnya tujuan dari organisasi MUI sendiri adalah untuk menebarkan nilai-nilai keIslaman yang rahmatan lil alamin[30], yaitu kedamaian di seluruh penjuru alam semesta ini. Tujuan tersebut tentu sulit akan terwujud jika kenyataan sosial menunjukkan bahwa objek fatwa hukum yang dikeluarkan MUI memilki model pemaknaan yang tekstual sebagaimana disebutkan.

---

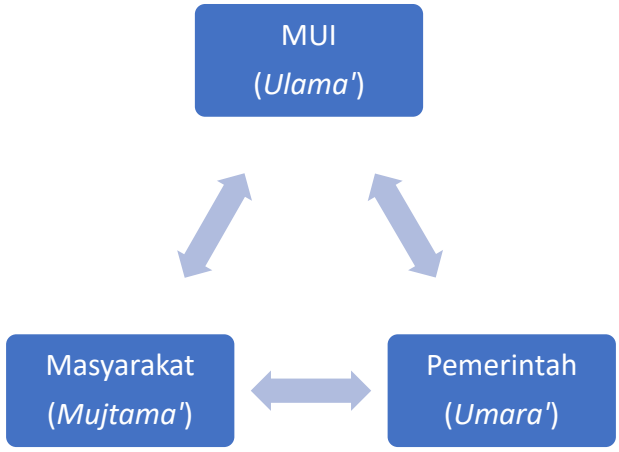
28 Konsep Abeed Aljabiri yang terkenal adalah tiga epistemologi pengetahuan yaitu *Bayani, Burhani*, dan *Irfani*. Bayani adalah pemaknaan tekstual dari sumber-sumber literal semata. Burhani adalah pemerolehan pengetahuan melalui rasio, dan Irfani adalah pemerolehan pengetahuan melalui intuisi. lihat, Abeed Aljabiri. *Bunyatul Aqlil Aroby: Dirosah Tahliliyah Naqdiyah li Nazhmil Ma'rifah fits Tsaqofatil Arobiyah*., hlm. 12, 251, 383

29 Amin Abdullah. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*.... hlm. 125

30 https://mui.or.id/sejarah-mui/, akses tanggal 7 Juli 2021

Dalam hal ini, MUI perlu mempelajari lebih dalam dan serius pola konstruksi sosial keagamaan masyarakat sebelum mengimplementasikan fatwa keagamaan yang diinisiasi oleh pemerintah. Proses dialog mutlak diperlukan dalam memberlakukan secara konstitusional sebuah fatwa. Terkait hal ini, MUI pusat perlu terus melakukan komunikasi dengan MUI daerah untuk mendikusikan laporan seputar kondisi sosial keagamaan, sehingga di masa depan konflik semacam ini dapat dihindari.

Penulis percaya, bahwa MUI tidaklah ingin membiarkan fatwanya disalahpahami apalagi disalahgunakan (seperti membuat keresahan publik), karena prinsip yang dibangun adalah mengedukasi masyarakat tentang prinsip-prinsip keagamaannya. Namun jika berdiam atas fakta polemik yang terjadi saat implementasi fatwa dilaksanakan maka itu adalah bentuk afirmasi MUI secara kelembagaan yang tentunya akan menciderai tujuan luhur dari organisasi Majelis Ulama Indonesia itu sendiri.



Gambar: Formasi dialog dalam membangun Nalar Fikih Inklusif

Dibutuhkan proses dialogis sebagai langkah persuasif dalam implementasi fatwa MUI yang dijadikan sebagai kebijakan pemerintah yang melibatkan unsur *ulama*, *umara'* dan *mujtama'* terutama yang bersifat ritual keagamaan agar tidak terkesan memaksa sehingga tidak memunculkan polemik lain di luar masalah fikih. Selain itu MUI selaku lembaga fatwa penting untuk melakukan edukasi terhadap masyarakat secara massif dengan mensinergikan unsur MUI (*ulama'*), Pemerintah (*umara'*), dan masyarakat umum (*mujtama'*).

Kerjasama tiga unsur ini dalam menegosiasikan pemahaman fikih mereka untuk mendudukkan maksud dan tujuan suatu produk hukum (fatwa) akan

mendorong terwujudnya nalar fikih yang inklusif. Nalar fikih inklusif adalah model ideal yang bisa digunakan untuk meminimalisir konflik dalam implementasi fatwa MUI terutama terkait fatwa ibadah di tengah wabah ketika pandemi covid-19 masih belum melandai.

PENUTUP

Tulisan ini dapat disimpulkan dalam beberapa poin. *Pertama*, Respon masyarakat muslim lombok sebagai demografi dengan banyaknya masjid yang berdiri adalah adanya ketidakmenerimaan baik secara psikologis, sosial, dan kultural dari para pemeluk Islam. Respon ini kemudian menunjukkan fatwa ulama' yang terkesan memaksa dan minim dialog. *Kedua*, Terjadi pertentangan konseptual antara pemerintah selaku pemegang fatwa MUI dengan konsep tradisi keagamaan masyarakat yang sebelumnya mereka yakini kebenarannya, sehingga fatwa libur Jumat memunculkan problem sosial keagamaan yang cukup mengkhawatirkan.

Ketiga, model penalaran hukum fikih yang digunakan pemerintah secara umum adalah model pemaknaan tekstual (normatif) sehingga memunculkan sikap merasa benar sendiri dan menutup diri dari mendengarkan argumentasi orang lain. Disisi lain masyarakat menggunakan model pemaknaan historis dengan besikukuh pada pemahaman warisan dari pendahulu mereka.

Sebagai langkah solutif, dibutuhkan proses dialogis sebagai langkah persuasif dalam implementasi fatwa ulama' yang dijadikan kebijakan pemerintah agar tidak terkesan memaksa dengan melibatkan unsur *ulama'*, *umara'*, dan *mujtama'*. Kerjasama tiga unsur ini dalam menegosiasikan pemahaman fikih mereka untuk mendudukkan maksud dan tujuan suatu produk hukum (fatwa) akan mendorong terwujudnya nalar fikih yang inklusif.

Daftar Pustaka

Abdullah, Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012

Aljabiri, Abeed. *Bunyatul Aqlil Aroby: Dirosah Tahliliyah Naqdiyah li Nazhmil Ma'rifah fits Tsaqofatil Arobiyah*. Beirut: Baitun Nahdlah, 2009

Asmuni. "Krisis Nalar Fikih (Pembacaan Perspektif Epistemologi Jabirian dan Hamdian)" dalam *Millah Jurnal Studi Agama* Volume 18, Nomor 2 Tahun 2019

Agustina, Millati. "Nalar Fikih Sufistik Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam Merespons Pandemi Covid-19", dalam *Dinika Journal of Islamic Studies* (Volume 5, Number 2), 2020

Avoneus, Leena. *Reforming Wetu Telu : Islam, Adat, and The Promises Of Regionalism In Post-New Order Lombok*. Helsinki: Yliopistopaino, 2004

Azizah dan Nuruddin. "Konflik Sosial Keagamaan di Masa Pandemi Covid-19" dalam *Sangkep Jurnal Kajian Sosial Keagamaan.* (Vol. 4, No. 1) Mataram: UIN Mataram, 2021

Budiwanti, Eka. *Islam Sasak: Wetu Telu Versus Waktu Lima*. Yogyakarta: LkiS, 2000

Dahlan, Muhamad. "Respon Jamaah Tabligh terhadap Fatwa MUI tentang Covid-19, dalam *Qiyas Jurnal Hukum Islam dan Pendidikan* Volume 5 Nomor 1 tahun 2020

Djamaluddin. *Sejarah Sosial Islam di Lombok Tahun 1740-1935.* Jakarta: Kementrian Agama RI, 2011

FaHR.urrozi. "Tuan Guru and Social Change in Lombok, Indonesia", dalam *Indonesa and the Malay World*. melalui situs: www.tandfonline.com. akses tanggal 4 Juni 2021

Fadl, Khaled Aboe. *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*. Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2003

Fanani, Muhyar. *Metode Studi Islam Aplikasi Sosiologi Pengetahun sebagai Cara Pandang*. akarta: Pustaka Pelajar, 2010

Hanafi, dkk. *Indonesia Ulama Concil Fatwa on Religious Practices During Covid-19 pandemic, An Investigation of Muslim Compliance*. melalui situs: researchsquare.com. akses tanggal 7 Juli 2021

Koeswarno, Engkus. *Fenomenologi Konsepsi, Pedoman, dan Contoh Penelitian*. Bandung: Widya Padjajaran, 2009

Mushoddiq dan Imron. "Peran MUI dalam Mitigasi Pandemi Covid-19 Tinjauan Tindakan Sosial dan Dominasi kekuasaan Weber" dalam *Salam Jurnal Sosial dan Budaya Syar'i,* (Volume 7 nomor 5), 2020

Ruyana, dkk. "Fatwa Penyelenggaraan Ibadah di Saat Pandemi Covid-19 di Indonesia dan Mesir". dalam *Digital Library UIN Sunan Gunung Djati*, 2020.

via digilib.uinsgd.ac.id. akses tanggal 5 Juli 2021
Suprapto. "Sasak Muslims and Interreligious Harmony: Ethnografic Study of the Perang Topat Festival in Lombok-Indonesia", dalam *Journal of Indonesian Islam* (Volume 11, Nomor 1), 2017
Stella Ting-Toomy. *Communicating Across Culture.* New York: Guilford Press, 1991
War'i, Muhamad. "Post-Theistic Negotiation Between Religion and Local Customs: Roles of Indigenous Local Faiths in Lombok Island: Studi of Epistemology and Sociology of Knowledge", dalam *Dialog* Vol. 43, No. 2. Jakarta: Kementrian Agama, 2020
Zulkarnain, dkk. *Kebijakan Fatwa MUI Meliburkan Sholat Jumat pada Masa Pandemi Covid-19* (2020). via digilib.uinsgd.ac.id. akses tanggal 6 Juli 2021

FATWA MUI DAN FIKIH PRIORITAS BAGI TENAGA KESEHATAN DI MASA PANDEMI: ANALISIS FATWA NO. 17 TAHUN 2020

Wildan Imaduddin Muhammad, M.A
Peneliti Pusat Studi Al-Quran (PSQ) Jakarta

Abstract

The Covid-19 pandemic has become a tHR.eat to humanity today. Until now, the world community is still working to overcome the problem of Covid-19. The leading community group is health workers. When dealing with the Covid-19 virus, at the same time Muslim health workers must continue to perform prayers as a duty as well as a bulwark of their spiritual defense. In response to this problem, MUI issued fatwa number 17 of 2020 on prayer guidelines for health workers who wear personal protective equipment when treating and treating Covid-19 patients for the way out for health workers. This study examines and looks at the fatwa from the perspective of priority jurisprudence. The results showed that this fatwa directly or indirectly relieves the burden of health workers psychologically to stay comfortable during the task.

Keywords: Preyer, MUI's Fatwa, Health Worker, Covid-19.

Abstrak

Pandemi Covid-19 telah menjadi ancaman bagi umat manusia dewasa ini. Hingga saat ini masyarakat dunia masih berjibaku mengatasi problem Covid-19. Kelompok masyarakat yang terdepan adalah tenaga kesehatan. Ketika berjibaku dengan virus Covid-19, di saat bersamaan para tenaga kesehatan yang Muslim harus tetap melaksanakan ibadah shalat sebagai kewajiban sekaligus benteng pertahanan spiritual mereka. Merespon problem ini, MUI mengeluarkan fatwa nomor 17 tahun 2020 tentang pedoman kaifiat shalat bagi tenaga kesehatan yang memakai alat pelindung diri saat merawat dan menangani pasien Covid-19 untuk jalan keluar bagi para tenaga kesehatan. Penelitian ini mengkaji dan melihat fatwa tersebut dari persepektif fikih prioritas. Hasil penelitian menunjukkan bahwa fatwa ini secara langsung maupun tidak langsung meringankan beban para tenaga kesehatan secara psikologis agar tetap nyaman selama menjalankan tugasnya.

Kata Kunci: Kaifiat Shalat, Fatwa MUI, Tenaga Kesehatan, Covid-19.

Pendahuluan

Sejak pertama kali ditemukan virus bernama *Corona virus disease* 2019 (selanjutnya: Covid-19) di Tiongkok dan mulai teridentifikasi di Indonesia pada Maret 2020, angka kematian dan penyebaran virus ini terus meningkat. Per 16 Juli 2021 di tingkat global WHO mencatat virus ini telah menjangkiti 201 negara dengan kasus terkonfirmasi sebanyak 177.011.962 dan sekitar 3.842.815 orang meninggal dunia akibat virus ini.[1] Di Indonesia sendiri pada tanggal yang sama menurut data Komite Penanganan Covid-19 dan Pemulihan Ekonomi Nasional (KPC PEN) angka positif covid-19 berjumlah 2.780.803 dengan penambahan kasus sekitar 54.000. Jumlah korban meninggal diperkirakan 71.397 bertambah sekitar 1.205 orang di tanggal yang sama dengan presentase meninggal 2, 6% dari total pasien terkonfirmasi Covid-19.[2]

Angka-angka di atas bukan sekedar data, di dalamnya adalah nyawa-nyawa manusia yang merupakan tulang punggung keluarga, ibu dari anak-anak yang masih kecil, dan lain lain. Dampak luar biasa Covid-19 ini tidak hanya mengakibatkan kesehatan masyarakat terancam, akan tetapi juga mengakibatkan seluruh sendi kehidupan sosialnya terdampak sangat buruk termasuk ekonomi, sosial, budaya, pendidikan, dan juga keagamaan. Perekonomian dunia rontok atau minimal menurun, proses produksi, distribusi, dan pola konsumsi terganggu karena kebijakan jaga jarak dan sebagainya. Pusat-pusat kegiatan masyarakat ditutup sementara, transportasi publik dibatasi, kegiatan belajar mengajar dilakukan secara daring, dan kebijakan-kebijakan lainnya demi mencegah penyebaran virus terus meluas.

Untuk mengurangi dampak negatif akibat Covid-19 yang lebih besar, Pemerintah Indonesia telah mengalokasikan anggaran sebanyak 677, 2 triliun rupiah pada tahun 2020[3] dan pada Februari 2021 alokasi anggaran ditambah menjadi senilai 699, 43 triliun rupiah.[4] Alokasi dana ini bisa dilihat sebagai upaya serius Pemerintah untuk menanggulangi krisis akibat dampak Covid-19.

The Smeru Research Institute dalam laporannya yang berjudul "Dampak Sosial Ekonomi Covid-19 terhadap Rumah Tangga" menemukan lima problem utama bagi rumah tangga Indonesia. Pertama, keuangan mengalami dampak parah dengan jumlah 74, 3% rumah tangga mengalami penurunan pendapatan. Kedua, anak-anak mengalami ketertinggalan dalam pendidikan dan pelayanan kesehatan, sebanyak 57, 3% rumah tangga mengkhawatirkan ini. Ketiga, ban-

1 https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019 diakses pada 16 Juli 2021

2 https://Covid-19.go.id/peta-sebaran diakses pada 16 Juli 2021.

3 https://www.kemenkeu.go.id/publikasi/berita/pemerintah-gelontorkan-rp677-2-triliun-untuk-penanganan-covid-19/ diakses pada tanggal 16 Juli 2021

4 https://www.kemenkeu.go.id/publikasi/berita/pemerintah-menambah-anggaran-pen-2021-menjadi-rp619-triliun/ diakses pada tanggal 16 Juli 2021

tuan sosial sudah disalurkan kepada orang-orang yang membutuhkan, sebesar 85, 3% informan menyatakan telah menerima bantusan sosial baik dalam bentuk tunai maupun barang. Keempat, perempuan mengalami penambahan tanggung jawab dan tugas terutama dalam mengasuh anak, sebanyak 71, 5% para ibu memiliki beban tiga kali lebih banyak dibandingkan ayah dalam pengasuhan anak. Kelima, kelompok rentan mengalami dampak lebih buruk dan terancam kerawanan pangan, sebanyak 30% informan mengakui merasa khawatir tidak bisa memberi makan keluarga.[5]

Menurut data Badan Pusat Statistik (BPS) terdapat 19, 10 juta orang atau sebesar 9, 3% penduduk usia kerja yang terdampak akibat covid-19. Angka ini terdiri dari pengangguran akibat Covid-19 sebanyak 1, 62 juta orang, Bukan Angkatan Kerja (BAK) 0, 65 juta orang, tidak bekerja 1, 11 juta orang, dan penduduk bekerja yang mengalami pengurangan jam sebanyak 15, 72 juta orang.[6]

Dari sekian banyak dampak yang diutarakan di atas, tenaga kesehatan menjadi kelompok masyarakat yang memiliki tanggung jawab lebih dibandingkan dengan tenaga kerja lain. Tenaga kesehatan juga bisa dikatakan terdampak paling besar karena beban kerja mereka bertambah sekaligus harus menghadapi stigma dari masyarakat ketika pulang ke rumah termasuk kekhawatiran psikologis dan lain sebagainya. Menrut data tempo sejak awal pandemi covid-19 hingga Juni 2021, jumlah kematian tenaga kesehatan akibat covid-19 mencapai 916 orang. Kematian tertinggi terjadi pada Januari 2021 dengan jumlah 158 korban, sedangkan terendah April 2021 berjumlah 11 orang.[7]

Persoalan mengenai berbagai dampak akibat covid-19 ini tidak hanya direspon oleh pemangku kebijakan, agama juga ikut memainkan peran penting sebagai kekuatan positif dan konstruktif yang ikut melakukan mitigasi dan pencarian solusi atas beragam kesulitan yang dihadapi. Majelis Ulama Indonesia (MUI) termasuk lembaga yang responsif untuk mencarikan jalan keluar. Fatwa nomor 17 tahun 2020 tentang Pedoman Kaifiat Shalat Bagi Tenaga Kesehatan yang Memakai Alat Pelindung Diri Saat Merawat dan Menangani Pasien Covid-19 dikeluarkan MUI dalam rangka ini.

Artikel ini akan melakukan analisa dan eksplorasi terkait substansi dan argumentasi fatwa MUI nomor 17 tahun 2020 dengan pendekatan *fiqh al-awlawiyat* (fikih prioritas) dan urgensinya bagi masyarakat terutama tenaga

5 The Smeru Research Institute, "Ringkasan Eksekutif: Dampak Sosial Ekonomi Covid-19 terhadap Rumah Tangga dan Rekomendasi Kebijakan Strategis untuk Indonesia," (Maret, 2021). https://smeru.or.id/sites/default/files/publication/es_covundp_id.pdf diakses pada 16 Juli 2021.

6 https://www.bps.go.id/pressrelease/2021/05/05/1815/februari-2021--tingkat-pengangguran-terbuka--tpt--sebesar-6-26-persen.html diakses pada 16 Juli 2021.

7 https://data.tempo.co/data/1143/kematian-tenaga-kesehatan-akibat-covid-19-juni-2021 diakses pada 16 Juli 2021

kesehatan. Pertanyaan penelitian yang diajukan adalah bagaimana substansi argumentasi yang dibangun MUI terkait pedoman shalat bagi nakes yang memakai APD? Bagaimana urgensi fatwa MUI ini bila ditinjau dari fikih prioritas bagi tenaga kesehatan?

Dua pertanyaan di atas akan dijawab dalam empat bagian pembahasan. Pertama, membahas tentang Agama dan Covid-19. Pada bagian ini akan dijelaskan secara umum keterkaitan dan urgensi agama dalam melakukan upaya mitigasi dampak covid-19 dari diskusi akademik yang ada sekaligus penjelasan singkat mengenai fikih prioritas. Kedua, membahas seputar diktum dan substansi fatwa. Ketiga membahas mengenai argumentasi dan rujukan fatwa yang dibangun MUI. Pada baigan kedua dan ketiga ini, penulis merujuk pada format yang ditulis Asrorun Ni'am Sholeh ketika membahas fatwa tentang larangan khitan perempuan.[8] Keempat, membahas mengenai urgensi fatwa MUI dan fikih prioritas bagi tenaga kesehatan.

Agama dan Pandemi Covid-19

Sebelum membahas mengenai substansi fatwa nomor 17 tahun 2020, pada bagian ini penulis akan mengetengahkan diskursus yang berkembang seputar agama dan covid-19. Bagian ini penting guna melihat sejauh mana diskusi yang telah ada sekaligus memosisikan penelitian ini dalam diskusi tersebut.

Min Min Tan, Ahmad Farouk Musa, dan Tin Tin Su dalam artikel mereka berjudul "The Role of Religion in Mitigating the Covid-19 Pandemic: the Malaysian Multi-Faith Persepective", berpendapat bahwa kelompok agama secara langsung ikut andil dalam melonjaknya kasus positif Covid-19 di Malaysia. Mereka memandang bahwa kegiatan keagamaan yang dilakukan oleh umat Muslim di Kuala Lumpur yang mengumpulkan orang sebanyak 16.000 orang dan juga kegiatan umat Kristen di Serawak juga memicu banyaknya orang berkumpul serta kegiatan keagamaan lainnya. [9]

Di saat bersamaan, organisasi keagamaan dan tokoh agama di Malaysia juga ikut andil dalam mengedukasi masyarakat tentang bahaya Covid-19 dan ikut memitigasi penyebaran Covid-19. Hal ini dikarenakan tokoh agama dan organisasi keagamaan memiliki pengaruh cukup kuat di tengah-tengah masyarakat. Oleh karenanya, menurut kesimpulan mereka, pemerintah perlu menggaet organisasi keagamaan dan tokoh agama untuk mempromosikan protokol kesehatan berbasis kepercayaan agama (*faith based health promotion*).[10]

8 Asrorun Ni'am Sholeh, "Fatwa Tentang Khitan Perempuan," *Ahkam* Vol. 12, No. 2 (Juli 2012) h. 35-47.

9 Min Min Tang et al, "The Role of Religion in Mitigating the Covid-19 Pandemic: the Malaysian Multi-Faith Persepective," *Health Promotion International* Vol. 1, No. 1 (2021): 1.

10 Min Min Tang et al, "The Role of Religion in Mitigating the Covid-19 Pandemic: the Malaysian Multi-Faith Persepective," 13.

Di Polandia, Oliwia Kowalczyk dkk. melakukan survei kepada 324 responden secara acak untuk melihat sejauh mana situasi pandemi Covid-19 berpengaruh terhadap spiritualitas mereka. Para peneliti ini berpendapat bahwa saintifik modern terlalu fokus melihat manusia sebagai makhluk fisikal dan jasamni (*body and well being*), menegasikan aspek spiritualitas. Hasil survei menunjukkan para informan yang mengalami rasa ketakutan dan secara mental sakit, juga mengalami pengalaman spiritual baru (*renewal sprituality*). Para peneliti ini menyimpulkan bahwa generasi baru pasca pandemi, akan lebih berkembang secara spiritualitas dan lebih religius.[11]

Dalam penelitian terhadap media keagamaan (*religious mediatization*) dan topik agama oleh media (*mediatization of religion*) di Romania, Mihaela Alexander Tudor dkk. menemukan fakta bahwa audiovisual yang berkaitan, baik diproduksi maupun tentang, delapan belas denominasi keagamaan di Romania, berkontribusi dalam keberlanjutan sosial (*social sustainability*) selama pandemi Covid-19 pada bulan Maret, April, dan Mei 2020. Para peneliti ini menyimpulkan bahwa media keagamaan memiliki kontribusi penting selama pandemi Covid-19 dalam proses transformasi dan keberlanjutan sosial.[12]

Para peneliti di Taiwan yang melakukan wawancara dan survei terhadap para tenaga kesehatan menyimpulkan bahwa sebanyak 12, 3% tenaga kesehatan yang bekerja di Rumah Sakit Umum mengalami stres berat dan terdampak secara psikologis karena beban kerja dan lainnya selama pandemi Covid-19. Penelitian yang dilakukan selama 6 minggu ini juga menyimpulkan bahwa secara psikologis tenaga kesehatan yang menganut Katolik, Tao, Buddha, dan penganut keyakinan secara umum, memiliki ketahanan yang lebih tinggi dibandingkan tenaga kesehatan yang bukan penganut keyakinan tertentu.[13]

Dalam kasus di Indonesia, setidaknya ada dua artikel yang menyimpulkan bahwa tokoh agama berperan penting untuk melakukan edukasi dan pengelolaan sosial selama pandemi Covid-19. Hasan Bastomi mengatakan bahwa tokoh agama berperan cukup strategis dalam setidaknya tiga fungsi: fungsi informasi dan edukasi, fungsi konsultasi, dan fungsi advokasi.[14]

Selaras dengan Bastomi, Nurul Aula yang melakukan penelitian terhadap

11 Oliwia Kowalczyk et al, "Religion and Faith Perception in a Pandemic of Covid-19," Journal of Religion and Healt Vol. 1 No. 59 (2020): 2671 – 2677.

12 Mihaela Alexandra Tudor, Anamaria Filimon Benea, dan Stefan Bratosin, "Covid-19 Pandemic Lockdown and Religious Mediatization of Social Sustainability: A Case Study of Romania," *International Journal of Environmental Research and Public Health* Vol. 18, No. 1 (Februari, 2021): 1 – 23.

13 Mei-Chung Chang et al, "The Effect of Religion on Psychological Resilience in Healthcare Workers during Covid-19 Pandemic," *Frontiers in Psychology* Vo. 12 No. 1 (Maret, 2021), 1 – 8.

14 Hasan Bastomi, "Optimization of Religious Extension Role in Covid-19 Pandemic," *Journal of Advance Guidance and Counceling* Vol. 1, No. 2 (2020): 157 – 179.

aktivitas tokoh agama di media sosial juga mengungkapkan bahwa peran mereka kaitannya dengan isu Covid-19 adalah sebagai peredam kekalutan umat (motivator), salah satu corong informasi (komunikator), dan teladan bagi para pengikutnya (idol). Dengan memakai pendekatan strukturasi Anthony Giddens, Nurul Aula menyimpulkan peran tokoh agama selama pandemi Covid-19 semakin memperkuat hirarki sosial dalam struktur klien-patron. Dengan modal sosial dan gaya kepemimpinan yang karismatik, tokoh agama memiliki pengaruh yang cukup kuat dalam pembentukan tindakan sosial masyarakat.[15]

Majelis Ulama Indonesia (MUI) sebagai lembaga yang menjadi payung besar seluruh organisasi Islam di Indonesia ikut berperan penting dalam memperhatikan tenaga kesehatan selama masa pandemi Covid-19. Hal ini ditunjukkan dalam fatwa nomor 17 tahun 2021 tentang Pedoman Kaifiat Shalat Bagi Tenaga Kesehatan yang Memakai Alat Pelindung Diri Saat Merawat dan Menangani Pasien Covid-19.

Dilihat dari perspektif fikih prioritas yang dikembangkan Yusuf al-Qardhawi dalam bukunya *Fi Fiqh al-Awlawiyat: Dirasatan Jadidatan Fi Dhaw' al-Quran Wa al-Sunnah*, [16] fatwa ini mengakomodir setidaknya dua prinsip dasar tujuan syariat (*maqashid syariah*) yaitu *hifzh al-din* dan *hifzh al-nafs*. Di satu sisi kewajiban shalat bagi para tenaga kesehatan tidak boleh ditinggalkan, tetapi di sisi lain mereka harus menjaga nyawa sendiri dengan menggunakan APD ketika sedang merawat pasien Covid-19. Kedua hal ini sama-sama merupakan prioritas dan fatwa yang dikeluarkan MUI adalah untuk mengakomodir keduanya.

Diktum dan Substansi Fatwa

Diktum fatwa MUI tentang Pedoman Kaifiat Shalat Bagi Tenaga Kesehatan yang Memakai Alat Pelindung Diri Saat Merawat dan Menangani Pasien Covid-19 terdiri dari empat bagian, yaitu: ketentuan umum, ketentuan hukum, rekomendasi dan ketentuan penutup. Karena secara keseluruhan diktum putusan fatwa akan memakan banyak halaman, maka disini akan ditampilkan ringkasannya, yakni sebagai berikut:

Pertama adalah ketentuan umum. Di dalamnya terdapat penjelasan tentang definisi-defisini yang terkait dengan objek atau sasaran fatwa. Ada dua hal yang dijelaskan yaitu Tenaga Kesehatan dan APD. Menurut fatwa ini, Tenaga Kesehatan adalah setiap orang yang mengabdikan diri dalam bidang

15 Siti Khodijah Nurul Aula, "Peran Tokoh Agama dalam Memutus Rantai Pandemi Covid-19 di Media Online Indonesia," *Living Islam: Journal of Islamic Discourse* Vol. 3, No. 1 (Juni, 2020): 125 – 148.

16 Yusuf al-Qardhawi, *Fi Fiqh al-Awlawiyat: Dirasatan Jadidatan Fi Dhaw' al-Quran Wa al-Sunnah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1996).

kesehatan serta memiliki pengetahuan dan/atau keterampilan melalui pendidikan di bidang kesehatan yang untuk jenis tertentu memerlukan kewenangan untuk melakukan upaya kesehatan dan APD adalah alat pelindung diri yang digunakan oleh tenaga kesehatan untuk melindungi diri ketika merawat dan menangani pasien Covid-19, menutupi seluruh tubuh dan sekali pakai serta harus dipakai saat menjalankan tugas.

Kedua terkait dengan ketentuan hukum yang memuat secara garis besar sebelas poin: sembilan poin terkait dengan tata cara ibadah bagi tenaga kesehatan, satu poin untuk penanggung jawab, poin lainnya menegaskan pedoman fatwa ini agar dipergunakan oleh tenaga kesehatan. Pada poin pertama, ditegaskan bahwa tenaga kesehatan yang Muslim tetap wajib melaksanakan shalat fardhu bagaimana pun kondisinya yang disesuaikan dengan kemampuan. Poin kedua, dalam kondisi ia belum mulai bekerja menggunakan APD atau setelah bekerja dan melepas APD masih ada waktu shalat, maka wajib melaksanakan shalat sebagaimana mestinya.

Poin ketiga, keempat, dan kelima menitikberatkan pada kebolehan tenaga kesehatan untuk melakukan jama' dalam kondisi tertentu. Boleh melakukan jama' ta'khir apabila sudah bertugas sebelum masuk waktu shalat dan berakhir pada waktu shalat berikutnya seperti bertugas sebelum waktu dzuhur atau magHR.ib dan selesai di saat waktu ashar atau isya. Boleh melakukan jama' taqdim apabila bertugas mulai ketika waktu shalat sudah tiba dan diperkirakan akan berakhir melewati waktu shalat berikutnya. Kemudian boleh melakukan jama' secara umum, baik taqdim maupun ta'khir, ketika jam tugasnya dalam rentang waktu dua shalat yang bisa dijama'.

Poin keenam adalah kebolehan shalat menggunakan APD lengkap apabila sedang memiliki wudhu. Poin ketujuh apabilah sulit untuk berwudhu, boleh melaksanakan shalat memakai APD dengan bertayamum. Poin kedelapan apabila tidak memungkinkan wudhu atau tayamum, tenaga kesehatan yang memakai APD boleh shalat dengan kondisi yang ada dan tidak wajib mengulangi shalatnya. Kemudian poin kesembilan apabila APD terkena najis dan tidak dimungkinkan untuk dilepas atau disucikan, maka tetap boleh malaksanakan shalat dalam kondisi tidak suci tetapi wajib mengulangi shalatnya ketika tugas telah usai.

Poin kesepuluh adalah untuk penanggung jawab atau atasan yang mengatur para tenaga kesehatan. Menurut fatwa ini, wajib bagi mereka untuk mengatur shift tenaga kesehatan dengan mempertimbangkan waktu shalat agar dapat menjalankan kewajiban ibadah sekaligus menjaga keselamatan diri. Lalu poin terakhir berkaitan dengan anjuran agar menjadikan fatwa ini sebagai pedoman untuk melaksanakan shalat dengan tetap memperhatikan keselamatan.

Bagian ketiga dari dictum fatwa ini adalah rekomendasi. Terdapat dua reko-

mendasi yang ditujukan kepada pemerintah. Pertama anjuran agar pemerintah menjadikan fatwa ini sebagai pedoman dalam penetapan panduan kerja bagi tenaga kesehatan yang menangani Covid-19 dan kedua anjuran kepada pemerintah agar memberikan kesempatan kepada tenaga kesehatan untuk menjalankan ibadanya.

Bagian terakhir adalah ketentuan penutup. Ada dua poin yang dituliskan. Pertama fatwa ini berlaku pada tanggal ditetapkan yaitu 26 Maret 2020 dengan catatan apabila perlu penyempurnaan maka akan disempurnakan. Kedua agar setiap muslim dan pihak-pihak yang memerlukan pedoman terkait pelaksanaan shalat bagi yang memakai APD dapat menyebarluaskan fatwa ini.

Berbagai Argumentasi atas Penetapan Fatwa

Secara garis besar argumentasi atas penetapan fatwa dibangun atas landasan yang kuat, bersumber dari Alquran, hadis Nabi saw, pendapat para ulama fikih, pendapat ahli kedokteran, dan musyawarah antar pengurus Komisi Fatwa MUI. Serangkaian argumentasi yang selalu menjadi format dalam setiap fatwa MUI ini mengindikasikan landasan yang komprehensif dalam memutuskan sebuah fatwa.

Ada Sembilan ayat Alquran yang dijadikan landasan argumentasi dengan penekanan pada setidaknya tiga topik: kewajiban mendirikan shalat, kewajiban bersuci ketika hendak shalat, dan prinsip kemudahan dalam Islam. Pada topik kewajiban melaksanakan shalat ada empat ayat yang dicantumkan yaitu: Q.S al-Nisa [4]: 103 mengenai kewajiban shalat dalam kondisi sulit, Q.S al-Isra [17]: 78 dan Q.S Hud [11]: 114 tentang kewajiban shalat sesuai dengan waktunya, dan Q.S Thaha [20]: 14 tentang kewajiban shalat dalam rangka mengingat Allah Swt.

Topik kedua dari argumentasi ayat Alquran adalah kewajiban bersuci ketika akan melaksanakan shalat. Ayat yang dikutip yaitu Q.S al-Maidah [5]: 6:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

"Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki, dan jika kamu junub maka mandilah, dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali

dari tempat buang air (*kakus*) *atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayamumlah dengan tanah yang baik* (*bersih*)*; sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu. Allah Swt tidak hendak menyulitkanmu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur."*

Ibnu Jarir al-Thabari dalam *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Quran* menjelaskan secara cukup terperinci perihal syariat bersuci yang merupakan satu-satunya dalam Alquran. Menurutnya ada empat perbedaan pendapat mengenai ayat ini. Pendapat pertama, ayat ini mengindikasikan kewajiban bersuci ketika hendak shalat bagi orang yang memiliki hadas, hal ini didasarkan beberapa riwayat hadis terutama dari Ikrimah. Pendapat kedua, yang dimaksud frasa '*idza qumtum*' dalam ayat adalah apabila hendak berdiri untuk shalat setelah tidur (*idza qumtum min naumikum*), pendapat ini disandarkan pada riwayat hadis yang bersumber dari Malik bin Anas.[17]

Pendapat ketiga, ayat ini memerintahkan bersuci ketika setiap hendak melaksanakan shalat (*kullu hal al-mar'i ila al-shalat*). Hal ini berdasarkan riwayat dari Ibnu Sirrin, Ikrimah, dan lainnya yang melihat praktik Khulafaur Rasyidun melakukan wudhu setiap akan melaksanakan shalat. Pendapat keempat, ayat ini pada awalnya mewajibkan bersuci setiap hendak shalat lalu kemudian diringankan (*naskh takhfif*). Pendapat ini berdasarkan riwayat dari Umar bin Khattab yang mengatakan bahwa pada awalnya Rasul saw memerintahkan wudhu setiap shalat, lalu menganjurkannya apabila belum hadats.[18]

Dari empat pendapat tersebut, Ibnu Jarir al-Thabari menyimpulkan bahwa perintah untuk melaksanakan wudhu/bersuci adalah setiap akan melaksanakan shalat. Hanya saja secara spesifik apabila seseorang tidak memiliki hadats hukumnya sunnah muakkad, sedangkan jika ia berhadats maka menjadi wajib.[19]

Topik ketiga terkait dengan prinsip tidak memberatkan yang melekat pada ajaran Islam. Beberapa ayat yang dikutip yakni Q.S al-Baqarah [2]: 185 mengenai Allah Swt menghendaki kemudahan bagi hamba-Nya, Q.S al-Hajj [22]: 78 tentang bahwa Allah Swt tidak sekali-kali menjadikan hamba-Nya dalam agama suatu kesukaran, dan Q.S al-Taghabun [64]: 16 mengenai perintah takwa kepada Allah Swt menurut kesanggupan hamba-Nya. Adapun teks ayatnya secara lengkap adalah sebagai berikut:

فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لِأَنْفُسِكُمْ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ

17 Muhammad Ibn Jarir al-Thabari, *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Quran* (Beirut: Muassasat al-Risalah, juz. 10, 2000), 7.

18 Muhammad Ibn Jarir al-Thabari, *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Quran*, 11 – 14.

19 Muhammad Ibn Jarir al-Thabari, *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Quran*, 19 – 20.

فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

"Maka bertakwalah kamu kepada Allah Swt menurut kesanggupanmu dan dengarlah serta taatlah; dan infakkanlah harta yang baik untuk dirimu. Dan barang siapa dijafa dirinya dari kekikiran, mereka itulah orang-orang yang beruntung."

Terkait ayat di atas, al-Jazairi berpendapat bahwa ayat ini masih satu kesatuan dalam topik tentang menjaga keluarga (pasangan dan anak) dan harta benda agar tidak menjadi fitnah bagi diri sendiri. Secara spesifik, menurut al-Jazairi, ayat 16 ini merupakan perintah untuk berlaku moderat (*al-wasath*) dalam beragama dan bermuamalah kepada orang lain. Tidak kikir dan juga tidak boros serta memanfaatkan apa yang dimiliki untuk sebaik-baiknya bekal akhirat.[20]

Dari beberapa ayat yang dikutip serta alur logika yang dibangun dalam fatwa ini, bisa dikatakan bahwa yang hendak ditekankan oleh fatwa ini adalah bahwa Alquran mewajibkan shalat tetapi di saat yang bersamaan menghendaki kemudahan bagi umat Islam dalam menjalaninya. Artinya, dalam keadaan-keadaan tertentu seperti tenaga kesehatan yang memakai APD, Islam menghendaki kemudahan-kemudahan agar tugas yang diemban sebagai tenaga kesehatan dapat dijalankan dengan tidak meninggalkan kewajiban mereka untuk beribadah kepada Allah Swt.

Argumentasi berikutnya yang digunakan dalam diktum fatwa adalah landasan dari hadis Nabi saw. Hadis yang dikutip berasal dari beragam kitab hadis mu'tabar termasuk *Sunan al-Nasa'i*, *Musnad Ahmad*, *Sahih Muslim*, *Sahih Bukhari*, dan sebagainya. Secara kategoris, hadis yang digunakan berkaitan dengan kewajiban melaksanakan shalat, keringanan (*rukhshakh*) melaksanakan shalat dalam keadaan tertentu, dan prinsip Islam dalam menjaga keselamatan nyawa.

Selain memakai Alquran dan hadis, kaidah fikih juga digunakan dalam diktum fatwa ini. Beberapa kaidah fikih yang dikutip semuanya berkaitan dengan kemudharatan yang wajib dihilangkan apabila berbenturan dengan kewajiban syariat. Salah satu yang dikutip berbunyi: *al-dharar yazal* yang artinya kemudharatan harus dihilangkan. Maksud dari kaidah tersebut adalah bahwa ketika ketika terdapat bahaya dalam melaksanakan sebuah syariat, maka yang wajib didahulukan adalah menghilangkan kemudharatan tersebut.[21] Dalam konteks fatwa ini adalah ketika seorang tenaga kesehatan wajib melaksanakan shalat, sedang ia wajib melindungi diri dari virus Covid-19, maka perlu didahulukan segala upaya yang dapat menghilangkan kemudharatan tersebut. Inilah landasan

20 Abu Bakar al-Jazairi, *Aysar al-Tafasir li Kalam al-'Aliy al-Kabir* (Madinah: Maktabah al-'Ulum wa al-Hikam, Juz. 5, 2003), 370.

21 Mustafa Ahmad al-Zirqa, *Syarh al-Qawa'id al-Fiqhiyah* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1989), 119.

lahirnya fatwa tentang shalat bagi tenaga kesehatan yang memakai APD.

Argumentasi lain yang digunakan untuk menunjang keputusan fatwa ini adalah pendapat para ulama. Beberapa ulama yang dikutip dalam fatwa ini yaitu Ibnu Hajar al-'Asqalani, Imam Syafi'i, Ibnu 'Abidin, Imam al-Nawawi, Abu Bakar al-Hishni dan Ibnu Qudamah. Selain itu, argumentasi juga ditunjang oleh pernyataan Prof. Dr. Budiman Sampurno terkait bahaya virus Covid-19.

Beragam argumentasi yang dihadirkan dalam diktum fatwa ini membuktikan bahwa ketika MUI memutuskan suatu fatwa, maka itu adalah hasil dari penggalian argumentasi yang kompleks dan lengkap. Menurut penulis, fatwa ini juga lahir dari kesadaran para ulama untuk menjawab beragam persoalan yang dihadapi umat terutama dalam menghadapi pandemi Covid-19 ini.

Urgensi Fatwa MUI dan Fikih Prioritas Bagi Tenaga Kesehatan: Studi Relevansi

Sebagai lembaga yang mewakili hampir seluruh komponen organisasi Islam, MUI memiliki tanggung jawab besar terhadap kemaslahatan umat dan juga bangsa Indonesia secara keseluruhan. Fatwa tentang pedoman kaifiat shalat bagi tenaga kesehatan yang memakai alat pelindung diri saat merawat dan menangani pasien Covid-19 adalah salah satu bentuk kontribusi MUI bagi kemaslahatan tersebut.

Mujaid Kumkelo berpendapat bahwa meskipun MUI tidak memiliki kekuatan yang tertera dalam UU sebagaimana lembaga negara yang lain, akan tetapi dalam sejarahnya MUI merupakan representasi dari kekuatan hukum Islam yang di masa kolonial memiliki tempat dan masyarakatnya tersendiri. Oleh karenanya, MUI dan lembaga fatwanya patut diberikan apresiasi dengan diakomodasi pendapat-pendapatnya oleh lembaga hukum formal yang dibentuk oleh Negara.[22]

Ditinjau dari perpsektif fikih prioritas yang dikembangkan Yusuf al-Qardhawi, produk fatwa-fatwa MUI termasuk fatwa nomor 17 tahun 2020 ini telah mencerminkan skala prioritas yang selaras dengan tujuan syariat. Menurut al-Qardhawi melihat tantangan yang ada dalam perkembangan zaman, meniscayakan perlunya pemahaman yang komprehensif dengan menciptakan skala prioritas: mendahulukan yang lebih penting (*ahamm*) daripada yang penting (*muhimm*); primer (*dharuriyat*) didahulukan daripada sekunder (*hajiyat*) dan seterusnya.[23]

Meskipun secara nomenklatur istilah fikih prioritas ini baru mengemuka pada sekitar tahun 90-an, tetapi dalam praktiknya telah tercermin di masa Rasulullah saw, para sahabat, tabi'in, dan para salaf shalih. Salah satu contoh yang

22 Mujaid Kumkelo, "Kedudukan Majelis Ulama Indonesia dan Komisi Fatwanya dalam Sistem Hukum Tata Negara di Indonesia," *El-Qudwah* Vol. 10 No. 1 (Juni, 20110):1-16.

23 Yusuf al-Qardhawi, *Fi Fiqh al-Awlawiyat: Dirasatan Jadidatan Fi Dhaw' al-Quran Wa al-Sunnah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1996), 9.

diangkat dalam praktik para sahabat adalah ketika Rasul saw wafat, mereka dihadapkan kepada pilihan antara mengurus jenazah Nabi saw dan memilih pemimpin baru pengganti Nabi saw. Para sahabat kemudian lebih memilih bahwa segala hal yang berkaitan dengan kemaslahan umat lebih didahulukan daripada kepentingan personal (*maslahat al-jama'ah muqaddimah 'ala maslahah al-fard*).[24]

Dalam penetapannya, fikih prioritas mengacu pada standar syariat (*mi'yar al-Syar'i*) bukan pada kepentingan individu atau perorangan (*maslahat al-fard*). Standar syariat dan kemaslahatan yang dimaksud berkaitan dengan tujuan syariat yang lima yaitu menjaga agama (*hifzh al-din*), menjaga jiwa (*hifzh al-nafs*), menjaga harta (*hifzh al-mal*), menjaga akal (*hifzh al-'aql*) dan menjaga keturunan (*hifzh al-nasl*).

Di masa-masa sulit selama pandemi Covid-19 terutama bagi tenaga kesehatan, fatwa MUI nomor 17 tahun 2020 ini memberikan kepastian hukum bagi para nakes untuk tetap tenang dalam melaksanakan ibadah dan di saat yang bersamaan tidak meninggalkan tugasnya untuk merawat pasien Covid-19. Prioritas keselamatan jiwa sangat diperhatikan pada fatwa ini yang dibuktikan dengan adanya pedoman terkait kelonggaran untuk melakukan jamak dan kebolehan untuk melakukan shalat dengan memakai APD.

Secara umum melihat dari tekanan psikologis dan beban kerja yang berat, para tenaga kesehatan sangat membutuhkan asupan spiritualitas dengan mendekatkan diri kepada Allah Swt. Hal ini setidaknya secara psikologis dapat meringankan beban mereka dan membaginya kepada Allah Swt, Dzat yang Maha Kuasa. Pernyataan ini selaran dengan temuan Mei Chung Chang terhadap para tenaga kesehatan di Taiwan bahwa mereka yang lebih religius lebih siap menghadapi kerja dan tugas berat selama merawat pasien Covid-19 di Rumah Sakit.[25]

Penutup

Posisi MUI sebagai lembaga independen yang menengahi berbagai organisasi Islam di Indonesia memiliki peran penting dalam menyemai benih-benih kerukunan dalam tubuh Islam Indonesia. Fatwa terkait dengan pedoman kaifiat shalat bagi tenaga kesehatan yang memakai alat pelindung diri saat merawat dan menangani pasien Covid-19 adalah salah satu kontribusi penting MUI di tengah ancaman pandemi Covid-19 yang menghantui seluruh masyarakat terutama bagi para tenaga kesehatan. Pentingnya fatwa ini menunjukkan tanggung jawab MUI sebagai lembaga yang dirujuk oleh umat Islam di Indonesia.

24 Majdi al-Hilaly, *Min Fiqh al-Awlawiyat fi al-Islam* (Kairo: Dar al-Tawzi' wa al-Nasyr, 1994), 9.

25 Mei-Chung Chang et al, "The Effect of Religion on Psychological Resilience in Healthcare Workers during Covid-19 Pandemic," *Frontiers in Psychology* Vo. 12 No. 1 (Maret, 2021), 1 – 8.

Daftar Pustaka

Asrorun Ni'am Sholeh, "Fatwa Tentang Khitan Perempuan," *Ahkam* Vol. 12, No. 2 (Juli 2012) h. 35-47.

Min Min Tang et al, "The Role of Religion in Mitigating the Covid-19 Pandemic: the Malaysian Multi-Faith Persepective," *Health Promotion International* Vol. 1, No. 1 (2021): 1.

Oliwia Kowalczyk et al, "Religion and Faith Perception in a Pandemic of Covid-19," Journal of Religion and Healt Vol. 1 No. 59 (2020): 2671 – 2677.

Mihaela Alexandra Tudor, Anamaria Filimon Benea, dan Stefan Bratosin, "Covid-19 Pandemic Lockdown and Religious Mediatization of Social Sustainability: A Case Study of Romania," *International Journal of Environmental Research and Public Health* Vol. 18, No. 1 (Februari, 2021): 1 – 23.

Mei-Chung Chang et al, "The Effect of Religion on Psychological Resilience in Healthcare Workers during Covid-19 Pandemic," *Frontiers in Psychology* Vo. 12 No. 1 (Maret, 2021), 1 – 8.

Hasan Bastomi, "Optimization of Religious Extension Role in Covid-19 Pandemic," *Journal of Advance Guidance and Counceling* Vol. 1, No. 2 (2020): 157 – 179.

Siti Khodijah Nurul Aula, "Peran Tokoh Agama dalam Memutus Rantai Pandemi Covid-19 di Media Online Indonesia," *Living Islam: Journal of Islamic Discourse* Vol. 3, No. 1 (Juni, 2020): 125 – 148.

Yusuf al-Qardhawi, *Fi Fiqh al-Awlawiyat: Dirasatan Jadidatan Fi Dhaw' al-Quran Wa al-Sunnah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1996).

Muhammad Ibn Jarir al-Thabari, *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Quran* (Beirut: Muassasat al-Risalah, juz. 10, 2000), 7.

Abu Bakar al-Jazairi, *Aysar al-Tafasir li Kalam al-'Aliy al-Kabir* (Madinah: Maktabah al-'Ulum wa al-Hikam, Juz. 5, 2003), 370.

Mustafa Ahmad al-Zirqa, *Syarh al-Qawa'id al-Fiqhiyah* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1989), 119.

Mujaid Kumkelo, "Kedudukan Majelis Ulama Indonesia dan Komisi Fatwanya dalam Sistem Hukum Tata Negara di Indonesia," *El-Qudwah* Vol. 10 No. 1 (Juni, 20110):1-16.

Majdi al-Hilaly, *Min Fiqh al-Awlawiyat fi al-Islam* (Kairo: Dar al-Tawzi' wa al-Nasyr, 1994), 9.

https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019 diakses pada 16 Juli 2021

https://Covid-19.go.id/peta-sebaran diakses pada 16 Juli 2021.

https://www.kemenkeu.go.id/publikasi/berita/pemerintah-gelontorkan-rp677-2-triliun-untuk-penanganan-covid-19/ diakses pada tanggal 16 Juli 2021

https://www.kemenkeu.go.id/publikasi/berita/pemerintah-menambah-anggaran-pen-2021-menjadi-rp619-triliun/ diakses pada tanggal 16 Juli 2021
The Smeru Research Institute, "Ringkasan Eksekutif: Dampak Sosial Ekonomi Covid-19 terhadap Rumah Tangga dan Rekomendasi Kebijakan Strategis untuk Indonesia," (Maret, 2021). https://smeru.or.id/sites/default/files/publication/es_covundp_id.pdf diakses pada 16 Juli 2021.
https://www.bps.go.id/pressrelease/2021/05/05/1815/februari-2021--tingkat-pengangguran-terbuka--tpt--sebesar-6-26-persen.html diakses pada 16 Juli 2021.
https://data.tempo.co/data/1143/kematian-tenaga-kesehatan-akibat-covid-19-juni-2021 diakses pada 16 Juli 2021

DAMPAK LIKUIFAKSI TERHADAP KEMELENCENGAN ARAH KIBLAT (STUDI KASUS KIBLAT MASJID PASCA GEMPA BUMI DI KOTA PALU SULAWESI TENGAH)

Ahmad Izzuddin
Dosen Universitas Islam Negeri Walisongo

Mohammad Tri Kusmawan Tanju
Mahasiswa S1 Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang

Abstrak

Kelurahan Balaroa, Petobo dan Jono Oge merupakan wilayah-wilayah yang terdampak likuifkasi di Kota Palu Sulawesi Tengah. Kelurahan Balaroa, Petobo dan Jono Oge terletak pada dataran lembah palu. Laporan LAPAN bahwa luas wilayah terdampak di Balaroa adalah 51, 34 Ha. Kelurahan Balaroa mengalami pergeseran tanah hingga 980 meter, Kelurahan Petobo pergeseran tanah hingga 800 meter, dan Kelurahan Jono Oge pergeseran tanah hingga 2 kilometer. Menurut BMKG, fenomena gejala likuifaksi atau tanah bergerak merupakan peristiwa berubahnya sifat tanah yang awalnya padat menjadi cair diakibatkan goncangan gempa air di permukaan tanah. Ada dua masjid yang tersisa di Kelurahan Balaroa, Petobo dan Jono Oge setelah kejadian likuifaksi. Oleh sabab itu, penulis tertarik untuk mengetahui seberapa besar dampak likuifaksi terhadap kemelencengan arah kiblat. Maka dalam skripsi ini penulis mengambil penelitian yang berjudul "Dampak Likuifaksi Terhadap Kemelencengan Arah Kiblat : Studi Kasus Kiblat Masjid Pasca Gempa di Kelurahan Balaroa, Petobo, Jono Oge Sulawesi Tengah".

Abstract

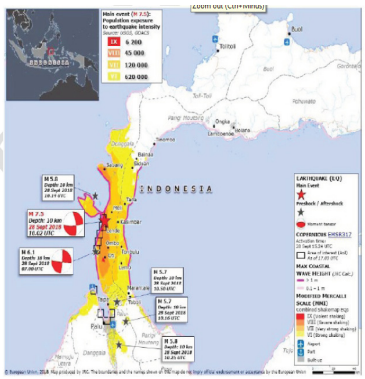
Balaroa, Petobo and Jono Oge villages are areas affected by liquefaction in Palu City, Central Sulawesi. The villages of Balaroa, Petobo and Jono Oge are located on the Palu Valley plain. LAPAN reports that the area affected in Balaroa is 51.34 Ha. Balaroa Sub-district experienced a ground shift of up to 980 meters, Petobo Sub-district experienced a ground shift of up to 800 meters, and Jono Oge Sub-district experienced a ground shift of up to 2 kilometers. According to the BMKG, the phenomenon of liquefaction or moving soil is an event that changes the nature of the soil from solid to liquid due to earthquake shaking of water on the ground surface.

There are two remaining mosques in Balaroa Village, Petobo and Jono Oge after the liquefaction incident. Therefore, the writer is interested in knowing how big the impact of liquefaction is on the deviation of the Qibla direction. So in this thesis the author takes a research entitled "Impact of Liquefaction on Deviation of Qibla Direction: Case Study of Qibla Mosque Post Earthquake in Balaroa Village, Petobo, Jono Oge, Central Sulawesi".

Keywords *: Dampak, Llikuifaksi, Arah Kiblat*

Pendahuluan

Tepat pada tanggal 28 September tahun 2018 pukul 18:02 WITA, Indonesia bagian timur yaitu pulau Sulawesi Tengah Kota Palu dan Donggala terjadi gempa bumi pada sesar geser Palu-Koro dan disusuli dengan tsunami yang ketinggiannya mencapai 5 meter, yang melanda pantai barat Pulau Sulawesi, Indonesia. Badan Meteorologi, Klimatologi, dan Geofisika (BMKG) memutakhirkan data gempa bumi yang mengguncang Donggala, Sulawesi Tengah. Sebelumnya kekuatan gempa disebut 7, 7 SR, tapi kemudian dimutakhirkan menjadi 7, 4 SR, [1] angka tersebut bisa terbilang dengan berkuatan cukup besar. *The United States Geological Survei* (USGS) melaporkan pusat gempa terletak sekitar 72 km sebelah utara Kota Palu pada kedalaman 10 km, dan geodetik menunjukkan pergeseran pada sesar mencapai sepanjang 150 km. Berikut gambar lokasi gempa.



Gambar 1.1.Lokasi gempa bumi utama, gempa susulan, dan gempa susulan.

Sumber:Tim Pusat Studi Gempa, Investigasi Awal Longsor-Likuifaksi Geotechnical Extreme Events Reconnaissance (GEER) Akibat Gempa Palu 28 September (Geotechnical Report on 2018 Palu-Donggala.

1 Eva Safitri, "BMKG Memutakhirkan Data Gempa Donggala 7, 4 M", https://snews.detik.com/berita/d-4233791/bmkg-mutakhirkan-data-gempa-di-donggala-74-sr, diakses 29 Februari 2021.

Dan pusat gempa berada di 26 km utara Donggala dan 80 km barat laut Kota Palu dengan kedalaman 10 km.[2] Guncangan gempa bumi dirasakan di beberapa Kabupaten, seperti Kabupaten Parigi Moutong, Kabupaten Sigi, Kabupaten Poso, Kabupaten Tolitoli, Kabupaten Mamuju bahkan sampai Kota Samarinda, Kota Balikpapan dan Kota Makassar.[3]

Akibat guncangan gempa bumi yang melanda di Kota Palu dan Donggala, beberapa saat setelah puncak gempa terjadi, muncul gejala likuifaksi.

Palu merupakan salah satu daerah yang sering terjadi gempa dan mempunyai seismisitas tinggi.Geologi[4] regional daerah palu dan sekitarnya didominasi oleh endapan kuarter yang terdiri atas endapan fluvial[5] dan aluvium[6].Kondisi alam tersebut memiliki beberapa potensi yang merugikan diantaranya adalah potensi likuifaksi.

Likuifaksi merupakan gejala peluluhan pasir lepas yang bercampur dengan air akibat goncangan gempa dimana gaya pemicu melebihi gaya yang dimiliki litologi setempat dalam menahan guncangan. Hal ini bisa menyebabkan beberapa kejadian seperti penurunan cepat (*quick settlement*), pondasi bangunan menjadi miring (*tilting*) atau penurunan sebagian (*differential settlement*), dan mengeringnya air sumur yang tergantikan oleh material nonkohesif.[7]

Likuifaksi adalah proses perubahan kondisi tanah pasir yang jenuh air menjadi cair akibat meningkatnya tekanan air pori yang harganya menjadi sama dengan tekanan total oleh sebab terjadinya beban dinamik, sehingga teganggan efektif tanah menjadi nol.

Likuifaksi terbagi menjadi dua jenis.Pertama, berupa semburan air dari

---

2 Ahmad Arif, "Bencana dari Darat dan Lautan", https://kompas.id/baca/utama/2018/10/02/bencana-dari-darat-dan-lautan/, diakses 2 Februari 2021.

3 Eva Safitri BNPB, "Tinggi Tsunami Capai 5 Meter di Palu", https://news.detik.com/berita/d-4234445/bnpb-tinggi-tsunami-capai-5-meter-di-palu, diakses 29 Februari 2021.

4 Geologi adalah Ilmu tentang komposisi, struktur dan sejarah bumi, https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/geologi diakses 6 Januari 2021.

5 Fluvial adalah semua proses yang terjadi di alam baik fisika, maupun kimkia yang mengakibatkan adanya perubahan bentuk permukaan bumi, yang disebabkan oleh aksi air yang mengalir secara terpadu (sungai), maupun air yang tidak terkonsentrasi (sheet water), https://kikigeografi.wordpress.com/2015/12/25/bentuk-lahan-fluvial/, diakses 16 Maret 2021.

6 Aluvium adalah lapisan tanah umumnya terdiri dari pasir di bagian atas, lanau di bagian tengah dan lempung di bagian bawah. Pasir berwarna abu-abu, lepas, pemilahan jelek, porositas baik, permeabilitas baik dengan ketebalan 1 – 7, 2 m, lanau dijumpai dibawah pasir berwarna coklat – abu-abu, lunak – teguh, plastisitas sedang, dengan ketebalan 0, 2 – 0, 7 m, sedangkan lempung berwarna coklat – coklat tua, lunak – teguh, plastisitas tinggi dengan tebal bervariasi antara 0, 1 – 2, 7 m. Kedalaman muka air tanah berkisar antara 0, 5 – 16 m di bawah muka tanah. Risna Widyaningrum, "Penyelidikan Geogologi Teknik Potensi Liquifaksi DaerahPalu Provinsi Sulawesi Tengah: Program Penelitian, Mitigasi dan Pelayanan Geologi", (Bandung: Kementerian Energi dan Sumber Daya Mineral Badan Geologi, 2012), 23.

7 *Ibid*., 7.

dalam tanah keluar memancar seperti air mancur.Kedua, lapisan pasir menjadi padat karena gempa yang sangat kuat dan airnya terperas keluar sehingga mengalir membawa lapisan tanah, seakan-akan hanyut, ujar Dwikorita.

Dari pihak BMKG sendiri belum bisa mencapai lokasi bencana.Namun, melihat pantauan dari media, Dwikorita menyatakan "Bahwa likuifaksi yang terjadi di Kota Palu adalah tipe yang tanahnya hanyut bersama air".

Gejala likuifaksi terjadi di tiga tempat yakni Kelurahan Balaroa, Petobo, Jono Oge Sulawesi Tengah.[8]Kelurahan Balaroa, Petobo, Jono Oge ini terletak di tengah-tengah sesar Palu-Koro. Saat terjadinya likuifaksi, terjadi kenaikan dan pensurunan muka tanah. Beberapa bagian amblas 5 meter, dan beberapa bagian naik sampai 2 meter.[9] Di Kelurahan Petobo, ratusan rumah tertimbun lumpur hitam dengan tinggi 3-5 meter. Terjadi setelah gempa, tanah di daerah itu dengan lekas berubah jadi lumpur yang dengan segera menyeret bangunan-bangunan di atasnya. Di Perumnas Balaroa, rumah amblas, bagai terisap ke tanah.[10] Adrin Tohari, peneliti LIPI, ada menyebut bahwa dibagian tengah zona Sesar Palu-Koro, tersusun endapan sedimen yang berumur muda dan belum lagi terkonsolidasi atau mengalami pemadatan. Karenanya ia rentan mengalami likuifaksi jika ada gempa besar. Beberapa dampak likuifaksi diantaranya adalah :[11]

1. Tanah bergeser, khususnya rumah dan bangunan yang ada diatasnya akan roboh atau ikut bergeser.
2. Permukaan tanah menjadi turun dan membuat perbedaan permukaan (akhirnya area tersebut akan seperti bukit ada yang turun dan naik permukaannya).
3. Material diatas tanah dapat hanyut semua.

Melihat dampak dari gejala likuifaksi, sehingga sangat memungkinkan bahwa terjadinya pergeseran arah kiblat tepatnya di daerah terkena gejala likuifaksi yaitu Kelurahan Balaroa, Petobo, Jono Oge Sulawesi Tengah.Ada kalanya bumi atau lempeng itu kemudian berubah akibat fenomena alam yang terjadi.

---

8 Bayu Adji, "Fenomena Likuifaksi dan tenggelamnta Rumah-Rumah di Petobo", https://www.republika.co.id/berita/nasional/news-analysis/18/10/02/pfy47b409-fenomena-likuifaksi-dan-tenggelamnya-rumaHR.umah-di-Kleu, diakses 2 Februari 2021.

9 Indra Nugroho, "Fenomena Semburan Lumpur Tenggelemkan Pemukiman kala Gempa Sulteng", *https://www.mongabay.co.id/2018/10/05/fenomena-semburan-lumpur-tenggelamkan-pemukiman-kala-gempa-sulteng,* diakses 5 Februari 2021.

10 Ahmad Arif, "Bencana dari Darat dan Lautan", https://kompas.id/baca/utama/2018/10/02/bencana-dari-darat-dan-lautan/, diakses 2 Februari 2021.

11 Redaksi Ilmu Geografi, "Likuifaksi Pencairan Tanah: Penyebab Dampak Proses", https://ilmugeografi.com/ilmu-bumi/tanah/likuifaksi, diakses 12 Januari 2021.

Perubahan arah kiblat, bisa disebabkan oleh perubahan titik koordinat lintang[12] dan bujur[13] yang diakibatkan oleh bergesernya lempeng bumi baik itu yang menimbulkan gempa dengan kekuatan besar yang bisa dirasakan maupun gempa berkekuatan kecil yang hampir tidak bisa dirasakan. Dan tentunya pergeseran lempeng bumi yang mengakibatkan gempa yang besar akan lebih signifikan merubah koordinat suatu tempat dari pada pergeseran lempeng bumi yang menimbulkan gempa kecil yang hampir tidak dapat dirasakan. Ini menjadi sebuah problematika jika arah kiblat tersebut tidak dihitung kembali dengan hasil titik koordinat yang baru.[14]

Berdasarkan latar belakang diatas penulis tertarik untuk meneliti serta menganalisis lebih lanjut mengenai studi kasus gempa bumi serta dampak likuifaksi terhadap kemelencengan arah kiblat.Seberapa besar kemelencengan arah kiblat terhadap kejadian likuifaksi yang terjadi di Kelurahan Balaroa, Petobo, Jono Oge Sulawesi Tengah.

Rumusan Masalah

Berangkat dari permasalahan di atas, sehingga penulis menemukan pokok-pokok rumusan masalah dalam penulisan ini, yaitu :

1. Bagaimana kondisi likuifaksi yang terjadi di Kelurahan Balaroa, Petobo dan Jono Oge?
2. Bagaimana dampak likuifaksi terhadap kemelencengan arah kiblat masjid di Kelurahan Balaroa, Petobo dan Jono Oge?

Tujuan Penelitian

Tujuan yang hendak penulis capai dalam penelitian skripsi ini yaitu:

1. Untuk mengetahui kondisi likuifaksi di Kelurahan Balaroa, Petobo dan Jono Oge.
2. Untuk mengetahui dampak likuifaksi terhadap kemelencengan arah kiblat masjid di Kelurahan Balaroa, Petobo, dan Jono Oge.

---

12 Lintang tempat atau *latitude* (ϕ) dibaca (*phi*) yaitu garis vertikal yang menyatakan jarak sudut sebuah titik dari lintang 0° (nol derajat) yaitu garis ekuator. Lintang terbagi dua: Lintang Utara (LU) yang bernilai positif dan Lintang Selatan (LS) yang bernilai negatif. Arwin Juli Rakhmadi Butar-Butar, *Pengantar Ilmu Falak: Teori Praktik dan Fikih*, (Depok: Rajawali Pers, 2018), cet. I, 58.

13 Bujur tempat atau *Longitude* (λ) dibaca (lamda) yaitu garis horizontal yang menyatakan jarak sudut sebuah titik dari bujur 0° (nol derajat) yaitu garis *prime meridian*. Bujur terbagi dua: Bujur Timur (BT) yang bernilai positif dan Bujur Barat (BB) yang bernilai negatif. *Ibid*., 58.

14 Ahmad Wahidi, Evi Dahliyatin, *Arah Kiblat dan Pergeseran Lempeng Bumi Perspektif Syar'iyah dan Ilmiah*, (Malang: UIN-MALIKI PRESS, 2014), cet. II, 5-6.

Manfaat Penelitian

Adapun manfaat atau signifikan dari penelitian skripsi ini yaitu :

1. Memberikan informasi tentang dampak likuifaksi terhadap kemelencengan arah kiblat masjid.
2. Memberikan alasan tentang perlunya mengkalibrasi kembali arah kiblat masjid yang terdampak likuifaksi.

Telaah Pustaka

Terkait dengan permasalahan yang menjadi fokus pembahasan pada penelitian ini, sejauh yang telah penulis baca, penulis menemukan beberapa kajian terdahulu yang membahas tentang uji keakurasian arah kiblat sebuah Masjid, tetapi penulis belum menjumpai penelitian yang secara khusus membahas mengenai likuifaksi yang berdampak pergeseran tanah terhadap kemelencengan arah kiblat. Beberapa penelitian yang membahas tentang permasalahan yang hampir mirip dengan apa yang akan diteliti olehpenulis diantaranya yaitu:

Skripsi Daniel Alfaruqi yang berjudul "*Akurasi Arah Kiblat Masjid Mushalla Di Wilayah Kecamatan Payakumbuh Utara"*.Skripsi tersebut menerangkan bahwa sebagian masyarakat Indonesia pada umumnya dan khusus masyarakat berada di wilayah Kecamatan Payakumbuh dalam menentukan arah kiblat menggunakan metode *taqribi* yaitu hanya mengandalkan perkiraan setelah itu ditentukan arah mata angin.Hal ini menunjukkan bahwa metode tersebut lemah pada tingkat keakuratan dalam menentukan arah kiblat.Padahal seiring berkembangnya ilmu pengetahuan dan teknologi di era sekarang, banyak ditemukan metode yang akurat dalam menentukan arah kiblat dengan menggunakan hitungan yang rinci.[15]Namun ada kesamaan dengan penelitian yang penulis teliti yaitu sama-sama meneliti tentang arah kiblat.

Skripsi yang ditulis Wenny Amilatus Sholikha yang berjudul "*Uji Akurasi Arah Kiblat dengan Menggunakan Metode Imam Nawawi Segitiga Bola dan Bayang-bayang Kiblat di Masjid Muhammad Cheng Hoo Pandaan*". Skripsi tersebut menjelaskan bahwa Masjid Muhammad Cheng Hoo Pandaan merupakan tempat religius bagi umat muslim di pulau jawa khususnya pulau Jawa Timur. Masjid ini dibangun perpaduan tiga budaya, yaitu budaya Jawa, Arab dan Tiongkok.Masjid dengan tekstur bangunan perpaduan tiga budaya tersebut memang menarik untuk dikunjungi oleh wisatawan karena keunikan tekstur bangunannya.Akan tetapi untukk tingkat akurasi arah kiblat Masjid Muhammad

15 Daniel Alfaruqi, "Akurasi Arah Kiblat Masjid dan Mushalla di Wilayah Kecamatan Payakumbuh Utara," *Skripsi* Program SarjanaUIN Syarif Hidayatullah, (Jakarta, 2015), 5, tidak dipublikasikan.

Cheng Hoo Pandaan masih belum diketahui dengan pasti oleh penjaga masjid. sehingga diperlukan adanya uji akurasi arah kiblat Muhammad Cheng Hoo yang menjadi salah satu tempat wisata religius bagi umat muslim.[16]Namun ada kesamaan dengan penelitian yang penulis teliti yaitu sama-sama meneliti tentang arah kiblat.

Kemudian skripsi yang penulisnya ZaHR.otun Niswah yang berjudul "*Uji Akurasi Kompas Arah Kiblat dalam Aplikasi Android Digital Falak Versi 2.0.8 Karya Ahmad Tholhah Ma'ruf*". Skripsi tersebut membahas tentang apa saja kekurangan dan kelebihan yang terdapat di aplikasi Digital Falak 2.0.8 Karya Ahmad Tholhah Ma'ruf dari segi teorinya, aplikasinya, serta akurasi program Kompas arah kiblat dalam menentukan arah kiblat.[17]Namun ada kesamaan dengan penelitian yang penulis teliti yaitu sama-sama meneliti tentang arah kiblat.

Tesis, Siti Nurul Iffah Faridah 2017 yang berjudul "*Toleransi Arah Kiblat Menurut Mazhab Hanafi Dalam Perspektif Fikih dan Astronomi*" dalam tesis tersebut dijelaskan bahwa toleransi arah kiblat diperlukan terutama bagi orang berada jauh dari Kakbah. Mengapa, karena dengan adanya toleransi arah kiblat akan memudahkan bagi orang yang salat untuk menghadapkan tubuhnya ke arah kiblat. di skripsi tersebut ada perbedaan pendapat terkait toleransi arah kiblat bagi orang yang jauh di Mekah. Menurut ulama Mazhab Hanafi toleransi arah kiblat bagi orang yang jauh dari Mekah adalah sebesar 45° dari sisi Kakbah. Sedangkan menurut Hadis Imam Baihaqi yang diterjemahkan dengan ilmu astronomi menunjukkan hasil perbedaan yang cukup signifikan, yaitu angka derajat busur.Dari perbedaan pendapat inilah, penting sekali untuk dilakukan penelitian lebih lanjut tentang toleransi arah kiblat mazhab Hanafi dari segi perspektif fikih maupun astronomi agar diketahui bagaimana sebenarnya konsep toleransi arah kiblat ditinjau dari kajian fikih maupun astronomi.[18]Namun ada kesamaan dengan penelistian yang penulis teliti yaitu sama-sama meneliti tentang arah kiblat.

Dari beberapa penelitian di atas maupun penelitian-penelitian lain yang sudah penulis baca, belum ada penelitian secara rinci yang membahas tentang fenomena likuifaksi mengenai pergeseran tanah yang mengakibatkan kemel-

16 Wenny Amilatus Sholikha, "Uji Akurasi Arah Kiblat dengan Menggunakan Metode Imam Nawawi Segitiga Bola dan Bayang-bayang Kiblat di Masjid Muhammad Cheng Hoo," *Skripsi* Program Sarjana UIN Maulana Malik Ibrahim, (Malang, 2017), 6, tidak dipublikasikan.

17 ZaHR.otun Niswah, "Uji Akurasi Kompas Arah Kiblat dalam Aplikasi Android Digital Falak Versi 2.0.8. Karya Ahmad Tholhah Ma'ruf," *Skripsi*Program Sarjana UIN Walisongo, (Semarang, 2018), 8, tidak dipublikasikan.

18 Siti Nurul Iffah Faridah, "Toleransi Arah Kiblat Menurut Mazhab Hanafi Dalam Perspektif Fikih dan Astronomi," *Tesis* Program Pascasarjana UIN Walisongo Semarang, (Semarang, 2017), 76, tidak dipunlikasikan.

encengan arah kiblat pasca gempa Palu-Donggala, Sulawesi Tengah.

Metode Penelitian

Jenis penelitian ini adalah penelitian lapangan (*field research*) yaitu penelitian yang objeknya mengenai gejela-gejela atau peristiwa-peristiwa yang terjadi pada kelompok masyarakat.Sehingga penelitian ini juga bisa disebut penelitian kasus atau studi kasus (*case study*) dengan pendekatan deskriptif kualitatif.[19]

Penelitian ini termasuk penelitian studi kasus (*cases studies*) meliputi tinjauan fenomena tanah bergerak (*liquifaction*) di Kelurahan Balaroa, Petobo, dan Jono Oge.Penulis mengkaji fenomena likuifaksi terhadap arah kiblat masjid untuk diuji seberapa besar kemelencengan disebabkan oleh gejela likuifaksi.Penulis menggunakan metode komparasi atau perbandingan, yaitu membandingkan hasil data pengukuran di Kelurahan Balaroa, Petobo, dan Jono Oge. Penulis menggunakan alat bantu*istiwa'ain* dalam pengukuran dan Google Earth.

Dalam pelaksanaan penelitian ini, lokasi observasi yang diambil enam masjid di tiga kelurahan yang terdampak likuifaksi yaitu:

1) Masjid an-Naim adalah masjid satu-satunya yang tersisa dan jaraknya 100 meter dari titik pusat kejadian likuifaksi di Perumahan Nasional Balaroa.
2) Masjid al-Amin adalah sebagai perbandingan data arah kiblat masjid an-Naim yang berdekatan titik pusat tlikuifaksi.
3) Masjid al-Muttaqin BTN Petobo adalah satu-satunya masjid yang masih tersisa di lokasi likuifaksi BTN Petobo.
4) Masjid BTN Petobo Permai adalah masjid yang terdampak likuifaksi di Kelurahan Petobo.
5) Masjid Daeng Lando adalah masjid yang terdampak likuifaksi di Kelurahan Jono Oge.
6) Masjid al-Muhajirin adalah masjid yang hancur akibat gempa bumi dan likuifaksi.

Hasil dan Pembahasan

Hasil Penelitian

a. Masjid An-Naim

Praktik ini dilakukan penulis di masjid an-Naim Kelurahan Balaroa pada hari Sabtu 10 April 2021 pukul 13.40 WITA nilai koordinat tempat yang

19 Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2013), cet. XV, 121.

didapatkan dari aplikasi GPS Test adalah 0˚ 54’ 12, 125” LS dan 119˚ 50’ 24” BT. Sedangkan data Matahari diambil dari buku Ephemeris Kemenag RI tahun 2021.Lebih jelasnya berikut tabel data dan hasil perhitungan.

Tabel 1. Data dan Hasil Perhitungan

Tempat	Waktu
Masjid An-Naim	Sabtu, 22 April 2021
Koordinat : 0˚ 54’ 12, 125” LS 119˚ 50’ 24” BT	Waktu Bidik : Pukul 13.40 WITA
Data Praktik	
Deklinasi Matahari	Pukul 5 GMT = 12˚ 16’ 9” Pukul 6 GMT = 12˚ 16’ 59”
Equation of Time	Pukul 5 GMT = -1 m 29 s Pukul 6 GMT = -1 m 29 s
Azimuth Kiblat	291˚ 51’ 22, 51”
Azimuth Matahari	298˚ 33’ 46, 28”
Utara Sejati	61˚ 26’ 13, 72”
Selisih *Azimuth*	353˚ 17’ 36, 24”

Gambar 2. Kemelencengan Arah Kiblat Masjid An-Naim.
Sumber: Penulis

Hasil pengukuran pada masjid an-Naim, didapatkan selisih garis adalah 2, 4 cm. Sedangkan panjang garis adalah 15 cm. Untuk mengetahui kemelencengan dari pengukuran masjid an-Naim yaitu menggunakan rumus. Rumusnya adalah (sebut saja K) adalah Tan K = 2, 4/15 = 9° 5’ 25” jadi kemelencengan masjid an-Naim **9° 5’ 25”.**

b. Masjid Al-Amin

Praktik ini dilakukan penulis di masjid al-Amin Kelurahan Balaroa pada hari Sabtu 10 April 2021 pukul 14.56 WITA nilai koordinat tempat yang didapatkan dari aplikasi GPS Test adalah 0˚ 54' 06, 779" LS dan 119˚ 50' 32, 009" BT. Sedangkan data Matahari diambil dari buku Ephemeris Kemenag RI tahun 2021.Lebih jelasnya berikut tabel data dan hasil perhitungan.

Tabel 2. Data dan Hasil Perhitungan

Tempat	Waktu
Masjid Al-Amin	22 April 2021
Koordinat : 0˚ 54' 06, 779" LS 119˚ 50' 32, 009" BT	Waktu Bidik : Pukul 14.56 WITA
Data Praktik	
Deklinasi Matahari	Pukul 6 GMT = 12˚ 16' 59" Pukul 7 GMT = 12˚ 17' 50"
Equation of Time	Pukul 5 GMT = -1 m 29 s Pukul 6 GMT = -1 m 30 s
Azimuth Kiblat	291˚ 51' 21, 04"
Azimuth Matahari	288˚ 11' 42, 02"
Utara Sejati	71˚ 48' 17, 98"
Selisih *Azimuth*	03˚ 39' 39, 02"

Gambar 3.Kemelencengan Arah Kiblat Masjid Al-Amin.
Sumber: Penulis

Hasil pengukuran pada masjid al-Amin, didapatkan jarak pangkal garis atas sebesar 23, 7 cm dan jarak pangkal garis bawah sebesar 23, 8 cm, jadi selisih garis atas dan garis bawah adalah 0, 1 cm. Sedangkan panjang garis

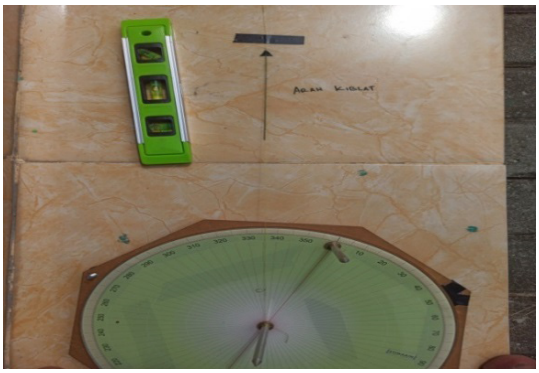
adalah 30 cm. Untuk mengetahui kemelencengan dari pengukuran masjid al-Amin yaitu menggunakan rumus. Rumusnya adalah (sebut saja K) adalah Tan K = 0, 1/30 = 0° 11' 27, 55" jadi kemelencengan masjid al-Amin adalah 0° **11' 27, 55".**

c. Masjid Al-Muttaqin BTN Petobo

Praktik ini dilakukan penulis di masjid al-Muttaqin BTN Petobo pada hari Sabtu 19 Juni 2021 pukul 13.48 WITA nilai koordinat tempat yang didapatkan dari aplikasi GPS Test adalah 0° 56' 34, 7" LS dan 119° 54' 42, 2" BT. Sedangkan data Matahari diambil dari buku Ephemeris Kemenag RI tahun 2021. Lebih jelasnya berikut tabel data dan hasil perhitungan.

Tabel 3. Data dan Hasil Perhitungan

Tempat	Waktu
Masjid Al-Muttaqin BTN Petobo	Sabtu, 19 Juni2021
Koordinat : 0° 56' 34, 7" LS 119° 54' 42, 2" BT	Waktu Bidik : Pukul 13.48 WITA
Data Praktik	
Deklinasi Matahari	Pukul 5 GMT = 23° 25' 31" Pukul 6 GMT = 23° 25' 33"
Equation of Time	Pukul 5 GMT = -1 m 21 s Pukul 6 GMT = -1 m 21 s
Azimuth Kiblat	291° 51' 24, 27"
Azimuth Matahari	315° 2' 12, 46"
Utara Sejati	44° 57' 47, 54"
Selisih *Azimuth*	336° 49' 11, 81"



Gambar 4.Kemelencengan Arah Kiblat Masjid Al-Muttaqin.
Sumber: Penulis

Hasil pengukuran pada masjid al-Muttaqin BTN Petobo, kemelencengan sebesar 0° 56' 41, 89".

d. Masjid BTN Petobo Permai

Praktik ini dilakukan penulis di masjid BTN Petobo Permai pada hari Sabtu 19 Juni 2021 pukul 12.58 WITA nilai koordinat tempat yang didapatkan dari aplikasi GPS Test adalah 0° 56' 32, 5" LS dan 119° 54' 31, 64" BT. Sedangkan data Matahari diambil dari buku Ephemeris Kemenag RI tahun 2021.Lebih jelasnya berikut tabel data dan hasil perhitungan.

Tabel 4. Data dan Hasil Perhitungan

Tempat	Waktu
Masjid BTN Petobo Permai	Sabtu, 19 Juni2021
Koordinat : 0° 56' 32, 5" LS 119° 54' 31, 64" BT	Waktu Bidik : Pukul 12.58 WITA
Data Praktik	
Deklinasi Matahari	Pukul 4 GMT = 23° 25' 29" Pukul 5 GMT = 23° 25' 31"
Equation of Time	Pukul 4 GMT = -1 m 20 s Pukul 5 GMT = -1 m 21 s
Azimuth Kiblat	291° 51' 24, 74"
Azimuth Matahari	331° 34' 22, 93"
Utara Sejati	28° 25' 37, 07"
Selisih *Azimuth*	320° 17' 1, 81"

Gambar 5.Kemelencengan Arah Kiblat Masjid BTN Petobo Permai.
Sumber: Penulis

Hasil pengukuran pada masjid BTN Petobo Permai, kemelencengan

sebesar 9° 41’ 3, 05”.

e. Masjid Deang Lando

Praktik ini dilakukan penulis di masjid Daeng Lando pada hari Sabtu 19 Juni 2021 pukul 14.47 WITA nilai koordinat tempat yang didapatkan dari aplikasi GPS Test adalah 0˚ 58’ 31, 12” LS dan 119˚ 55’ 2, 21” BT. Sedangkan data Matahari diambil dari buku Ephemeris Kemenag RI tahun 2021.Lebih jelasnya berikut tabel data dan hasil perhitungan.

Tabel 5. Data dan Hasil Perhitungan

Tempat	Waktu
Masjid Daeng Lando	Sabtu, 19 Juni2021
Koordinat : 0˚ 58’ 31, 12” LS 119˚ 55’ 2, 21” BT	Waktu Bidik : Pukul 14.47 WITA
Data Praktik	
Deklinasi Matahari	Pukul 6 GMT = 23˚ 25’ 33” Pukul 7 GMT = 23˚ 25’ 35”
Equation of Time	Pukul 6 GMT = -1 m 21 s Pukul 7 GMT = -1 m 22 s
Azimuth Kiblat	291˚ 51’ 39, 63”
Azimuth Matahari	304˚ 2’ 6, 95”
Utara Sejati	55˚ 57’ 53, 05”
Selisih *Azimuth*	347˚ 49’ 32, 68”

Gambar 6.Kemelencengan Arah Kiblat Masjid Daeng Lando.
Sumber: Penulis

Hasil pengukuran pada masjid Daeng Lando, kemelencengan sebesar

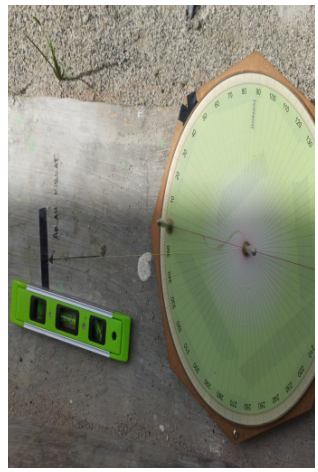
0° 1’ 3, 27”.

f. Masjid Al-Muhajirin

Praktik ini dilakukan penulis di masjid al-Muhajirin pada hari Sabtu 19 Juni 2021 pukul 15.03 WITA nilai koordinat tempat yang didapatkan dari aplikasi GPS Test adalah 0˚ 58’ 47, 06” LS dan 119˚ 55’ 0, 48” BT. Sedangkan data Matahari diambil dari buku Ephemeris Kemenag RI tahun 2021.Lebih jelasnya berikut tabel data dan hasil perhitungan.

Tabel 6.Data dan Hasil Perhitungan

Tempat	Waktu
Masjid Al-Muhajirin	Sabtu, 19 Juni2021
Koordinat : 0˚ 58’ 47, 06” LS 119˚ 55’ 0, 48” BT	Waktu Bidik : Pukul 15.03 WITA
Data Praktik	
Deklinasi Matahari	Pukul 7 GMT = 23˚ 25’ 35” Pukul 8 GMT = 23˚ 25’ 37”
Equation of Time	Pukul 7 GMT = -1 m 22 s Pukul 8 GMT = -1 m 22 s
Azimuth Kiblat	291˚ 51’ 42, 06”
Azimuth Matahari	302˚ 3’ 6, 63”
Utara Sejati	57˚ 56’ 53, 37”
Selisih *Azimuth*	349˚ 48’ 35, 43”



Gambar 7.Kemelencengan Arah Kiblat Masjid Al-Muhajirin.
Sumber: Penulis

Hasil pengukuran pada masjid Daeng Lando, kemelencengan sebesar 3° 58' 46, 2".

Berdasarkan data diatas terhadap pengukuran yang telah dilakukan penulis di 3 kelurahan dan 6 masjid yaitu masjid an-Naim, al-Amin, al-Muttaqin, BTN Petobo Permai, Daeng Lando dan al-Muhajirin, bahwasahnya masjid yang melenceng yang disebabkan pasca kejadian likuifaksi di Kelurahan Balaroa, Petobo dan Jono Oge adalah masjid an-Naim, masjid BTN Petobo Permai dan masjid al-Muhajirin Jono Oge. Dapat ditarik kesimpulan bahwasahnya fenomena likuifaksi berdampak terhadap kemelencengan arah kiblat masjid di daerah-daerah yang terdampak likuifaksi. Ketiga masjid yaitu al-Amin, BTN Petobo Permai dan al-Muhajirin Jono Oge masyarakat setempat mengatakan saat kejadian likuifaksi bangunan-bangunan masjid tersebut bergeser dan tanahnya didaerah tersebut juga ikut bergeser.

Kemudian formasi batuan kawasan Kota Palu dan sekitarnya didominasi oleh endapan kuarter yang terdiri atas endapan *alluvium* dan pantai (Qap) terdiri dari kerikil, pasir, lumpur, dan batu gamping koral.Terbentuk dalam lingkungan sungai, delta dan laut dangkal merupakan sedimen termuda di daerah ini.Kondisi pada formasi ini umumnya berupa material belum kompaksi.

Tabel 7. Potensi likuifaksi

Formasi Batuan	Litologi non kohesif dan urai < 12 m	Umur Formasi	Kedalaman mat < 10 m	Potensi Likuifaksi
Aluvium dan Endapan Pantai (Qap)	Ya	Holosen awal-akhir	Ya	Tinggi – Sangat tinggi
Molasa Celebes Serasin dan Serasin (QTms)	Ya	Pilosen – Pleistosen	Tidak	Rendah

Sumber: Penyelidikan Geologi Teknik Potensi Liquifaksi Daerah Palu Provinsi Sulawesi Tengah 2012.

Dari tabel diatas dapat disimpulkan bahwa formasi batuan *aluvium* dan endapan Pantai (Qap) memiliki potensi likuifaksi yang sangat tinggi. Menurut Purnomo (2010), tanah *aluvial* merupakan jenis tanah yang terjadi karena endapan lumpur biasanya terbawa oleh aliran sungai. Jenis tanah tersebut dapat ditemukan dibagian hilir sungai.Tanah *aluvial* berasal dari bagian hulu sungai yang terbawa oleh air hingga mengendap pada bagian hilimnya.Tanah ini berwaran coklat hingga kelabu.

Pembahasan

Gempa bumi adalah salah satu bencana yang sangat merusak dengan skala besar dan juga mengakibatkan kerugian yang tidak sedikit, gempa bumi juga sulit di prediksi kapan dan dimana gempa terjadi. Salah satu dampak yang disebabkan oleh gempa bumi adalah hilangnya daya dukung tanah akibat getaran gempa atau beban siklik yang disebut dengan peristiwa likuifaksi.

Likuifaksi merupakan salah satu bahaya yang ditimbulkan dari gempa. Likuifaksi adalah gejela peluluhan pasir lepas yang bercampur dengan air akibat goncangan gempa dimana gaya pemicu melebihi gaya yang dimiliki litologi setempat dalam menahan guncangan.[20] Hal ini bisa menyebabkan beberapa kejadian seperti penurunan cepat (*quick settlement*), pondasi bangunan menjadi miring (*tilting*) atau penurunan sebagian (*differential settlement*), dan mengeringnya air sumur yang tergantikan oleh material non kohesif. [21]

Menurut BMKG fenomena gejala likuifaksi atau tanah bergerak merupakan peristiwa berubahnya sifat tanah yang padat menjadi cair akibat goncangan air di bawah permukaan tanah.

Menurut Seed el al (1975) likuifaksi adalah proses perubahan kondisi tanah pasir yang jenuh air menjadi cair akibat meningkatnya tekanan air pori yang harganya menjadi sama dengan tekanan total oleh sebab terjadinya beban dinamik, sehingga tegangan efektif tanah menjadi nol. Menurut Tijow dkk (2018) likuifaksi adalah fenomena hilangnya kekuatan lapisan tanah akibat getaran. Likuifaksi juga adalah fenomena dimana tanah kehilangan banyak kekuatan (*strenght*) dan kekakuannya (*stiffiness*) dalam waktu singkat yang penyebabkan banyak kerusakan, kematian, dan kerugian ekonomi yang besar.

Likuifaksi hanya terjadi pada tanah jenuh atau jenuh hilangnya kekuatan dan kekakuan akibat adanya tegangan, misalnya geteran gempa bumi sehingga kedalaman muka air tanah akanberdampak kerentanan terhadap likuifaksi. Kerentanan terhadap likuifaksi akan menurun dengan bertambah dalamnya muka air tanah, dan dampak likuifaksi secara langsung dimana muka air tanah berada beberapa meter dari permukaan tanah. Likuifaksi terjadi pada tanah yang berpasir lepas (tidak padat) dan jenuh air (Towhata, 2008).

Berdasarkan penelitian Badan Geologi pada 2012 menyebutkan bahwa wilayah Palu merupakan wilayah dengan potensi likuifaksi sangat tinggi.

Fenomena gejala likuifaksi terjadi seiring terjadinya gempa bumi.Secara visual peristiwa likuifaksi ini ditandai munculnya lumpur pasir di permukaan tanah berupa semburan pasir (*sand boil*), rembesan air melalui rekahan tanah,

20 Risna Widyaningrum, "Penyelidikan Geologi Teknik Potensi Liquifaksi Daerah Palu Provinsi Sulawesi Tengah," *Program Penelitian Mitigasi dan Pelayanan Geologi* Badan Geologi Pusat Sumber Daya Air Tanah dan Geologi Lingkungan Diponegoro, (Bandung, 2012), 1.

21 *Ibid.,* 1.

atau juga dalam bentuk tenggelamnya struktur bangunan di atas permukaan, penurunan muka tanah dan perpindahan lateral.Pada saat gempa terjadi, gelombang gempa adalah perambatan gelombang geser yang berasal dari pusat pelepasan energy (Kramer, 1996).

Berikut persyaratan-persyaratan terjadinya bencana likuifaksi yakni:[22]

1. Intentitas Gempa
   Likuifaksi tidak selalu terjadi menyusul adanya gempa bumi. Pada hakekatnya terdapat suatu batas tertentu (*tHR.eshold*) yang mana likuifaksi tidak akan terjadi. Berdasarkan pengalaman likuifaksi di China, pada kondisi tanah yang memenuhi syarat ternyata tidak terjadi likuifaksi apabila:
   a. Magnitude gempa kurang dari 5 skala richter (M<5)
   b. Intensitas gempa dari VI (I_{MM}<VI)
   c. Gempa termasuk gempa-dalam (kedalaman fokus 70km)

2. Jarak Episenter
   Disamping persyaratan ukuran, intensitas dan kedalaman fokus, maka jarak episenter akan menentukan kemungkinan terjadinya likuifaksi. Lebih lanjut Wang dan Law (1994) mengatakan bahwa berdasarkan hasil pengamatan lapangan lebih dari 100 ttahun dan lebih dari 100 peristiwa likuifaksi menunjukkan bahwa likuifaksi tidak terjadi apabila jarak episenter lebih dari;
   $R = 0,82.10^{0,862(M-5)}$ km

   Sebaliknya apabila jarak episenter kuran dari hasil persamaan diatas, maka likuifaksi besar kemungkinan terjadi.

3. Kedalaman Air Tanah Maksimum
   Peristiwa likuifaksi terjadi karena tegangan air pori tang besar. Oleh karena itu likuifaksi tidak akan terjadi apabila tidak ada air tanah yang memungkinkan naiknya tegangan air pori tersebut. Berdasarkan pengalaman yang telah dicatat menunjukkan bahwa likuifaksi akan terjadi apabila kedalaman air tanah kurang dari kira-kira 3,0 meter. Lebih lanjut Wang dan Law (1994) mengatakan bahwa likuifaksi tidak akan terjadi apabila kedalaman air tanah lebih dari 5,0 meter.
4. Karakteristik Butir-butir Pasir
   Jenis-jenis tanah yang memungkinkan terjadinya likuifaksi adalah tanah pasir jenuh air, berdiameter halus sampai agak kasar maupun tanah pasir silt terutama apabila sistem drainasenya tidak baik. Ada beberapa kriteria

22 Prakoso Jati, dkk., "Analisa Potensi Likuifaksi Pada Tanah Pasir dan Pasir Berlanau Menggunakan Alat Korinofaction", *Konferensi Ilmiah Mahasiswa Unissula* (*KIMU*) *3*, (Semarang: Universitas Islam Sultang Agung, 2020), 82.

yang membuat jenis-jenis tanah tersebut mengalami likuifaksi apabila;

a. Diameter tanah D50 antara 0, 02 – 1, 0 mm
b. Kandungan fines, butir D<0, 005 mm tidak lebih dari 20%
c. Koefisien keseragaman D60/D10<10
d. Kepadatan relative Dr<75%
e. Indeks plastisitas

5. Rentang Lapis Likuifaksi

Faktor yang terakhir yang berdampak likuifaksi, yaitu *effective overburden preassure*atau ada yang menyebut tegangan vertical efeltif (*effective vertical stressi*). Tegangan tanah ini berdampak oleh kedalaman lapisan, semakin dalam lapisan maka semakin besar tegangan vertikal tanah. Tegangan vertikal tanah ini juga berdampak terhadap tegangan horizontal (*confining preassure*). Semakin dalam lapisan tanah maka semakin besar tegangan horizontal tanah dan semakin kecil kemungkinan terjadinya likuifaksi.

Adapun dampak yang ditimbulkan dari kejadian likuifaksi adalah:[23]

1. Terjadinya penurunan tanah hingga 5% ketebalan lapisan tanah terlikuifaksi
2. Terjadinya kehilangan daya dukung lateral tanah
3. Terjadinya kehilangan daya dukung tanah
4. Terjadinya pengapungan struktur yang dibenamkan dalam tanah seperti tanki di bawah tanah
5. Meningkatkan tekanan lateral tanah yang dapat menyebabkan kegagalan pada struktur penahan tekanan lateral tanah, seperti *quay walls*
6. Terjadinya lateral spreading (*limited lateral movenments*)
7. Terjadinya lateral flow (*extensive lateral movements*)

23 Yudhy Darma, "Analisis Dampak Lanskap Pasca Bencana Gempa Bumi, Tsunami, dan Likuifaksi di Kota Palu Sulawesi Tengah, "*Skripsi* Program Sarjana Institut Pertanian Bogor, (Bogor, 2019), 7, tidak dipublikasikan.

Kesimpulan

1. Kondisi likuifaksi di Kelurahan Balaroa, Petobo, Jono Oge dikategorikan tinggi sampai sangat tinggi sebagaimana dijelaksan pada bab empat. Kelurahan Balaroa mengalami pergeseran tanah hingga 980 meter, Kelurahan Petobo pergeseran tanah hingga 800 meter, dan Kelurahan Jono Oge pergeseran tanah hingga 2 kilometer.
2. Fenomena likuifaksi berdampak signifikan terhadap kemelencengan arah kiblat, dampaknya adalah terjadinya pergeseran tanah yang disebabkan bencana likuifaksi. Pertama, kemelencengan masjid an-Naim 9° 5' 25" kedua, kemelencengan masjid al-Amin 0° 11'27, 55" ketiga, kemelencengan masjid al-Muttaqin BTN Petobo 0° 56' 41, 89" keempat, kemelencengan masjid BTN Petobo Permai 9° 41' 3, 05" kelima, kemelencengan masjid Daeng Lando 0° 1' 3, 27" keenam, kemelencengan masjid al-Muhajirin 3° 58' 46, 2".

Daftar Pustaka

Buku

Ahmad Wahidi dan Evi Dahliyatin. *Arah Kiblat dan Pergeseran Lempeng Bumi Perspektif Syar'iyah dan Ilmiah.* Malang: UIN-MALIKI PRESS, 2014.

Prakoso Jati, dkk. *Analisa Potensi Likuifaksi Pada Tanah Pasir dan Pasir Berlanau Menggunakan Alat Korinofaction.*Semarang:Universitas Islam Sultan Agung, 2020.

Risna Widyaningrum. *Penyelidikan Geologi Teknik Potensi Liquifaksi Daerah Palu Provinsi Sulawesi Tengah.* Bandung: Kementerian Energi dan Sumber Daya Mineral Badan Geologi, 2012.

Suharsini. Arikunto. *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*. Jakarta: Rineka Cipta, 2013.

Yudhy Darma. *Analisis Dampak Lanskap Pasca Bencana Gempa Bumi Tsunami dan Likuifaksi di Kota Palu Sulawesi Tengah.* Bogor : Institut Pertanian Bogor, 2019.

Penelitian

Daniel Alfaruqi.. *Akurasi Arah Kiblat Masjid dan Mushalla di Wilayah Kecamatan Payakumbuh Utara.*Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2015.

Wenny Amilatus Sholikha. *Uji Akurasi Arah Kiblat dengan Menggunakan Metode Imam Nawawi Segitiga Bola dan Bayang-bayang Kiblat di Masjid Muhammad Cheng Hoo.*Malang: UIN Maulana Malik Ibrahim, 2017.

ZaHR.otun Niswah. *Uji Akurasi Kompas Arah Kiblat dalam Aplikasi Android "Digital Falak" Versi 2.0.8. Karya Ahmad Tholhah Ma'rif.* Semarang: UIN Walisongo, 2018.

Faridah, Siti Nurul Iffah. *Toleransi Arah Kiblat Menurut Mazhab Hanafi Dalam Perspektif Fikih dan Astronomi.* Semarang: UIN Walisongo, 2017.

Website

Detik, *"Berita",* https://news.detik.com/berita/d-4234445/bnpb-tinggi-tsunami-capai-5-meter-di-palu, 29 Februari 2021.

Detik, *"Berita",* https://news.detik.com/berita/d-4233791/bmkg-mutakhirkan-data-gempa-di-donggala-74-sr, 29 Februari 2021.

Ilmu Geografi, *"Likuifaksi",* https://ilmugeografi.com/ilmu-bumi/tanah/likuifaksi, 12 Januari 2021.

KBBI.*"Geologi",* https://kemendikbud.go.id/entri/geologi, 6 Januari 2021.

Kompas, *"Ilmu Pengetahuan & Teknologi",* https://www.kompas.id/baca/utama/2018/10/02/bencana-dari-darat-dan-lautan/, 2 Februari 2021.

Kompas, *"Ilmu Pengetahuan & Teknologi",* https://www.kompas.id/baca/utama/2018/10/02/bencana-dari-darat-dan-lautan/, 2 Februari 2021.
Mongabay, *"Sosial",* https://www.mongabay.co.id/2018/10/05/fenomena-semburan-lumpur-tenggelamkan-pemukiman-kala-gempa-sulteng/, 5 Februari 2021.
Republika.*"News",* https://www.republika.co.id/berita/nasional/news-analysis/18/10/02/pfy47b409-fenomena-likuifaksi-dan-tenggelamnya-rumaHR.umah-di-petobo, 2 Februari 2021.
Wordpress, *"Bentuk Lahan Fluvial",* https://kikigeografi.wordpress.com/2015/12/25/bentuk-lahan-fluvial/, 16 Maret 2021.

FATWA AFIRMATIF ZAKAT DALAM AKSELERASI PENANGANAN COVID-19 DAN PEMULIHAN EKONOMI NASIONAL DI INDONESIA

Ahmad Dakhoir
IAIN Palangka Raya, Palangka Raya, Indonesia
Email: ahmad.dakhoir@iain-palangkaraya.ac.id

Lahmuddin Zuhr.i
Ketua Komisi Hukum dan HAM MUI Kabupaten Sumbawa, Nusa Tenggara Barat / Dosen Fakultas Hukum Universitas Samawa, Nusa Tenggara Barat
Email: fh@universitas-samawa.ac.id / lahmuddinZuhr.i79@gmail.com

Ghozali Rahman
Biro Protokol Pemerintah Daerah Kalimantan Tengah, Indonesia
Email: ghozalirahman45@gmail.com

Abstract:

This paper examines the firmness of the fatwa on zakat in dealing with covid-19 in Indonesian case. The slow pace of zakat collection and the importance of the position of zakat in accelerating national economic recovery, received special attention from the Indonesian Ulama Council. MUI's concern is manifested in a fatwa no. 23 of 2020 concerning the use of zakat, infaq, and shadaqah assets to overcome the covid-19 outbreak and its impacts. This paper is the result of normative-empirical research, with a prescriptive approach and a sociological jurisprudence approach. The resources comes from the MUI fatwas on zakat, Law no. 23 of 2011 concerning the management of zakat, as well as Government Regulation no. 14 of 2014 concerning the management of zakat. While the theories used are progressive legal theory, responsive legal theory and the concept of affirmation. This findings that the MUI fatwa no. 23 of 2020 has added avacuum norm, strengthened the function of zakat resources in handling the covid-19 emergency in Indonesia. Second, the acceleration of handling covid-19 tHR.ough zakat fatwas is proof that MUI has become an affirmative institution that produces progressive-responsible fatwas, including in issuing guidelines that serve as shelters for humanity (mustahiq) in the zakat sector. The affirmative fatwa of zakat is also a form of accelerating the role of scholars in handling social problems.

Keywords: *MUI's Fatwa, Affirmation, Zakat, Acceleration, Handling of Covid-19*

Abstrak:

Paper ini mengkaji ketegasan fatwa zakat dalam menangani Covid-19 di Indonesia. Lambannya penghimpunan zakat serta pentingnya kedudukan zakat terhadap percepatan pemulihan ekonomi nasional, mendapat perhatian khusus Majelis Ulama Indonesia. Perhatian MUI terwujud dalam sebuah fatwa No. 23 tahun 2020 tentang pemanfaatan harta zakat, infak, dan shadaqah untuk penanggulangan wabah Covid-19 dan dampaknya. Paper ini merupakan hasil penelitian normatif-empiris, dengan pendekatan preskriptif dan pendekatan sosiological yuriprudensi. Data bersumber dari fatwa-fatwa MUI tentang zakat, Undang-undang No. 23 tahun 2011 tentang pengelolaan zakat, serta Peraturan Pemerintah No. 14 tahun 2014 tentang pengelolaan zakat. Sedangkan teori yang digunakan adalah teori hukum progresif, teori hukum responsif dan konsep afirmasi. Paper ini menyimpulkan bahwa ***pertama****, fatwa MUI No. 23 tahun 2020 telah mengisi kekosongan norma, dan memperteguh fungsi sumber daya zakat dalam penanganan darurat Covid-19 di Indonesia.* ***Kedua****, akselerasi penanganan Covid-19 melalui fatwa zakat menjadi bukti bahwa MUI telah menjadi lembaga afirmatif yang melahirkan fatwa-fatwa progresif-responsible, termasuk dalam menerbitkan pedoman yang menjadi shelter kemanusiaan (mustahiq) disektor zakat. Fatwa afirmatif zakat juga menjadi wujud akselerasi peran ulama dalam penanganan problematika sosial.*

Kata Kunci: *Fatwa MUI, Afirmasi, Zakat, Akselerasi, Penanganan Covid-19*

Pendahuluan

Salah satu ajaran Islam yang belum memberikan manfaat ekonomi secara nasional adalah zakat, infak dan shadaqah. Berbagai upaya telah dilakukan oleh semua pihak, agar ZIS ini berguna dalam membantu ekonomi bangsa khususnya dalam menyejahterakan mustahiq zakat. Keberhasilan secara legeslasi-normative sebagai tumpuan umat Islam dalam memperjuangkan peran zakat menemukan angin segar dengan lahirnya UU 38 tahun 1999 yang selanjutnya diamandemen dengan UU 23 tahun 2011 tentang pengelolaan zakat (UUPZ). UU tersebut diharapkan dapat menjadi payung hukum pengelolaan zakat yang semakin baik. Namun hingga tahun 2021, UUPZ belum membawa hasil yang optimal terutama dalam menyejahterakan mustahiq zakat di Indonesia. Padahal harta ZIS jika dapat dikelola dengan baik, akan membawa perubahan ekonomi yang lebih baik terlebih ketika bangsa Indonesia masih dihadapkan dengan persoalan ekonomi akibat wabah Covid-19 seperti saat ini.[1]

Sejak kasus Covid-19 ditemukan pertama kali di Indonesia pada senin tanggal 2 maret 2020, wabah telah merubah tatanan kehidupan umat manusia, bahkan diseluruh dunia. Sudah tak terhintung banyaknya korban jiwa, resesi

1 Chadijah Haris, "Zakat As A Solution For Public Economic Recovery In The Era Of Covid 19," *Tasharruf: Journal Economics and Business of Islam* Vol. 6, No. 1 (2021):1-19.

kemanusiaan dan material sebagai akibat dari wabah Covid-19. ZIS dan waqf sebagai instrument ekonomi umat Islam, memiliki signifikansi dalam masalah penanganan Covid-19 di Indonesia.[2] Indonesia yang dihuni mayoritas umat Islam, memiliki sumber ekonomi yang tidak akan pernah habis jika dapat dikelola dengan baik. Sumber ekonomi tersebut yaitu bersumber dari ZIS dan waqf.

UUPZ yang diharapkan dapat memberi kepastian dan kebermanfaatan hukum terhadap pengelolaan ZIS yang tepat guna, dan cepat serta responsif, ternyata belum bisa diharapkan umat Islam tertutama ketika bangsa Indonesia khususnya umat Islam dilanda wabah Covid-19. Lambannya penghimpunan dan penyaluran ZIS, banyaknya lembaga ZIS yang tidak terkordinir dengan baik, masih banyaknya "pengemplang" ZIS dan rendahnya profesionalitas amil zakat telah membentuk public trust semakin menurun, dan masyarakat membayar ZIS secara masing-masing.[3] Tidak hanya itu, rendahnya religiusitas sadar zakat, kecenderungan masyarakat yang menumpuk pembayaran ZIS dibulan ramadhan juga menjadi faktor melambannya penghimpunan ZIS setiap tahun. Harta ZIS yang digadang-gadang menjadi harapan besar dan aset ekonomi umat Islam ditengah pandemi, semakin sulit terwujud.[4]

Ujung pangkal persoalan normatif yang menjadi isu dalam paper ini lebih memfokuskan pada kekosongan norma dalam merespon lambatnya penghimpunan dan penyaluran zakat dalam peraturan perundang-undangan tentang zakat. Keskosongan norma yang tegas dan cepat selama pandemic yang seharusnya dirumuskan oleh legislator atau pemerintah masih belum terwujud. Ditengah kegaduhan ekonomi dan kegaduhan socio-psikosomatis pada awal-awal pandemi, Majelis Ulama Indonesia hadir dan menyeru kepada seluruh umat Islam agar segera membayar dan memanfaatkan ZIS untuk menangani Covid-19. Tidak hanya itu, MUI menyerukan umat Islam yang mampu agar menyegerakan membayar ZIS khususnya zakat mal, dan membayar zakat fitrah di awal ramadhan, bukan di malam idul fitri. Seruan itu tertuang kokoh didalam fatwa MUI No. 23 tahun 2020 tentang pemanfaatan harta zakat, infak, dan shadaqah untuk penanggulangan wabah Covid-19 dan dampaknya. Fatwa tersebut ditandatangani oleh komisi fatwa dan dewan pimpinan MUI pada tanggal 22

2 Nufi Mu'tamar Almahmudi, "Implikasi Instrumen Non-Zakat (Infaq, Sedekah, Dan Wakaf) Terhadap Perekonomian Dalam Perkembangan Hukum Ekonomi Syariah," *Al Huquq : Journal of Indonesia Islamic Economic Law* 2, no. 1 (2020): 30–47

3 Fariyal Ross-Sheriff, "Personal and professional reflections on Islam, social work, and social welfare in the USA," *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought*, 36:1-2, (2017) 6-24, DOI: 10.1080/15426432.2017.131315. see Emanuel Schaeublin, "Islam in face-to-face interaction: direct zakat giving in Nablus (Palestine)," *Contemporary Levant*, (2019) DOI: 10.1080/20581831.2019.1651559.

4 Frank Aligarh, "Survei Tentang Faktor-Faktor Penentu Kepatuhan Membayar Zakat Di Masa Pandemi," *Filantropi: Jurnal Manajemen Zakat dan Wakaf,* Volume 2, No. 1, Tahun 2021. pp. 38-52

sya'ban 1441 H bertepatan dengan tanggal 16 april 2020. Artinya fatwa zakat yang berisi afirmasi dan seruan berzakat dengan segera itu lahir hanya berselang 45 hari setelah kejadian kasus pertama Covid-19 terjadi pada tanggal 2 maret 2020. Ketegasan MUI terhadap pengelolaan dan pemanfaatan aset ekonomi umat Islam (ZIS) untuk penanganan Covid-19 itulah yang harus mendapat apresiasi oleh semua pihak. Tidak hanya pemanfaatan ZIS, komisi fatwa MUI juga banyak menerbitkan fatwa-fatwa sosial kemanusiaan, fatwa-fatwa ibadah, fatwa-fatwa akidah dan akhlak dimasa pandemi. Alhasil, sensitivitas, social empatic dan kecepatan MUI dalam merespon persoalan umat, telah berhasil memproduksi fatwa-fatwa progresif dimasa pandemi Covid-19 termasuk fatwa penegasan membayar dan memanfaatkan ZIS.

Paper ini merupakan hasil penelitian normatif-empiris, dengan pendekatan preskriptif dan pendekatan sosiological yuriprudensi. Data bersumber dari fatwa-fatwa MUI tentang zakat, Undang-undang No. 23 tahun 2011 tentang pengelolaan zakat, serta Peraturan Pemerintah No. 14 tahun 2014 tentang pengelolaan zakat. Sedangkan teori yang digunakan adalah teori hukum progresif, teori hukum responsif dan konsep afirmasi.

Dampak Covid-19 terhadap Darurat Ekonomi Indonesia

Pandemi Covid-19 telah berdampak di berbagai sektor. Dampak Covid-19 tidak hanya disektor kesehatan, namun sektor ekonomi juga mengalami dampak serius akibat pandemi virus corona. Pembatasan aktivitas masyarakat berpengaruh pada aktivitas bisnis yang kemudian berimbas pada perekonomian. Sri Mulyani pada Agustus 2020 menyebutkan bahwa pertumbuhan ekonomi Indonesia pada kuartal II 2020 minus 5, 32 persen.[5] Sebelumnya, pada kuartal I 2020, BPS melaporkan bahwa pertumbuhan ekonomi Indonesia hanya tumbuh sebesar 2, 97 persen, turun jauh dari pertumbuhan sebesar 5, 02 persen pada periode yang sama 2019 lalu.[6] Pandemi juga mengancam resesi pengangguran meningkat sebagai akibat hampir seluruh pelaku usaha melakukan efisiensi untuk menekan kerugian. Banyak pekerja yang dirumahkan atau bahkan diberhentikan (PHK). Berdasarkan data Kementerian Ketenagakerjaan (Kemnaker) per 7 April 2020, akibat pandemi Covid-19, tercatat sebanyak 39.977 perusahaan di sektor formal yang memilih merumahkan, dan melakukan PHK terhadap pekerjanya.[7]

5 Baldwin, R., & Weder, B. *Economics in the Time of COVID-19*. CEPR Press. 2020. p. 61

6 BPS RI, "Ekonomi Indonesia Triwulan II 2020 Turun 5, 32 Persen," 8 Mei 2020, dalam https://www.bps.go.id/pressrelease/2020/08/05/1737/-ekonomi-indonesia-triwulan-ii-2020-turun-5-32-persen.html. Di akses tanggal 10 juni 2021.

7 Jawahir Gustav Rizal, "Pandemi Covid-19, Apa Saja Dampak pada Sektor Ketenagakerjaan Indonesia?", 11/08/2020, dalam https://www.kompas.com/tren/read/2020/08/11/ 102500165/pan-

Secara umum, Suryo Utomo, [8] menyebutkan bahwa ada 3 dampak pandemic Covid-19 terhadap ekonomi Indonesia. Dampak pertama adalah membuat konsumsi rumah tangga atau daya beli yang merupakan penopang 60 persen terhadap ekonomi jatuh cukup dalam. Dampak kedua yaitu pandemi telah menimbulkan adanya ketidakpastian yang berkepanjangan sehingga investasi ikut melemah dan berimplikasi pada terhentinya usaha. Dampak ketiga adalah seluruh dunia mengalami pelemahan ekonomi sehingga menyebabkan harga komoditas turun dan ekspor Indonesia ke beberapa negara juga terhenti.

Dampak pandemi COVID-19 terhadap ekonomi yang sangat menyedihkan adalah berkaitan dengan rumah tangga. Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) melalui Pusat Penelitian Ekonomi telah melakukan survei online pada rentang 10-31 Juli tahun 2020 yang hasilnya, menyatakan: "Konsumsi rumah tangga, sebagai penopang utama perekonomian melambat secara signifikan, pada akhirnya memengaruhi kinerja industry dan Usaha Mikro, Kecil, dan Menengah." [9] Survei Pusat Penelitian Ekonomi LIPI berhasil menjaring 1.548 rumah tangga yang tersebar di 32 provinsi. Responden diambil sebagian besar berstatus Rumah Tangga Pekerja yaitu, 79, 7 persen dan selebihnya pada Rumah Tangga Usaha dengan komposisi 20, 3 persen. Hasil survei tersebut menunjukkan bahwa:

> "Dampak pandemi terhadap kelangsungan ekonomi rumah tangga mengalami keterpurukan. Rumah Tangga Usaha maupun Rumah Tangga Pekerja memanfaatkan keberadaan tabungan, aset, dan atau pinjaman kerabat. Bahkan Rumah Tangga Usaha mengalami kesulitan dalam membayar tagihan dan cicilan rumah tangga." [10]

Untuk mengembalikan kondisi tersebut, tahun 2020 pemerintah melakukan kebijakan extraordinary yaitu melakukan refocusing target Anggaran Penerimaan dan Belanja Negara (APBN) pada penanganan Covid-19 hingga 600 triliun rupiah. Pada tahun 2021, pemerintah juga menganggarkan dana yang tidak jauh berbeda dengan tahun sebelumnya.

---

demi-covid-19-apa-saja-dampak-pada-sektor-ketenagakerjaan-indonesia-? page=all. Di akses tanggal 4 juli 2021.

8 Suryo Utomo, "Tiga Dampak Besar Pandemi Covid-19 bagi Ekonomi RI," 15 July 2020, dalamhttps://republika.co.id/berita/qdgt5p383/tiga-dampak-besar-pandemi-Covid-19-bagi-ekonomi-ri. Di akses tanggal 6 July 2021.

9 Agus Eko Nugroho, "Survei Dampak Pandemi Covid-19 terhadap Ekonomi Rumah Tangga Indonesia", 23 Aug 2020, dalam http://lipi.go.id/siaranpress/survei-dampak-pandemi-covid-19-terhadap-ekonomi-rumah-tangga-indonesia/22123. Di akses tanggal 7 juli 2021.

10 Ibid.

Indonesia Lumbung ZISWAF

Indonesia merupakan Negara dengan penduduk beragama Islam terbanyak di dunia. Menurut data BPS RI tahun 2021, penduduk muslim di Indonesia berjumlah 87, 2% atau sekitar 229 juta orang.[11] Banyaknya umat Islam tentu berpengaruh terhadap banyaknya sumber dana ZISWAF. Berdasarkan jumlah banyaknya umat Islam dan PDB tahun 2021, ternyata potensi zakat mencapai 327 triliun rupiah. Sementara infaq dan shadaqah berpotensi mencapai 250 triliun rupiah. Angka tersebut belum di tambah dengan potensi aset waqf yang mencapai hingga 2000 triliun rupiah.[12] Potensi ZISWAF belum ditambah lagi dengan keberadaan 23 ribu lebih perusahaan menengah ke atas yang setiap tahun mengeluarkan zakat perusahaan yang lazim dikenal dengan istilah dana corporate social responsibility (CSR) yang menyentuh angka 400 triliun rupiah.[13] Sumbangan aset ekonomi umat dibidang ZISWAF yang melimpah ruah belum di tambah lagi dengan pertumbuhan dana sosial industri halal di Indonesia yang begitu masiv 3 tahun terakhir.[14]

Mencermati banyaknya dana sosial umat yang dimiliki masyarakat Indonesia, ternyata Indonesia memiliki aset ekonomi yang melimpah. Oleh karena itu, tidak berlebihan jika Indonesia telah menjadi lumbung ZISWAF yang senantiasa ditunggu kebermanfaatannya bagi mustahiq di Indonesia maupun di dunia. Guna memberikan jaminan terhadap efektivitas pengelolaan ZISWAF dan dana-dana sosial umat lainnya, diperlukan sinergi dan system yang terintegrasi agar seluruh dana sosial umat tersebut dapat bermanfaat bagi mustahiq zakat.

Peran MUI dan Problem Kemanusiaan

a. Fatwa responsif dimasa covid 19

Penyebaran Covid-19 yang begitu cepat dan tidak terkendali menuntut kebijakan Negara untuk mengambil langkah-langkah yang cepat pula. Berbagai UU beserta derivasinya bermunculan seiring lajunya penyebaran Covid-19. Indonesia sebagai salah satu Negara yang terpapar Covid-19 juga berpacu menerbitkan peraturan perundang-undangan dan berbagai regulasi dari tingkat na-

11 Gebrina Rizki Amanda, Fatatun Malihah, Sulistiani Indriyastuti, Nur Khumairah, Tulasmi, & Titania Mukti, "Pendayagunaan Zakat Pada Masa Pandemi Covid-19," *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam*, 7(01), (2021), pp. 216-222. doi:http://dx.doi.org/10.29040/jiei.v7i1.1789

12 Mansur Efendi, "Menakar Progresivitas Hukum Wakaf dalam Pengembangan wakaf Uang di Indonesia," *AHKAM: Jurnal Ilmu Syari'ah dan hukum* Vol. 3, Nomor 2, (2018). pp. 191-204.

13 Muhammad Rizki, Mahbubi Ali, Hendri Tanjung, "Problematika Zakat Korporasi Di Indonesia," *AL-INFAQ: Jurnal Ekonomi Islam*, Vol. 10 No. 1 (2019) 34

14 Ahmad Dakhoir, "Selamat Datang di Pusat Halal Dunia," 26 Juli 2018, dalam http://kaltengtribunnews.com/amp//2018/07/26/opini-indonesia-tuan-rumah-jelang-annual-meeting-imf-2018-selamat-datang-di-pusat-halal-dunia. Di akses tanggal 7 juli 2021.

sional hingga ke daerah.

Ada dua fokus yang menjadi perhatian pemerintah dimasa pandemi, yaitu penanganan kesehatan masyarakat dan pemulihan ekonomi nasional. Namun bagi masyarakat, dampak Covid-19 ternyata tidak hanya menyangkut dua persoalan tersebut. Apalagi jika persoalan itu dihadapkan dengan umat Islam yang begitu banyak jumlahnya. Covid-19 ternyata telah memunculkan resesi sosial baru dalam kehidupan beragama, dan problem keummatan lainnya yang tidak sanggup diungkapkan dalam paper ini. Majelis Ulama Indonesia sebagai pilar bangsa turut hadir memberikan nasihat dan bimbingan kepada umat. MUI menjadi organ vital bangsa telah berhasil meredam kemarahan dan kebingungan umat dimasa pandemi. Covid-19 yang telah merobek-robek imunitas sosial umat, tidak hanya membunuh secara perlahan dan menekan ekonomi menjadi terpuruk, namun telah membesarkan masalah-masalah "sepele" yang menganggu ketentraman umat. Mulai sulitnya mengajak masyarakat untuk beraktivitas dirumah, masalah ibadah di rumah masjid, shalat yang berjarak, penyelenggaraan jenazah Covid-19 yang tidak lengkap, bansos yang salah target, hoax yang semakin tak terkendali, pembatalan keberangkatan haji, hingga vaksin yang meragukan kehalalannya dan banyak lagi yang lainnya. Semua derivasi persoalan Covid-19 yang tak teratasi oleh pemerintah, menuntut MUI turut andil dalam menyejukkan kembali suasana umat.

Hingga 2021, MUI telah menerbitkan 15 fatwa sebagai respons dalam menghadapi pandemi Covid-19. Fatwa-fatwa tersebut sebagaimana tertuang dalam tabel I dibawah.

Tabel I Fatwa MUI dimasa Covid-19

No.	Tahun	Fatwa
1	2020	Fatwa No. 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Ibadah Dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19
2	2020	Fatwa No. 17 Tahun 2020 Tentang Pedoman Kaifiat Shalat Bagi Tenaga Kesehatan Yang Memakai Alat Pelindung Diri (APD) Saat Merawat Dan Menangani Pasien Covid-19
3	2020	Fatwa No 18 Tahun 2020 Tentang Pedoman Pengurusan Jenazah (Tajhiz Al-Jana'iz) Muslim Yang Terinfeksi Covid-19
4	2020	Fatwa No. 23 Tahun 2020 Tentang Pemanfaatan Harta Zakat, Infak, Dan Shadaqah Untuk Penanggulangan Wabah Covid-19 Dan Dampaknya
5	2020	Fatwa No. 28 Tahun 2020 Tentang Panduan Kaifiat Takbir Dan Shalat Idul Fitri Saat Covid 19
6	2020	Fatwa no. 31 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Shalat Jumat dan Jamaah untuk Mencegah Penularan Covid-19

7	2020	Fatwa No. 36 Tahun 2020 Tentang Shalat Idul Adha Dan Penyembelihan Hewan Kurban Saat Wabah Covid-19
8	2020	Fatwa No. 01 Tahun 2020 Tentang Penggunaan Human Diploid Cell Untuk Bahan Produksi Obat Dan Vaksin
9	2020	Fatwa No. 03 Tahun 2020 Tentang Pemakaian Masker Bagi Orang Yang Sedang IHR.am
10	2020	Fatwa No.02 Tahun 2020 Tentang Pendaftaran Haji Saat Usia Dini
11	2020	Fatwa No. 04 Tahun 2020 Tentang Pembayaran Setoran Awal Haji Dengan Utang Dan Pembiayaan
12	2020	Fatwa No. 05 Tahun 2020 Tentang Penundaan Pendaftaran Haji Bagi Yang Sudah Mampu
13	2021	Fatwa No. 02 Tahun 2021 Tentang Produk Vaksin Covid-19 dari Sinovac Life Sciences, Co. Ltd China dan PT. Biofarma
14	2021	Fatwa No. 14 Tahun 2021 Tentang Hukum Penggunaan Vaksin Covid-19 Produk Astrazeneca
15	2021	Fatwa No. 23 Tahun 2021 Tentang Hukum Tes Swab Saat Berpuasa

Fatwa-fatwa di atas merupakan bukti pengabdian MUI terhadap bangsa Indonesia dan seluruh elemen umat. Tidak sedikit dari fatwa tersebut, diterbitkan terlebih dahulu sebelum peristiwa yang menjadi obyek fatwa terjadi. Jarak time line penerbitan fatwa dengan peristiwa yang menjadi obyek fatwa beragam, ada yang 2 minggu, 3 minggu, 1 bulan, bahkan 2 bulan sebelumnya, fatwa telah terbit guna merespons lebih cepat kegelisahan umat.

Dalam terminologi filsafat hukum, fatwa yang tanggap dengan situasi sosial merupakan peraturan atau pedoman yang dianggap mampu menjembatani problematika hukum dimasyarakat. Paradigma seperti itu, merupakan bagian dari aturan hukum yang baik karena berhasil memenuhi kebutuhan dan aspirasi sosial. Fenomena menarik dalam fatwa ZIS, tampaknya relevan dengan efektivitas hukum yang dibangun pada masa Khalifah Umar bin Khattab. Pada masa Khalifah, ZIS mendapat perhatian yang tegas ditengah kondisi darurat ekonomi dan resesi kemanusiaan saat itu.[15] Nonet-Selznick menyebut hukum atau norma yang tertuang didalam fatwa seperti itu disebut sebagai hukum responsif. Keterkaitan hukum dan perubahan sosial masyarakat menjadi suatu keharusan yang tidak dapat ditinggalkan.[16] Hukum responsif merupakan sebuah model hukum yang bersifat sociologikal jurisprudence, yaitu pendeka-

15 Azwar Iskandar, Khaerul Aqbar, "Analisis Kebijakan Penarikan Zakat Umar bin Khattab dan Relevansinya Terhadap Masa Krisis Pandemi Covid-19," *SALAM; Jurnal Sosial & Budaya Syari FSH UIN Syarif Hidayatullah Jakarta* Vol. 7 No. 10 (2020), pp. 949-960, DOI: 10.15408/sjsbs.v7i10.15359. p. 949

16 Yoan Nursari Simanjuntak, "Hukum Responsif: Interrelasi Hukum Dan Dunia Sosial," *Jurnal Yustika*, Volume 8, Nomor 1, Juli (2005), pp. 39-45

tan filosofis terhadap hukum yang menekankan pada upaya rancang-bangun hukum yang relevan secara sosiologis.[17] Dengan kata lain, sociological jurisprudence merupakan ilmu hukum yang menggunakan pendekatan sosiologi. Aliran ini memberi perhatian pada dampak sosial yang nyata dari institusi, doktrin, dan praktik hukum. Sebuah aturan hukum dikatakan responsif apabila hukum bertindak sebagai sarana respons terhadap ketentuan-ketentuan sosial dan aspirasi publik sesuai dengan sifatnya yang terbuka. Tipe hukum ini mengedepankan akomodatif menerima perubahan-perubahan sosial demi mencapai keadilan dan emansipasi publik. [18]

b. **Fatwa zakat dan percepatan penanganan Covid-19**

Ketegasan MUI di masa pandemi adalah merumuskan epistemologi ibadah zakat di masa Covid-19 sekaligus seruan pemanfaatan ZIS terhadap dampak yang timbulkan Covid-19.[19] Penegasan pemanfaatan zakat sebagai salah satu instrument penanganan Covid-19 tertuang di dalam fatwa MUI No. 23 tahun 2020 tentang pemanfaatan harta zakat, infak, dan shadaqah untuk penanggulangan wabah Covid-19 dan dampaknya.[20] Fatwa tersebut menetapkan 4 ketentuan. Ketentuan umum didalam fatwa No. 23 tahun 2020 diantaranya memuat arti pentingnya penanggulangan Covid-19 dan jenis aset atau harta ZIS untuk digunakan menanggulangi Covid-19. Ketentuan tersebut sebagaimana tercantum dalam angka 3 dan angka 4 ketentuan umum fatwa MUI No. 23 tahun 2020 yaitu:

1. Penanggulangan wabah covid-19 dan dampaknya adalah segala ikhtiar yang ditujukan untuk mencegah penyebaran covid-19, merawat dan menangani korban covid-19, memperkecil angka kematian, membatasi penularan dan penyebaran penyakit agar wabah tidak meluas ke daerah lain, serta membantu kesulitan umat Islam yang terdampak covid-19.
2. Aset kelolaan adalah sarana dan/atau prasarana yang diadakan dari harta zakat, infak, dan shadaqah yang berada di dalam pengelolaan pengelola/'amil yang manfaatnya diperuntukkan bagi penerima.

Yang paling krusial dalam fatwa MUI No. 23 tahun 2020 adalah berkaitan

17 Rafael Don Bosco, *Hukum responsif: Pilihan di Masa Transisi*, Jakarta: Huma, 2003, p. 59.

18 Philippe Nonet & Philip Selznick, *Law and Society in Transition: Toward Responsive Law*, London: Harper and Row Publisher, 1978, p. 115.

19 Agus Salim, "Skema Pentasayrufan Zakat Untuk Penanggulangan Covid-19," *Tafaqquh: Jurnal Penelitian dan kajian keIslaman*, Volume 8, Nomor 2, Desember 2020 ; p-ISSN 2338-3186; e-ISSN 2549-1873; 141-162

20 Widi Nopiardo, "Perkembangan Fatwa Mui Tentang Masalah Zakat," *Jurnal Ilmiah Syari'ah*, Volume 16, Nomor 1, Januari-Juni (2017). pp. 89-108.

hukum kebolehan menggunakan harta ZIS sebagai instrument penanggulangan ekonomi di masa Covid-19. Bonus demografi umat Islam yang banyak tentu saja berdampak terhadap peningkatan aset ekonomi ZIS, jika seluruh muzakki memahami dan tidak bingung dalam menyalurkan ZIS kepada yang terpapar dan terdampak Covid-19. Guna memperjelas kepastian hukum kebolehan pemanfaatan ZIS, maka MUI memberikan kepastian kebolehan ZIS untuk membantu penanggulangan Covid-19.[21] Pentingnya ZIS bagi masyarakat yang terpapar Covid-19, mendapatkan legalisasi dan kesesuaian syariah oleh fatwa ini. Ketentuan hukum kebolehan tersebut tertuang di dalam ketentuan hukum angka 1 yang berbunyi:

1. Pemanfaatan harta zakat untuk penanggulangan wabah Covid-19 dan dampaknya, hukumnya boleh dengan *dhawabith* sebagai berikut:
   a. Pendistribusian harta zakat kepada mustahiq secara langsung dengan ketentuan sebagai berikut:
      1) Penerima termasuk salah satu golongan (*asnaf*) zakat, yaitu muslim yang fakir, miskin, *amil*, *muallaf*, yang terlilit hutang, *riqab*, *ibnu sabil,* dan/atau *fi sabilillah;*
      2) Harta zakat yang didistribusikan boleh dalam bentuk uang tunai, makanan pokok, keperluan pengobatan, modal kerja, dan yang sesuai dengan kebutuhan mustahiq;
      3) Pemanfaatan harta zakat boleh bersifat produktif antara lain untuk stimulasi kegiatan sosial ekonomi fakir miskin yang terdampak wabah.

Tidak hanya memberikan kepastian terhadap boleh tidaknya pemanfaatan ZIS, MUI juga menegaskan pemanfaatan ZIS untuk sebesar-besar kepentingan mustahiq. Aturan ini tertuang dalam angka 1 huruf b/2) yang berisi tentang target prioritas ZIS yaitu mustahiq yang terpapar Covid-19. Tidak sedikit Covid-19 telah menerpa para fakir, miskin dan mustahiq zakat lainnya. Guna meringakan beban tersebut, maka diperlukan berbagai alat, pencegahan dan pengobatan bagi mustahiq. ZIS yang dikeluarkan oleh muzakki bermanfaat terhadap pengadaan dan penyediaan alat yang mendukung penyaluran ZIS kepada mustahiq. Prioritas pemanfaatan prioritas ZIS bagi mustahiq dalam angka 1 huruf b berbunyi:

21 Abdur Rahman Adi Saputera, "Menelisik Dinamika Dan Eksistensi Fatwa Mui Sebagai Upaya Mitigasi Pandemi Covid-19," *TAHKIM, Jurnal Peradaban dan Hukum Islam*, Vol.3 No.2 (Oktober, 2020) | ISSN : 2597-7962. pp. 59-78

b. Pendistribusian untuk kepentingan kemaslahatan umum, dengan ketentuan sebagai berikut:
   1) Penerima manfaat termasuk golongan (*asnaf*) *fi sabilillah*
   2) Pemanfaatan dalam bentuk aset kelolaan atau layanan bagi kemaslahatan umum, khususnya kemaslahatan mustahiq, seperti untuk penyediaan alat pelindung diri, disinfektan, dan pengobatan serta kebutuhan relawan yang bertugas melakukan aktifitas kemanusiaan dalam penanggulangan wabah.

Fatwa juga memuat seruan penyegeraan dalam membayar ZIS. Penegasan percepatan pembayaran ZIS dalam rangka memenuhi aset agar mustahiq yang terpapar atau terdampak dapat segera memenuhi kebutuhan-kebutuhan mereka. Didalam terminology fikih zakat, percepatan pembayaran zakat sebelumnya diperbolehkan. Percepatan pembayaran ZIS dalam fikih dikenal dengan istilah *ta'jil*.[22] *Ta'jil al zakah* dalam fatwa MUI No. 23 tahun 2020 tertuang dalam ketentuan hukum angka 2, dan 3 yaitu:

2. Zakat mal boleh ditunaikan dan disalurkan lebih cepat (*ta'jil alzakah*) tanpa harus menunggu satu tahun penuh (*Hawalan alhaul*), apabila telah mencapai nishab.
3. Zakat fitrah boleh ditunaikan dan disalurkan sejak awal Ramadhan tanpa harus menunggu malam idul fitri.

Penegasan MUI terhadap pemanfaatan zakat juga di topang oleh pentingnya infaq dan shadaqah. Fatwa MUI MUI No. 23 tahun 2020 telah membolehkan pemanfaatan infaq dan shadaqah untuk penanganan Covid-19 jika zakat sudah tidak mampu memenuhi kebutuhan mustahiq. Ketentuan tersebut tertuang dalam ketentuan hukum angka 4 yang berbunyi:

4. Kebutuhan penanggulangan wabah COVID-19 dan dampaknya yang tidak dapat dipenuhi melalui harta zakat, dapat diperoleh melalui infaq, shadaqah, dan sumbangan halal lainnya.

Setelah menata pada ranah epsitemologi ibadah zakat di masa Covid-19, fatwa MUI No. 23 tahun 2020 memberikan catatan rekomendasi yang sangat krusial bagi perkembangan hukum pemanfaatan ZIS di Indonesia. Rekomendasi fatwa MUI No. 23 tahun 2020 yang berisi target-

22 Wahbah Zuhaili, *Al Fiqh al Islamī wa Adilatuhu*, Beirut, Dar al Fikr, 2014. Juz. II. p. 645

target tersebut menjadi bukti *afirmative policy* MUI dalam membela kepentingan seluruh eleman bangsa. 4 rekomendasi tersebut berbunyi:

1. Pemerintah wajib mengoptimalkan daya dukung sumber daya untuk penanggulangan wabah covid-19 dan dampaknya dengan melakukan langkah cepat guna menjamin keselamatan dan kemaslahatan masyarakat.
2. Umat Islam diharapkan menyalurkan zakatnya melalui badan/lembaga amil zakat yang terpercaya agar manfaatnya nyata.
3. Badan/Lembaga Amil Zakat agar menjadikan fatwa ini sebagai pedoman dalam pengelolaan zakat dengan memprioritaskan *tasharruf* khususnya untuk kemaslahatan mustahiq yang terdampak covid-19.
4. Umat Islam yang memenuhi syarat wajib zakat dianjurkan untuk segera menunaikan kewajiban zakatnya agar para mustahiq yang terdampak covid-19 dapat memperoleh haknya.

Jika melihat rekomendasi fatwa MUI No. 23 tahun 2020, ada 3 target rekomendasi yaitu pemerintah, umat Islam dan Badan/Lembaga Amil Zakat. Target rekomendasi yang pertama adalah pemerintah. Fatwa MUI No. 23 tahun 2020 merekomendasikan agar pemerintah wajib mengoptimalkan daya dukung sumber daya dan mengoptimalkan langkah-langkah yang cepat dalam menyelamatkan masyarakat. Pemerintah sebagai regulator dalam pengelolaan ZIS wajib hukumnya untuk segera memanfaatkan sumber daya ZIS untuk mempercepat penanganan Covid-19.[23] Jika melihat rekomendasi tersebut, lembaga yang dimaksud MUI tidak lain adalah seluruh regulator dan pihak-pihak terkait dalam pengelolaan harta ZIS, seperti BAZNAS, Kementerian Agama, satgas Covid-19 dan regulator terkait.

Seruan fatwa berdampak sistemik terhadap alokasi penyaluran ZIS. Selama tahun 2020, penyaluran ZIS berjumlah 96% anggaran telah direalisasikan untuk program darurat kesehatan dan darurat sosial ekonomi. Alokasi ZIS untuk darurat kesehatan berjumlah 26 persen, dan darurat sosial ekonomi sebanyak 70 persen. Pengalokasian dana ZIS tersebut juga tersebar oleh BAZNAS ditingkat daerah masig-masing sesuai dana ZIS yang tersedia di masing-masing daerah. Fatwa MUI No. 23 tahun 2020 juga merekomendasikan kepada umat Islam agar membayar ZIS pada lembaga yang terpercaya. Ini adalah warning kepada masyarakat agar tidak sembarangan dalam menyalurkan ZIS. Tidak sedikit problem Covid-19 dimanfaatkan oleh segelintir pihak yang tidak bertanggungjawab untuk mengambil manfaat dana ZIS. MUI tidak mempertegas

23 Hijrah Saputra, "Zakat Sebagai Sarana Bantuan Bagi Masyarakat Berdampak Covid-19," *AL-IJTIMA'I: International Journal of Government and Social Science*, Vol. 5, No. 2, April 2020. p. 161.

lembaga apa saja, namun MUI menegaskan agar umat Islam menyalurkan ZIS pada lembaga yang terpercaya. Rekomendasi ini tentu saja membuka seluas-luasnya kepada masyarakat untuk melakukan penghimpunan dan penyaluran ZIS secara tepat dan benar. Banyak sekali lembaga amil zakat yang telah melaksanakan pengelolaan zakat dengan baik, baik milik dari ormas Islam maupun masjid dan mushalla yang tersebar diseluruh penjuru tanah air.

Anjuran yang paling tegas dalam fatwa MUI No. 23 tahun 2020 adalah point angka 4 yang menyatakan bahwa umat Islam segera menyalurkan ZIS kepada penerima atau mustahiq. Seruan inilah yang paling ditunggu-tunggu masyarakat, agar para mustahiq segera memperoleh hak-haknya. Fatwa ini sesuai dengan logika teori menutup peluang bahaya (*sadd al-dzari'ah*) yang bertujuan untuk menyelamatkan kehidupan manusia.[24] Logika menutup bahaya akan adanya resesi ekonomi dan korban jiwa yang terus bertambah itulah, yang disebut oleh Ni'am Sholeh[25] bahwa fatwa selalu menggunakan prinsip pencegahan (preventif hukum) kerusakan terhadap kehidupan umat manusia. Percepatan pemanfaatan ZIS mulai dari penghimpunan hingga penyaluran ZIS dalam fatwa MUI No. 23 tahun 2020 mampu mendorong umat Islam (muzakki) untuk segera membayar dan menyalurkan ZIS dalam rangka mengakomodasi semangat penyelamatan tersebut.

Point-point mendasar yang menjadi ide besar dalam fatwa MUI No. 23 tahun 2020 adalah gagasan yang progresif dalam menjaga kehidupan umat Islam yang dilanda Covid-19. Covid-19 yang semakin mewabah pada saat itu tidak hanya berdampak terhadap hilangnya hak-hak kebutuhan *hajiyyat* dan *tahsiniyyat*, namun sangat berbahaya dan telah mengancam pondasi kebutuhan primer (*dharuriyyat*) manusia. Fatwa yang progresif, adalah sebuah gagasan atau pemikiran hukum yang bermula dari keprihatinan terhadap kehidupan sosial yang belum mampu melindungi, menyejahterakan dan membahagiakan rakyatnya. Fatwa yang memiliki progresivitas tinggi, menurut Satjipto Rahardjo adalah fatwa yang berani keluar dari cara-cara konvensional dan status quo.[26] Tidak kali ini saja, MUI merespon cepat berbagai problem dimasyarakat. Ratusan fatwa tentang ekonomi, bisnis dan keuangan syariah juga mendapatkan perhatian serius dari MUI untuk mengawal prinsip-prinsip muamalah yang sesuai syariah sejak tahun 2000.[27]

---

24 Moh. Dliya'ul Chaq, "Peran Fatwa MUI dalam Penanggulangan Wabah Covid-19 dan Dampaknya (Studi Fatwa MUI Nomor 23 tahun 2020)," *Tafaqquh: Jurnal Penelitian dan kajian keIslaman*, Volume 8, Nomor 1, Juni 2020 ; p-ISSN 2338-3186; e-ISSN 2549-1873; pp. 129-140.

25 M. Asrorun Ni'am Sholeh, *Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, Emir: Jakarta, 2016, p. 85-94.

26 Satjipto Rahardjo, *Membedah Hukum Progresif*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2006, p. 9-10.

27 Ahmad Dakhoir, "The Fatwa Authorities of National Syaria Council of Majelis Ulama Indonesia In Supporting The Principle of Syariah Compliance," *Journal of Legal, Ethical and Regulatory Issues,* Volume 22, Issue 1, (2019) 1 1544-0044-22-1-300.

Teks hukum dalam peraturan perundang-undangan, termasuk fatwa yang selama ini didewakan harus dianggap sebagai sesuatu yang diperuntukkan untuk manusia dan kemanusiaan. Para pelaku atau aktor hukum dalam hal ini ulama, harus berani membuat pedoman dan menafsirkan teks hukum dengan membebaskan diri dari logika hukum semata, melakukan lompatan, agar persoalan di masyarakat yang bergerak secara dinamis dapat dijawab dan diselesaikan dengan "wadah hukum yang statis." [28]

Distribusi dan Dampak ZIS terhadap Percepatan Penanganan Covid-19 dan Pemulihan Ekonomi Nasional

Urgensi ZIS terhadap mustahiq yang terpapar dan terdampak Covid-19 tidak perlu terlalu muluk-muluk. ZIS dapat bermanfaat untuk menjaga perut mustahiq ditengah pandemi sudah menjadi prestasi yang sangat luar biasa dalam membantu pemerintah.[29] Selama Covid-19 melanda, LAZ dan BAZNAS sebagai lembaga zakat plat merah melakukan upaya masiv dalam mendukung penanggulangan Covid-19. Tahun 2020 BAZNAS telah menerima dana ZIS sebesar 240, 39 milyar. Jumlah tersebut meningkat 46% dari tahun sebelumnya. Dana ZIS tentu saja masih jauh dari potensi ZIS. Namun, peningkatan sebesar 46% tentu saja tidak luput dari peran seluruh pihak dan dukungan MUI dalam mengakselerasi pemanfaatan ZIS di masa Covid-19.

Dana ZIS selanjutnya dipergunakan untuk pembangunan pada dua sector utama dimasa Covid-19 yaitu sektor darurat kesehatan dan sektor darurat sosial ekonomi. Dana zakat yang dialokasikan untuk program darurat kesehatan sebesar Rp. 11.291.380.426 atau Rp. 26% dari total dana zakat yang disalurkan sebesar Rp. 43.988.574.774. Penyaluran program penanganan pandemi covid-19 oleh OPZ Nasional, dana yang dialokasikan untuk program kedaruratan kesehatan sebesar Rp. 83.022.906.165 atau 13% dari total Rp. 636.895.452.954 Dana yang diinvestasikan BAZNAS dalam penanganan pandemi covid-19 dialokasikan untuk pengadaan alat kesehatan rumah sakit rujukan pasien covid-19. Hal ini dilakukan untuk melindungi masyarakat dari paparan virus covid-19.[30] Sedangkan dana ZIS untuk program darurat sosial ekonomi berjumlah Rp. 30.807.804.156 atau 70% dari total dana yang disalurkan sebesar

28 M. Zulfa aulia, "Hukum Progresif dari Satjipto Rahardjo: Riwayat, Urgensi, dan Relevansi," *Undang: Jurnal Hukum*, ISSN 2598-7933 (online); 2598-7941 (cetak) Vol. 1 No. 1 (2018): 159-185, DOI: 10.22437/ujh.1.1.159-185

29 Afifuddin Kadir, Miftahur Rahman Hakim, Fahmi Syam, Murdiansah SA Karim, "Pengunaan Dana Zakat Pada Korban Covid-19 Perspektif Maqashid Syariah," *Al-Tafaqquh: Journal of Islamic Law, Fakultas Agama Islam UMI*, Volume 1 Nomor 2 Juli 2020 E-ISSN: 2729-9164, p. 107.

30 Chadijah Haris, "Zakat As A Solution For Public Economic Recovery In The Era of Covid 19," *Tasharruf: Journal Economics and Business of Islam* Vol. 6, No. 1 (2021):1-19.

Rp. 43.988.574.774 Sedangkan untuk penanganan pandemi Covid-19. OPZ Nasional yang dialokasikan dalam program darurat sosial ekonomi nasional sebesar Rp. 274.823.784.262 atau 43, 2% dari total dana yang disalurkan sebesar Rp. 636.895.452.954.[31]

BAZNAS menjalankan program tanggap Covid-19 melalui beberapa aksi dan edukasi pencegahan, seperti program BAZNAS Tanggap Bencana, Layanan Aktif BAZNAS, Rumah Sehat BAZNAS, LPEM, ZCD, BMfi dan lembaga program lainnya. Untuk memberikan dukungan bagi tenaga medis yang berjuang di garda depan penanganan covid-19, BAZNAS juga aktif menyalurkan bantuan Alat Pelindung Diri (APD) ke beberapa Rumah Sakit rujukan penanganan covid-19. Selain itu mengingat tidak semua masyarakat dapat melakukan aktivitas di rumah, BAZNAS juga berinisiatif melakukan pensterilan dengan penyemprotan disinfektan ke beberapa area publik di seluruh provinsi perwakilan BAZNAS. Untuk di daerah, BAZNAS membentuk Kampung Tanggap Bencana Corona yang tersebar di beberapa daerah di Indonesia.[32] Tidak hanya itu, BAZNAS bersama lembaga amil zakat lainnya juga memiliki program bantuan darurat ekonomi untuk keluarga miskin, pekerja informal, dan kelompok rentan yang terhimpit secara ekonomi akibat covid-19. Salah satu upaya tersebut yaitu melalui program *Cash For Work* dengan memberdayakan mereka yang kehilangan penghasilan harian.[33] Bantuan paket logistik keluarga berupa bantuan sembako untuk fakir miskin yang kesulitan memenuhi kebutuhan pangan, dan juga pendirian Gerai Mikro untuk memfasilitasi UKM yang mengalami penurunan usaha.[34]

Penyaluran ZIS juga menyentuh bidang pendidikan yang disalurkan dalam berbagai program Salah satu upaya yang dapat dilakukan untuk memberikan pengetahuan kepada masyarakat luas tentang langkah-langkah pencegahan penyebaran covid-19 adalah melalui penyelenggaraan pendidikan secara online. Dengan pendidikan online dapat mendukung proses pembelajaran formal melalui pemanfaatan teknologi. Pemberian edukasi kepada masyarakat dari PAUD hingga lansia yang dilakukan oleh Organisasi Pengelola Zakat Nasional (OPZ) Baznas menghabiskan dana sebesar Rp. 1.710.000.000. Program edukasi ini dilakukan dengan tujuan untuk meningkatkan pengetahuan dan

31 BAZNAS RI, dalam http://Covid-19.baznas.go.id. Di akses tanggal 10 juni 2021.

32 Ahmad Dakhoir, et. al., "Contextualization of The Use of Zakat in Reducing Stunting: Evidence From Indonesia," *International Journal of Entrepreneurship* Volume 25, Issue 2, 2021, pp. 38-51.

33 Fahmi Syam, "Strategi Perhimpunan Zakat Di Masa Pandemi Covid 19 Dengan Pendekatan Business Model Canvas (Studi Pada Baznas Dan Lazisnu Kota Tarakan)," *Reform,* Vol. 3, No. 3. November – Maret 2020, pp. 13-34.

34 Choirul Amirudin dan Ahmad Fikri Sabiq, "Peran Ziswaf dalam Memulihkan Ekonomi Umat Akibat Masa Pandemi Covid-19", *Jurnal Baabu Al-ilmi*, Volume 6 No. 1 April Tahun 2021, pp. 38-47

keterampilan kepada masyarakat di masa pandemi.[35]

Adapun penyaluran ZIS aspek keagamaan yang disalurkan dalam berbagai program di masa pandemi Covid-19, kewajiban melaksanakan ibadah tetap harus dilaksanakan sesuai dengan protokol kesehatan yang berlaku di tempat ibadah. Selain memperhatikan pelaksanaan ibadah, menunaikan kewajiban agama dengan memberikan pelayanan bagi yang meninggal, khususnya bagi yang meninggal karena Covid-19. Program BAZNAS-OPZ Nasional menyalurkan dana zakat sebesar Rp. 77.955.070.000 yang dialokasikan untuk beberapa program antara lain jasa pemakaman sebesar Rp. 77.460.000.000, aksi cuci karpet masjid Rp. 441.840.000 dilakukan di 35 lokasi, dan penyaluran 500 pcs dari total dana zakat yang disalurkan sebesar Rp. 53.230.000.[36]

Fenomena lain yang menarik perhatian di tengah pandemi covid-19 ini, yaitu terkait dengan munculnya pola-pola berbagi sebagian masyarakat yang justru semakin meningkat. Sebagai indikatornya adalah naiknya pengumpulan ZIS pada BAZNAS dan pada lembaga zakat lainnya.[37] BAZNAS Pusat misalnya, pada Ramadhan 1441 H dan Ramadhan 1442 H telah mencatat kenaikan penghimpunan ZIS sebesar 46 persen dan 56 persen dibandingkan dengan Ramadhan 1440 H. Ini menunjukkan bahwa meski masyarakat secara umum mengerem laju konsumsi yang dilakukannya, dengan lebih memfokuskan diri pada konsumsi barang dan jasa untuk memenuhi kebutuhan primer (*dharuriyat*), namun semangat berbagi sebagian masyarakat masih sangat tinggi.[38] Ini mengindikasikan bahwa Indonesia sesungguhnya masih memiliki modal sosial yang kuat, [39] sehingga narasi berbagi ini terus didorong dan dikumandangkan tanpa henti, sebagaimana afirmasi pentingnya strategi penghimpunan secara digital terhadap ZIS dan dukungan fatwa Majelis Ulama Indonesia.[40]

---

35 BAZNAS RI, dalam http://Covid-19.baznas.go.id. Di akses tanggal 10 juni 2021.

36 Ibid.

37 Hamni Fadlilah Nasution, Zulaika Matondang, Rodame Monitorir Napitupulu, "Determinan Tingkat Partisipasi Zakat Di Masa Pandemi Covid-19," *JISFIM: Journal of Islamic Social Finance Management,* Volume 1 Nomor 2 Ed. Juli – Des 2020, pp. 231-247.

38 Awang Darmawan, Rina Desiana, "Zakat dan Pemerataan Ekonomi di Masa Pandemi COVID-19," *Al-Azhar Journal of Islamic Economics*, Volume 3 Nomor 1, Januari 2021 DOI: 10.37146/ajie.v3i1.57. p. 12

39 Konstantinos Retsikas, "The gift of future time: Islamic welfare and entrepreneurship in 21st century Indonesia," *South East Asia Research* 1–17, DOI: 10.1177/0967828X17719761.

40 Ending Solehudin, "The Zakat Reform And Management Of Zakat In Indonesia," *International Journal of Political Science, Law and International Relations* (IJPSLIR) ISSN (P): 2278-8832; ISSN (E): 2278-8840 Vol. 7, Issue 6, Dec 2017, pp. 9-30. See Mulyadi, Arif Rahman Hakim, Ade Sofyan Mulazid, Supriyono, and Endah Meiria, "E-Zakat: Redesign the Collection and Distribution of Zakat" in *International Conference on Islamic Finance, Economics and Business,* KnE Social Sciences, (2018), pp. 433–452. DOI 10.18502/kss.v3i8.2525.

Kesimpulan

Paper ini menyimpulkan bahwa fatwa MUI No. 23 tahun 2020 tentang pemanfaatan harta zakat, infak, dan shadaqah untuk penanggulangan wabah Covid-19 dan dampaknya, secara normatif telah mengisi kekosongan norma dalam konstruksi peraturan tentang pengelolaan zakat yang tegas dan cepat. Fatwa tersebut telah memperteguh dan mempercepat fungsi seluruh organ dan sumber daya zakat dalam membantu penanganan Covid-19 di Indonesia. Ketika kasus Covid-19 pertama ditemukan pada hari senin 2 maret 2020, maka pada tanggal 16 april 2020, fatwa No. 23 tahun 2020 telah diterbitkan. Artinya MUI hanya memerlukan 45 hari untuk menerbitkan fatwa tentang pemanfaatan zakat dalam membantu menangani Covid-19. Bukan hanya fatwa zakat, selama Covid-19 MUI produktif melahirkan fatwa-fatwa berbasis responsif dalam mengawal penegakan hukum dimasyarakat. Tidak kurang ada 15 fatwa responsif yang telah diterbitkan oleh MUI sebagai pendukung program pemulihan ekonomi nasional dan pengabdian kepada umat. Akselerasi penanganan Covid-19 melalui fatwa zakat menjadi bukti bahwa MUI telah menjadi lembaga afirmatif yang melahirkan fatwa-fatwa progresif-responsible, termasuk dalam menerbitkan pedoman yang menjadi norma tanggap darurat, dan shelter kemanusiaan (mustahiq) disektor zakat. Fatwa afirmatif zakat juga menjadi wujud akselerasi peran ulama dalam penanganan problematika sosial.

Daftar Pustaka

Aligarh, Frank. "Survei Tentang Faktor-Faktor Penentu Kepatuhan Membayar Zakat Di Masa Pandemi," *Filantropi: Jurnal Manajemen Zakat dan Wakaf,* Volume 2, No. 1, Tahun 2021. pp. 38-52

Almahmudi, Nufi Mu'tamar. "Implikasi Instrumen Non-Zakat (Infaq, Sedekah, Dan Wakaf) Terhadap Perekonomian Dalam Perkembangan Hukum Ekonomi Syariah," *Al Huquq : Journal of Indonesia Islamic Economic Law* 2, no. 1 (2020): 30–47

Amanda, G.R., at.al., "Pendayagunaan Zakat Pada Masa Pandemi Covid-19," *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam*, 7(01), (2021), pp. 216-222. doi:http://dx.doi.org/10.29040/jiei.v7i1.1789

Amirudin, C. & Sabiq, A.F. "Peran Ziswaf dalam Memulihkan Ekonomi Umat Akibat Masa Pandemi Covid-19", *Jurnal Baabu Al-ilmi*, Volume 6 No. 1 April Tahun 2021, pp. 38-47

Asrorun Ni'am Sholeh, M. *Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, Emir: Jakarta, 2016.

Aulia, M. Zulfa. "Hukum Progresif dari Satjipto Rahardjo: Riwayat, Urgensi, dan Relevansi," *Undang: Jurnal Hukum*, ISSN 2598-7933 (online); 2598-7941 (cetak) Vol. 1 No. 1 (2018): 159-185, DOI: 10.22437/ujh.1.1.159-185

Baldwin, R., & Weder, B. *Economics in the Time of COVID-19*. CEPR Press. 2020. p. 61

BAZNAS RI, dalam http://Covid-19.baznas.go.id. Di akses tanggal 10 juni 2021.

BPS RI, "Ekonomi Indonesia Triwulan II 2020 Turun 5, 32 Persen," 8 Mei 2020, dalam https://www.bps.go.id/pressrelease/2020/08/05/1737/-ekonomi-indonesia-triwulan-ii-2020-turun-5-32-persen.html. Di akses tanggal 10 juni 2021.

Dakhoir, A., et. al., "Contextualization of The Use of Zakat in Reducing Stunting: Evidence From Indonesia," *International Journal of Entrepreneurship* Volume 25, Issue 2, 2021, pp. 38-51.

Dakhoir, A. "Selamat Datang di Pusat Halal Dunia," 26 Juli 2018, dalam http://kaltengtribunnews.com/amp//2018/07/26/opini-indonesia-tuan-rumah-jelang-annual-meeting-imf-2018-selamat-datang-di-pusat-halal-dunia. Di akses tanggal 7 juli 2021.

Dakhoir, A. "The Fatwa Authorities of National Syaria Council of Majelis Ulama Indonesia In Supporting The Principle of Syariah Compliance," *Journal of Legal, Ethical and Regulatory Issues,* Volume 22, Issue 1, (2019) 1 1544-0044-22-1-300.

Darmawan, A. & Desiana, R. "Zakat dan Pemerataan Ekonomi di Masa Pandemi COVID-19," *Al-Azhar Journal of Islamic Economics*, Volume 3 Nomor 1, Januari 2021 DOI: 10.37146/ajie.v3i1.57. p. 12

Dliya'ul Chaq, Moh. "Peran Fatwa MUI dalam Penanggulangan Wabah Covid-19 dan Dampaknya (Studi Fatwa MUI Nomor 23 tahun 2020)," *Tafaqquh: Jurnal Penelitian dan kajian keIslaman*, Volume 8, Nomor 1, Juni 2020 ; p-ISSN 2338-3186; e-ISSN 2549-1873; pp. 129-140.

Don Bosco, Rafael. *Hukum responsif: Pilihan di Masa Transisi*, Jakarta: Huma, 2003, p. 59.

Efendi, Mansur. "Menakar Progresivitas Hukum Wakaf dalam Pengembangan wakaf Uang di Indonesia," *AHKAM: Jurnal Ilmu Syari'ah dan hukum* Vol. 3, Nomor 2, (2018). pp. 191-204.

Haris, Chadijah. "Zakat As A Solution For Public Economic Recovery In The Era Of Covid 19," *Tasharruf: Journal Economics and Business of Islam* Vol. 6, No. 1 (2021):1-19.

Iskandar, A. & Aqbar, K. "Analisis Kebijakan Penarikan Zakat Umar bin Khattab dan Relevansinya Terhadap Masa Krisis Pandemi Covid-19," *SALAM; Jurnal Sosial & Budaya Syari FSH UIN Syarif Hidayatullah Jakarta* Vol. 7 No. 10 (2020), pp. 949-960, DOI: 10.15408/sjsbs.v7i10.15359. p. 949

Kadir, A. et.al., "Pengunaan Dana Zakat Pada Korban Covid-19 Perspektif Maqashid Syariah," *Al-Tafaqquh: Journal of Islamic Law, Fakultas Agama Islam UMI*, Volume 1 Nomor 2 Juli 2020 E-ISSN: 2729-9164, p. 107.

Mulyadi, et.al., "E-Zakat: Redesign the Collection and Distribution of Zakat" in *International Conference on Islamic Finance, Economics and Business,* KnE Social Sciences, (2018), pp. 433–452. DOI 10.18502/kss.v3i8.2525.

Nasution, H.F. et.al., "Determinan Tingkat Partisipasi Zakat Di Masa Pandemi Covid-19," *JISFIM: Journal of Islamic Social Finance Management,* Volume 1 Nomor 2 Ed. Juli – Des 2020, pp. 231-247.

Nonet, P. & Selznick, P. *Law and Society in Transition: Toward Responsive Law*, London: Harper and Row Publisher, 1978, p. 115.

Nopiardo, Widi. "Perkembangan Fatwa Mui Tentang Masalah Zakat," *Jurnal Ilmiah Syari'ah*, Volume 16, Nomor 1, Januari-Juni (2017). pp. 89-108.

Nugroho, Agus Eko. "Survei Dampak Pandemi Covid-19 terhadap Ekonomi Rumah Tangga Indonesia", 23 Aug 2020, dalam http://lipi.go.id/siaranpress/survei-dampak-pandemi-covid-19-terhadap-ekonomi-rumah-tangga-indonesia/22123. Di akses tanggal 7 juli 2021.

Rahardjo, Satjipto. *Membedah Hukum Progresif*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2006, p. 9-10.

Retsikas, K. "The gift of future time: Islamic welfare and entrepreneurship in 21st century Indonesia," *South East Asia Research* 1–17, DOI: 10.1177/0967828X17719761.

Rizal, Jawahir Gustav. "Pandemi Covid-19, Apa Saja Dampak pada Sektor Ketenagakerjaan Indonesia?", 11/08/2020, dalam https://www.kompas.com/

tren/read/2020/08/11/ 102500165/pandemi-covid-19-apa-saja-dampak-pada-sektor-ketenagakerjaan-indonesia-? page=all. Di akses tanggal 4 juli 2021.

Rizki, Muhammad. et.al., "Problematika Zakat Korporasi Di Indonesia," *AL-INFAQ: Jurnal Ekonomi Islam*, Vol. 10 No. 1 (2019) 34

Salim, Agus. "Skema Pentasayrufan Zakat Untuk Penanggulangan Covid-19," *Tafaqquh: Jurnal Penelitian dan kajian keIslaman*, Volume 8, Nomor 2, Desember 2020 ; p-ISSN 2338-3186; e-ISSN 2549-1873; 141-162

Saputera, Abdur Rahman Adi. "Menelisik Dinamika Dan Eksistensi Fatwa Mui Sebagai Upaya Mitigasi Pandemi Covid-19," *TAHKIM, Jurnal Peradaban dan Hukum Islam*, Vol.3 No.2 (Oktober, 2020) | ISSN : 2597-7962. pp. 59-78

Saputra, Hijrah. "Zakat Sebagai Sarana Bantuan Bagi Masyarakat Berdampak Covid-19," *AL-IJTIMA`I: International Journal of Government and Social Science*, Vol. 5, No. 2, April 2020. p. 161.

Schaeublin, Emanuel. "Islam in face-to-face interaction: direct zakat giving in Nablus (Palestine)," *Contemporary Levant*, (2019) DOI: 10.1080/20581831.2019.1651559.

Sheriff, Fariyal Ross. "Personal and professional reflections on Islam, social work, and social welfare in the USA," *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought*, 36:1-2, (2017) 6-24, DOI: 10.1080/15426432.2017.131315.

Simanjuntak, Yoan Nursari. "Hukum Responsif: Interrelasi Hukum Dan Dunia Sosial," *Jurnal Yustika*, Volume 8, Nomor 1, Juli (2005), pp. 39-45

Solehudin, E. "The Zakat Reform And Management Of Zakat In Indonesia," *International Journal of Political Science, Law and International Relations* (IJPSLIR) ISSN (P): 2278-8832; ISSN (E): 2278-8840 Vol. 7, Issue 6, Dec 2017, pp. 9-30.

Syam, Fahmi. "Strategi Perhimpunan Zakat Di Masa Pandemi Covid 19 Dengan Pendekatan Business Model Canvas (Studi Pada Baznas Dan Lazisnu Kota Tarakan)," *Reform,* Vol. 3, No. 3. November – Maret 2020, pp. 13-34.

Utomo, Suryo. "Tiga Dampak Besar Pandemi Covid-19 bagi Ekonomi RI," 15 July 2020, dalam https://republika.co.id/berita/qdgt5p383/tiga-dampak-besar-pandemi-Covid-19-bagi-ekonomi-ri. Di akses tanggal 6 July 2021.

Zuhaili, Wahbah. *Al Fiqh al Islamī wa Adilatuhu*, Beirut, Dar al Fikr, 2014. Juz. II.

KEBOLEHAN VAKSINASI COVID-19 DALAM BINGKAI DARURAT SYAR'IYYAH: STUDI FATWA MUI

Husni Mubarrak
UIN Ar-Raniry Banda Aceh
husni.mubarak@ar-raniry.ac.id

Abstrak

Artikel ini mendiskusikan fatwa yang dikeluarkan Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengenai kebolehan vaksin covid-19 yang mengandung unsur haram dengan dalih darurat syar'iyyah sampai ditemukan unsur pengganti yang halal. Fatwa lain yang tak kalah penting adalah kebolehan vaksinasi bagi kalangan Muslim di bulan Ramadhan ketika menjalani puasa di siang harinya. Dengan menggunakan metode studi kepustakaan, artikel ini mencoba menghadirkan suatu diskusi akademis mengenai konten dari tiga fatwa MUI tentang itu dengan menjadikan argumen darurat syar'iyyah berikut kriterianya, sebagai alat untuk menganalisa. Secara sederhana, artikel ini menyimpulkan bahwa alasan darurat syar'iyyah yang dipakai oleh MUI sudah tepat, namun tetap diperlukan penjabaran rinci mengenai batasan dan kriteria kebolehannya, sebab keadaan darurat tidaklah bisa diseragamkan, mengingat berbedanya kondisi wilayah dan tingkat kesulitan yang dihadapi.

Kata Kunci: *Fatwa MUI*, *Vaksin Covid-19*, *Darurat Syar'iyyah*, *Maslahat*, *Istinbath*

Pendahuluan

Sebagai salah satu produk hukum Islam, kajian mengenai fatwa selalu menarik untuk dikaji dan dibahas, baik menyangkut materi hukum yang dihasilkan ataupun alasan penetapan hukum yang dijadikan sebagai dalil. Tak hanya itu, fatwa yang dihasilkan juga sangat berkait erat dengan kondisi tempatan dan waktu, sehingga walaupun permasalahan yang diajukan terkadang mirip dan sama, namun bisa saja kesimpulan fatwa hukum yang dihasilkan berbeda. Di sini, penelitian mengenai fatwa hukum Islam kian menantang untuk ditelaah secara akademis, sebab fatwa—berbeda dengan produk hukum Islam lainnya

(seperti *qadha'* atau *tahkim*), di mana fatwa tidak hanya menetapkan hukum sekadar menggali maksud dari pemahaman nash (*fahmun nushush*) baik dari Al-Qur'an maupun sunnah saja, namun juga menuntut kepiawaian, ketelitian dan kejelian untuk dapat memadukannya dengan memahami kondisi dan realita yang dihadapi (*fiqh al-waqi'*), sehingga hukum yang ditetapkan itu, dapat secara tepat dan sesuai menjawab persoalan yang dihadapi.[1]

Pembahasan mengenai fatwa kian menarik dan menantang, manakala yang dijadikan objek kajian adalah Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI). Sebagai suatu lembaga non-pemerintah yang sudah berkibar sejak tahun 1975, kehadiran MUI melalui fatwanya sangat diharapkan dapat menjadi payung (*canopy*) yang menjadi rujukan moderatisme (*wasathiyyah*) bagi segala aliran, golongan dan kelompok Muslim di Indonesia, sehingga fatwa yang dihasilkannya benar-benar dirasakan kemanfaatannya, khususnya bagi umat Islam di Indonesia. Setidaknya sejumlah karya ilmiah akademik berupa skripsi, tesis maupun disertasi serta berbagai buku ilmiah popular lainnya telah banyak dihasilkan guna membahas permasalahan fatwa MUI tersebut dari berbagai perspektif dalam tinjauan ilmiah keilmuan dan akademis.

Selama ini, kajian mengenai fatwa MUI sendiri ditanggapi secara beragam. Mulai dari pengkajian metode penggalian hukum (*istinbath*) yang dipakai MUI beserta dalilnya dalam mengeluarkan fatwa; hingga mempertanyakan independensi MUI sebagai lembaga keagamaan yang mengeluarkan fatwa dari intervensi pemerintah, seperti terlihat dalam fatwa MUI tahun 90-an mengenai Porkas dan Keluarga Berencana.[2] Adapula yang menguji arah kebijakan fatwa MUI: apakah benar-benar moderat ataukah lebih menampilkan wajah yang pragmatis? [3]

Tanpa mengurangi arti pentingnya kajian dan telaah fatwa MUI secara sosiologis politis seperti yang telah disebutkan di atas, artikel ini mencoba menghadirkan perspektif akademis mengenai fatwa yang dihasilkan MUI tentang vaksinasi Covid-19. Selain keadaan sekarang yang belum beringsut dari suasana pandemik, vaksinasi Covid-19 juga termasuk persoalan aktual yang masih hangat didiskusikan.

Di antara hal yang paling kerap dipertanyakan adalah: hukum kebolehan

1 Husni Mubarrak, *Fiqh Islam dan Problematika Kontemporer*, Banda Aceh: Ar-Raniry Press dan NASA, 2012

2 Lihat misalkan: Muhammad Atho Mudzhar, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, 1975-1988*, Jakarta: INIS, 1993, hlm. 123-126

3 Lihat misalkan Moch Nur Ichwan, "Towards a Puritanical Moderate Islam: The Majelis Ulama Indonesia and the Politics of Religious Orthodoxy", in Martin van Bruinessen (ed). *Contemporary Developments in Indonesian Islam - Explaining the "Con servative Turn".* Singapore: ISEAS, 2013; Syafiq Hasyim, "Indonesia's MUI Today: Truly Moderate or Merely Pragmatic?", *ISEAS Perspective 2021/3*, Singapore: ISEAS Yusof Ishak Institute, 2021

vaksin yang mengandung unsur haram? Ada pula yang mempertanyakan tentang alasan kebolehan vaksin mengandung unsur haram yang dijadikan dalil oleh MUI dalam penetapan fatwanya (metode *istinbath*)? Hingga pertanyaan yang menyayangkan kenapa harus vaksinasi yang menjadi solusi dari fatwa MUI, di tengah ketidakpastian keamanan dan keselamatan penggunaannya, seiring jatuhnya sejumlah korban pasca vaksinasi? Seakan opini digiring, hanya vaksin yang menjadi satu-satunya solusi untuk bisa keluar dan selamat dari pandemik yang telah berumur lebih dari setahun ini, dengan melihat dan membandingkan sisi peran yang lebih besar, yang sejatinya bisa diperankan MUI (*bargaining*), ketimbang hanya mengeluarkan fatwa untuk mensahkan dan melegalkan vaksinasi Covid-19, sebab di antara vaksin, ada yang masih mengandung unsur haram.

Bagi MUI sendiri, fatwa mengenai vaksinasi bukanlah terbilang baru. Sebab jauh sebelumnya, di tengah keraguan dan kebingungan masyarakat mengenai halal-tidak halalnya vaksinasi dan imunisasi, MUI telah mengeluarkan, masing-masing Fatwa MUI No. 04 Tahun 2016 tentang Imunisasi, serta Fatwa MUI No. 33 Tahun 2018 tentang Penggunaan Vaksin MR (Measles Rubella). Fatwa yang terakhir ini sekaligus berdasarkan permintaan Pemerintah, melalui Kementerian Kesehatan untuk mendukung program dan sosialisasi pemerintah dalam menyukseskan program imunisasi dan vaksinasi.[4]

Melalui studi kepustakaan, artikel ini mencoba mendiskusikan fatwa MUI mengenai vaksinasi Covid-19. Setidaknya terdapat tiga fatwa penting sehubungan hal tersebut yang telah diterbitkan MUI dalam rentang satu tahun ini, termasuk kebolehan vaksinasi ketika menjalani puasa Ramadhan. Dengan menjadikan *content* fatwa sebagai pisau analisis, artikel ini mencoba mendekati materi fatwa tentang kebolehan penggunaan vaksin Covid-19 yang mengandung unsur haram dengan tinjauan *dharurat syar'iyyah*; suatu pembahasan yang penting dalam penalaran *al-istishlahiy*, yang diakui dalam kajian ilmu ushul fiqh.

Fatwa MUI tentang Vaksin Covid-19

Secara kebahasaan, fatwa (*fatwa* atau *futya*; kata jamaknya: *fatawa* = berarti petuah, nasihat, jawaban pertanyaan hukum), berasal dari akar kata *afta* yang berarti menerangkan sesuatu hal karena ingin menjelaskannya.[5] Ada yang berpendapat pula bahwa kata fatwa ini berasal dari kata *fata*, bermakna pemuda yang tumbuh kekar lagi kuat, seolah-olah seorang *mufti* (yang memberikan

4 Lihat Husni Mubarrak, "Dirasat Fatwa Majelis Ulama Indonesia'an al-Tahshin wa al-Tath'im: Dirasat wa Munaqasyat", *Al-Ahkam*, Vol. 20, No. 1, 2020, hlm. 137-156

5 Al-Fayrouz Abadiy, *al-Qamus al-Muhith*, 4/375

fatwa itu) mestilah tegar dan kokoh dalam menjelaskan hal yang musykil untuk diterangkan.[6] Sedangkan pengertian fatwa secara terminologi lebih merupakan pemberitahuan hukum atau pendapat mengenai suatu hukum dalam Islam yang merupakan tanggapan atau jawaban terhadap pertanyaan yang diajukan oleh peminta fatwa dan tidak mempunyai daya ikat (*binding*).[7] Hal ini disebabkan antara lain: fatwa seorang mufti atau ulama di suatu tempat bisa saja berbeda dari fatwa ulama lain di tempat yang sama. Fatwa biasanya cenderung dinamis karena merupakan tanggapan terhadap perkembangan baru yang sedang dihadapi masyarakat peminta fatwa. Isi fatwa itu sendiri belum tentu dinamis, tetapi minimal fatwa itu responsif.

Sungguhpun fatwa dalam ranah hukum Islam lebih bersifat pemberitahuan hukum semata dan bersifat tidak mengikat (*ghayr mulzimah/ non binding*), namun fatwa manakala telah dihasilkan, tetaplah harus dipatuhi dan dijalankan. Sebab sebuah fatwa, dalam proses pembuatannya bukanlah dihasilkan dari ruang vakum, namun tentulah telah melewati proses pergumulan (dialektika) antara semangat pemahaman nash (*fahmun nushus*) dan pemahaman realita (*fiqh al-wāqi'*) dalam paduan rasionalitas penalaran hukum kajian ushul fiqh, serta dengan mempertimbangkan urgensi prioritas kebutuhan dan permintaan sehingga bisa dikeluarkannya fatwa tersebut.

Penerbitan fatwa oleh suatu lembaga, seperti MUI, tentulah telah mempertimbangkan prioritas kebutuhan; mengetahui secara rinci kasus yang dipertanyakan sebab memahami duduk masalah dengan baik, sangat membantu menyelesaikan setengah daripada persoalan (*al-hukm 'an al-syay'i far'un 'an tashawwurihi*); mempertimbangkan kemaslahatan peminta fatwa (alasan perwujudan kemaslahatan dalam koridor syariat haruslah menjadi argumen paling utama); mengerti kondisi lingkungan yang mengitarinya; serta tujuan yang ingin dicapai dari fatwa tersebut.

Penjelasan mengenai fatwa di atas sengaja ditampilkan terlebih dahulu, agar dapat dijadikan semacam pertimbangan supaya lebih berimbang dan bijak, dalam menilai alasan dan kebutuhan suatu penerbitan fatwa. Sebab suatu fatwa, terkadang bisa saja dikeluarkan atas inisatif dan responsif atas suatu keadaan, namun bisa juga berdasar permintaan, seperti dilakukan Pemerintah dalam hal permintaan fatwa MUI mengenai vaksinasi Covid-19.

Setidaknya dalam rentang masa setahun ini, sedikitnya ada tiga fatwa yang

6 Ibnu Mandhur, *Lisan al-'Arab*, 15/148

7 Lihat Quthb Raisuniy, *Shina'at al-Fatwa fi al-Qadhaya al-Mu'asharah – Ma'alim wa Dhawabith wa Tashihat*, Beyrut: Dar Ibn Hazmin, 2014, hlm. 26. Lihat juga Wael B. Hallaq, "Ifta' and Ijtihad in Sunni Legal Theory: a Development Account", in *Islamic Legal Interpretations, Muftis and Their Fatwas*, ed. Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick, and David S Powers, (Oxford and New York: Oxford University Press, 2005); MK Masud, BM Messick, and DS Powers, *Islamic Legal Interpretation*, (Cambridge, Massachusets, London: Harvard University Press, 1996).

telah dihasilkan MUI mengenai vaksinasi Covid-19. Dari ketiga fatwa tersebut, dua di antaranya menetapkan putusan hukum penggunaan jenis vaksin Covid-19 yang halal (Sinovac dan AstraZeneca), sedangkan satunya lagi mengenai hukum vaksinasi Covid-19 saat berpuasa.

Sebagaimana biasa, isi fatwa akan memulai terlebih dahulu dengan hal Menimbang, Mengingat, dan Memperhatikan, baru kemudian Memutuskan. Adapun isi putusan dari ketiga fatwa tersebut, sebagai berikut:

FATWA
MAJELIS ULAMA INDONESIA
Nomor : 02 Tahun 2021
Tentang
PRODUK VAKSIN COVID-19
DARI SINOVAC LIFE SCIENCES CO. LTD. CHINA DAN PT. BIO FARMA (Persero)

MEMUTUSKAN :
Menetapkan : FATWA TENTANG PRODUK VAKSIN COVID-19 DARI SINOVAC LIFE SCIENCES CO. LTD. CHINA DAN PT. BIO FARMA (PERSERO)

Pertama : Ketentuan Umum
Dalam fatwa ini, yang dimaksud dengan Vaksin Covid-19 adalah vaksin Covid-19 yang diproduksi oleh Sinovac Life Sciences Co. Ltd. China dan PT. Bio Farma (Persero) dengan nama produk yang didaftarkan sebanyak tiga nama, yaitu (1) CoronaVac, (2) Vaksin Covid-19, (3) Vac2Bio.

Kedua : Ketentuan Hukum
1. Vaksin Covid-19 produksi Sinovac Life Sciences Co. Ltd. China dan PT. Bio Farma (Persero) hukumnya suci dan halal.
2. Vaksin Covid-19 produksi Sinovac Life Sciences Co. Ltd. China dan PT. Bio Farma (Persero) sebagaimana angka 1 boleh digunakan untuk umat Islam sepanjang terjamin keamanannya menurut ahli yang kredibel dan kompeten.

Ketiga : Ketentuan Penutup
1. Fatwa ini mulai berlaku pada tanggal ditetapkan, dengan ketentuan jika di kemudian hari ternyata terdapat kekeliruan, akan diperbaiki dan disempurnakan sebagaimana mestinya.
2. Agar setiap muslim dan pihak-pihak yang memerlukan dapat mengetahuinya, menghimbau semua pihak untuk menyebarluaskan fatwa ini.

Ditetapkan di : Jakarta
Pada tanggal : 27 Jumadil Awal 1442 H
11 Januari 2021 M

Sedangkan dua fatwa lagi dikeluarkan secara berurutan pada hari yang sama, sebagaimana dapat dilihat pada bagian berikut:

FATWA
MAJELIS ULAMA INDONESIA
Nomor : 13 Tahun 2021
Tentang
HUKUM VAKSINASI COVID-19 SAAT BERPUASA

MEMUTUSKAN :
Menetapkan : FATWA TENTANG HUKUM VAKSINASI COVID-19 SAAT BERPUASA

Pertama : Ketentuan Umum
Dalam fatwa ini, yang dimaksud dengan:
1. Vaksinasi adalah proses pemberian vaksin dengan cara disuntikkan atau diteteskan ke dalam mulut untuk meningkatkan produksi antibodi guna menangkal penyakit tertentu.
2. Injeksi intramuskular adalah injeksi yang dilakukan dengan cara menyuntikkan obat atau vaksin melalui otot.

Kedua : Ketentuan Hukum
1. Vaksinasi Covid-19 yang dilakukan dengan injeksi intramuscular tidak membatalkan puasa.
2. Melakukan vaksinasi Covid-19 bagi umat Islam yang berpuasa dengan injeksi intramuscular hukumnya boleh sepanjang tidak menyebabkan bahaya (*dlarar*).

Ketiga : Rekomendasi
1. Pemerintah dapat melakukan vaksinasi Covid-19 pada saat bulan Ramadhan untuk mencegah penularan wabah Covid-19 dengan memperhatikan kondisi umat Islam yang sedang berpuasa.
2. Pemerintah dapat melakukan vaksinasi Covid-19 terhadap umat Islam pada malam hari bulan Ramadhan jika proses vaksinasi pada siang hari saat berpuasa dikhawatirkan menyebabkan bahaya akibat lemahnya kondisi fisik.
3. Umat Islam wajib berpartisipasi dalam program vaksinasi Covid-19 yang dilaksanakan oleh Pemerintah untuk mewujudkan kekebalan kelompok dan terbebas dari wabah Covid-19.

Keempat : Ketentuan Penutup

1. Fatwa ini mulai berlaku pada tanggal ditetapkan, dengan ketentuan jika di kemudian hari ternyata dibutuhkan perbaikan, akan diperbaiki dan disempurnakan sebagaimana mestinya.
2. Agar setiap muslim dan pihak-pihak yang memerlukan dapat mengetahuinya, menghimbau semua pihak untuk menyebarluaskan fatwa ini.

Ditetapkan di : Jakarta
Pada tanggal : 2 Sya'ban 1442 H
16 Maret 2021 M

Sementara fatwa lainnya membahas tentang status kehalalan produk vaksin AstraZeneca, seperti ditetapkan berikut:

FATWA
MAJELIS ULAMA INDONESIA
Nomor : 14 Tahun 2021
Tentang
HUKUM PENGGUNAAN VAKSIN COVID-19 PRODUK ASTRAZENECA

MEMUTUSKAN :
Menetapkan : FATWA TENTANG HUKUM PENGGUNAAN VAKSIN COVID-19 PRODUK ASTRAZENECA

Pertama : Ketentuan Umum
Dalam fatwa ini, yang dimaksud dengan:
Vaksin Covid-19 Produk AstraZeneca adalah vaksin Covid-19 yang diproduksi oleh AstraZeneca di SK BioScience Co.Ltd, Andong, Korea Selatan.

Kedua : Ketentuan Hukum

1. Vaksin Covid-19 produk AstraZeneca hukumnya haram karena dalam tahapan proses produksinya memanfaatkan tripsin yang berasal dari babi.
2. Penggunaan Vaksin Covid-19 produk AstraZeneca, pada saat ini, diboleh-kan (*mubah*) karena:
   a. ada kondisi kebutuhan yang mendesak (*hajah syar'iyyah*) yang menduduki kondisi darurat syar'iy (*dlarurat syar'iyyah*);
   b. ada keterangan dari ahli yang kompeten dan terpercaya tentang adanya bahaya (resiko fatal) jika tidak segera dilakukan vaksinasi Covid-19;
   c. ketersediaan vaksin Covid-19 yang halal dan suci tidak mencukupi untuk pelaksanaan vaksinasi Covid-19 guna ikhtiar mewujudkan kekeba-

lan kelompok (*herd immunity*);
   d. ada jaminan keamanan penggunaannya oleh pemerintah; dan
   e. pemerintah tidak memiliki keleluasaan memilih jenis vaksin Covid-19 mengingat keterbatasan vaksin yang tersedia.
3. Kebolehan penggunaan vaksin Covid-19 produk AstraZeneca sebagaimana dimaksud pada angka 2 tidak berlaku jika alasan sebagaimana dimaksud angka 2 huruf a, b, c, d dan / atau e hilang.
4. Pemerintah wajib terus mengikhtiarkan ketersediaan vaksin Covid-19 yang halal dan suci.
5. Umat Islam wajib berpartisipasi dalam program vaksinasi Covid-19 yang dilaksanakan oleh pemerintah untuk mewujudkan kekebalan kelompok dan terbebas dari wabah Covid-19.

Ketiga : Rekomendasi
1. Pemerintah harus memprioritaskan penggunaan vaksin Covid-19 yang halal semaksimal mungkin, khususnya untuk umat Islam.
2. Pemerintah perlu mengoptimalkan pengadaan vaksin Covid-19 yang tersertifikasi halal.
3. Pemerintah harus memastikan vaksin Covid-19 lain yang akan digunakan agar disertifikasi halal dalam kesempatan pertama guna mewujudkan komitmen pemerintah terhadap vaksinasi yang aman dan halal.
4. Pemerintah harus menjamin dan memastikan keamanan vaksin yang digunakan.
5. Pemerintah tidak boleh melakukan vaksinasi dengan vaksin yang berdasarkan pertimbangan ahli yang kompeten dan terpercaya, menimbulkan dampak yang membahayakan (*dlarar*).
6. Mengimbau kepada semua pihak untuk lebih mendekatkan diri kepada Allah SWT dengan memperbanyak istighfar, istighatsah, dan bermunajat kepada Allah SWT.

Keempat : Ketentuan Penutup
1. Fatwa ini mulai berlaku pada tanggal ditetapkan, dengan ketentuan jika di kemudian hari ternyata dibutuhkan perbaikan, akan diperbaiki dan disempurnakan sebagaimana mestinya.
2. Agar setiap muslim dan pihak-pihak yang memerlukan dapat mengetahuinya, menghimbau semua pihak untuk menyebarluaskan fatwa ini.

Ditetapkan di : Jakarta
Pada tanggal : 2 Sya'ban 1442 H
16 Maret 2021 M

Dari ketiga fatwa tersebut di atas, dua fatwa di antaranya menyangkut kehalalan produk vaksin Covid-19. Produk vaksin Sinovac asal China, yang sebelumnya disangsikan tidak halal, namun dengan keluarnya fatwa MUI ini diharapkan dapat menepis keraguan mengenai status kehalalannya. Sementara dalam fatwa kebolehan vaksinasi Covid-19 saat berpuasa, ditetapkan bahwa vaksinasi dilakukan dengan injeksi intramuscular yang tidak membatalkan puasa, asalkan tidak menyebabkan bahaya (*dlarar*). Sungguhpun begitu, MUI tetap merekomendasikan kepada Pemerintah agar dapat melakukan vaksinasi Covid-19 terhadap umat Islam pada malam hari bulan Ramadhan, jika proses vaksinasi pada siang hari saat berpuasa dikhawatirkan menyebabkan bahaya, akibat lemahnya kondisi fisik.

Akan halnya produk vaksin AstraZeneca asal Andong, Korea Selatan, dinyatakan dengan jelas bahwa hukumnya haram, karena dalam tahapan proses produksinya memanfaatkan tripsin yang berasal dari babi. Penggunaan Vaksin Covid-19 produk AstraZeneca, pada saat ini, dibolehkan (*mubah*) karena beberapa pertimbangan, antara lain: adanya kondisi kebutuhan yang mendesak (*hajah syar'iyyah*) yang menduduki kondisi darurat syar'iy (*dlarurat syar'iyyah*), sejalan dengan kaidah fiqh, "al-hajah tanzilu manzilat al-dharurah". Hal lain yang mendukung kebolehan itu adanya keterangan dari ahli yang kompeten dan terpercaya tentang adanya bahaya (resiko fatal) jika tidak segera dilakukan vaksinasi Covid-19; serta ketersediaan vaksin Covid-19 yang halal dan suci tidak mencukupi untuk pelaksanaan vaksinasi Covid-19 guna ikhtiar mewujudkan kekebalan kelompok (*herd immunity*); ditambah lagi adanya jaminan keamanan penggunaannya oleh pemerintah; serta kondisi pemerintah yang tidak memiliki keleluasaan memilih jenis vaksin Covid-19 mengingat keterbatasan vaksin yang tersedia.

Di antara poin penting yang menjadi alasan fatwa MUI membolehkan vaksinasi di atas adalah adanya kondisi darurat serta keterbatasan ketersediaan vaksin halal, sehingga pada gilirannya hal ini membolehkan penggunaan hal yang haram karena alasan darurat syar'iy. Dari sini, terang diperlukan pemahaman mengenai pengertian darurat syar'iyyah berikut kriteria untuk bisa diberlakukan.

Darurat Syar'iyyah: Pengertian dan Krtiteria

Dalam istilah keilmuan, lema *ḍarūrāh*, secara lesikal, berarti kebutuhan (mendesak), bentuk jamak dari kata tersebut adalah *ḍarūrāt* yang berarti kesulitan (*masyaqqah*) yang sukar dihindari.[8] Sedangkan dalam terminologi juris,

8 Muhammad bin Muhammad Murtadha, *Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*, Kuwait: Wizārah I'lām, 1972, 3/249

ḍarūrāh adalah keadaan sulit yang dihadapi manusia yang dapat mengancam jiwa, akal, harta dan kehormatannya (perkara *ḍarūriyyāt*) sehingga dibolehkan baginya (konsumsi) hal yang diharamkan; meninggalkan kewajiban atau bahkan mengundur waktunya guna menghindari terjadi kemudaratan lebih besar bagi dirinya dalam koridor yang dibenarkan secara syariat.[9]

Untuk memfungsikan kondisi darurat yang mendapat pembenaran secara syariat, maka mesti diperhatikan hal-hal berikut sebagai rambu (*ḍawābiṭ*) dari pemberlakuan kondisi darurat, antara lain:

Pertama, keadaan darurat yang dimaksud benar-benar dihadapi dalam waktu sekarang serta mengancam salah satu dari lima perkara *ḍarūriyyāt*: agama, jiwa, akal, keturunan dan harta;

Kedua, kondisi darurat itu memaksakan hukum yang bertentangan dengan syariat sebagai satu-satunya jalan keluar;

Ketiga, keadaan darurat itu menjadi sandaran guna menghindari cedera jiwa dan anggota tubuh;

Keempat, terpaksa dalam kondisi darurat tidak berarti menghalalkan prinsip-prinsip asasi syariat yang berkaitan dengan hak orang lain, keadilan, penunaian amanah, menghindari kemudaratan yang lebih besar serta menjaga prinsip agama dan akidah. Maka dari sini segala bentuk prilaku zina, kafir dan *ghasab* tidak dibenarkan dalam bentuk apapun, sekalipun darurat, sebab semua bentuk prilaku itu tergolong *mafsadah* yang menyalahi prinsip syariat; serta

Kelima, sesuatu yang dikonsumsi dalam keadaan darurat mestilah didasarkan pada ambang batas minimal atau yang sepantasnya untuk menjaga kelangsungan hidup (*survival*), sesuai dengan kaedah "keadaan darurat itu dipulangkan kepada kadar/tingkatannya (secara proporsional*al-ḍarūrāt tuqaddaru bi qadarihā*). Sedangkan dalil pembenaran keadaan darurat ini dipahami dari prinsip umum yang terkandung dalam Q. S. Al-An'am: 119 dan 145 serta Q. S. Al-Nahl: 115.[10]

Di antara argumen yang kerap dipakai untuk menguatkan pandangan kebolehan dikarenakan darurat demi mewujudkan maslahat adalah selain kaedah "keadaan darurat (terpaksa) membolehkan (konsumsi) hal yang diharamkan" (*al-dharurat tubih al-mahzhurat*), juga sebagaimana pernah terjadi pada masa Khalifah Umar bin Khattab ketika tidak memberlakukan hukuman potong tangan bagi pencuri di era paceklik serta tidak memberi zakat bagi muallaf (condong hatinya untuk masuk Islam). Dalam kasus putusan itu, bila ditelisik lebih jauh, sungguhpun hukum kedua masalah tersebut termaktub

9 Lihat Wahbah Zuhaily, *Nazhariyyat al-Dharurat al-Syar'iyyah*, Beyrut: Maktabah al-Risalah, 1985, hlm. 65

10 *Ibid*, hlm. 67.

dalam Al-Qur'an, masing-masing dalam surat Al-Maidah: 38 (hukuman potong tangan bagi pencuri) dan At-Taubah: 60 (senif zakat muallaf); namun dalam hal ini, Umar sama sekali tidak menggugurkan nash (*ta'ṭīl naṣ*) hanya demi dalih mewujudkan kemaslahatan, namun Umar dengan sangat jeli menangkap *maqāṣid* kepada siapa hukum harus diberlakukan. Dalam kasus pencurian di musim paceklik, berlaku kaedah bahwa hukum dapat dijalankan manakala terdapat *'illat*-nya, begitu pula sebaliknya (*al-ḥukm yadūr ma'a al-'illah wujūdan wa 'adaman*). Sedangkan kasus ketiadaan zakat agar tidak dijadikan alasan oleh kaum muallaf bahwa mereka berhak mendapatkan zakat hanya dengan dalih condong dan simpatik kepada Islam di saat Islam sebagai agama dan peradaban, pada masa itu, berdiri dengan tegarnya. Jadi Umar sekali lagi dengan sangat jeli menangkap *maqāṣid* kepada siapa hukum harus diberlakukan dan sama sekali tidak menggugurkan nash (*ta'ṭīl nash*) hanya demi dalih mewujudkan kemaslahatan.[11]

Berangkat dari sini, agar lebih sistematis dan praktis dalam penerapannya, terang diperlukan batasan dan maksud dari penggunaan terma darurat. Kendati dalam literatur ushul fiqh klasik, masih dipakai suatu ukuran yang absurd dalam penentuan masalahat-mudarat dengan terma *ghalabat al-ẓan* (besarnya dugaan atau sangkaan), namun hal ini mesti ditopang dengan bantuan informasi ahli dari berbagai disiplin ilmu lain, semisal kedokteran dan kesehatan, sehingga nantinya dapat menghasilkan putusan hukum secara lebih berkeadilan, maslahat, hikmah dan rahmat, sebab inti dari kondisi darurat membolehkan yang diharamkan, adalah bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan.

Dalam banyak literatur ushul fiqh, telah disusun pula rambu-rambu (*ḍawābiṭ*) kemaslahatan secara garis besar agar tetap sejalan dengan maksud dan tujuan hukum syariat (*maqāṣid syarī'ah*) serta menghindari penafsiran sewenang-wenang (*authoritarian*), antara lain:[12]

Pertama, perwujudan kemaslahatan berasaskan pada tingkatan *ḍarūriyyāt* (asasiah) secara hierarkis, mulai dari agama, jiwa, akal, keturunan, harta dan kehormatan;

Kedua, kemaslahatan yang ingin diwujudkan tidak bertentangan dengan Al-Qur'an, Sunnah dan *Qiyās* (analogi); serta

Ketiga, kemaslahatan yang dimaksud tidaklah menerabas kemaslahatan yang lebih tinggi dan utama.

Akan halnya keadaan yang membenturkan maslahat-mudarat manakala keduanya diketemukan dalam satu kasus tertentu, maka sejumlah kaedah

11 Lihat Yusuf Al-Qaradhawi, *Siyāsah Syar'iyyah fī Dhaw'i Nuṣūṣ Syarī'ah wa Maqāṣidihā*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2008

12 Muhammad Sa'id Ramadhan Buwaithy, *Dhawābiṭ al- Maṣlaḥah fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Beyrut: Muassasah Risālah, 1992, hlm. 110-117

fiqh berikut dapat dijadikan sebagai acuan dalam pembentukan kesimpulan hukum, antara lain: "kemaslahatan umum lebih diprioritaskan ketimbang kemaslahatan khusus" (*al-maṣlaḥah al-'āmmah tuqaddamu 'alā al-maṣlaḥah al-khāṣṣah*); "menanggung kemudaratan khusus guna (menghindari terjadi) kemudaratan umum" (*yutaḥammal al-ḍarar al-khāṣ li daf'i al-ḍarar al-'āmm*); kemudaratan besar dihilangkan dengan mengeliminir kemudaratan yang lebih ringan (*al-ḍarar al-asyadd yuzālu bi al-ḍarar al-akhaff*); "keadaan darurat itu dipulangkan kepada kadar/tingkatannya (secara proporsional*al-ḍarūrāt tuqaū ddaru bi qadarihā*); serta "keadaan darurat (terpaksa) membolehkan (konsumsi) hal yang diharamkan" (*al-ḍarūrāt tubīḥ al-maḥẓūrāt*).

Hujjah dan argumen darurat menjadi penting dibicarakan di sini, karena galibnya alasan darurat kerap dijadikan sebagai argumen akhir pembolehan hukum demi dalih (kemudahan) dalam mencapai kemaslahatan, sungguhpun harus menerabas ketentuan umum larangan yang tersebut eksplisit di dalam nash, baik Al-Qur'an maupun Sunnah. Alasan darurat pula yang dipakai MUI dalam fatwanya ketika menjelaskan kebolehan hukum penggunaan vaksin Covid-19 AstraZeneca sekalipun mengandung tripsin babi.

Penalaran Hukum dengan Dalih Darurat Syar'iyyah

Pada satu sisi, pemakaian terma *dharurat* sebagai suatu ukuran yang membolehkan konsumsi hal-hal terlarang dikarenakan urgen dan terdesak (dalam hal ini vaksinasi Covid-19 yang haram), seakan memang mendapat pembenaran (justifiksi) dalam hukum Islam, mengingat terdapat sejumlah kaedah fiqh yang membenarkan hal tersebut, seperti kaedah "keadaan darurat (terpaksa) membolehkan (konsumsi) hal yang diharamkan" (*al-ḍarūrāt tubīḥ al-maḥẓūrāt*); "suatu perkara jika menyempit, maka dibolehkan (menjadi) meluas (demi kemudahan); dan jika (terlampau) meluas, maka mesti dipersempit (dipulangkan ke hukum asal)" (*al-amr idha ḍāqa ittasa'a; wa idha ittasa'a ḍāqa*). Namun galibnya penggunaan kaedah-kaedah tersebut, jika merujuk ke dalam literatur ushul fiqh klasik, umumnya dipulangkan kepada ukuran besarnya dugaan dan sangkaan (*ghalabat al-ẓann*) seorang *mukallaf* (yang tentu berbeda satu sama lain); ataupun ketika hilangnya perkara asasiah (*ḍarūriyyāt*) yang menjadi kebutuhan pokok insane, berupa perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan dan harta dari hidupnya sehingga kemudian dapat dikategorikan sebagai kondisi darurat tanpa adanya perincian lebih khusus misalkan berupa matriks terukur untuk mengetahui tingkat keadaan darurat yang dibenarkan dalam syariat sehingga dapat berlaku secara jamak.[13]

Untuk permasalahan demikian, kajian ushul fiqh klasik biasanya menga-

13 Lihat Wahbah Zuhaily, *Nazhariyyat al-Dharurat al-Syar'iyyah*, ..., hlm. 67

jukan parameter *maṣlahat* dan *mafsadat*, dengan menimbang lebih besaran mana keberpihakan dugaan mujtahid (*ghalabat al-ẓann*) antara keduanya, untuk kemudian diputuskan "boleh" jika perkara tersebut mengandung lebih banyak maslahat; atau menjadi "tidak boleh dan haram" jika lebih banyak mengandung mudarat. Bahkan dalam kondisi tertentu, jika dirasa seimbang dan sama antara komposisi *maṣlahat* dan *mafsadat*, maka meninggalkan *maṣlahat* sekalipun ditemukan, adalah lebih utama ketimbang mengambilnya. Kaedah penalaran ushul fiqh yang kerap dipakai dalam menuntaskan persoalan seperti ini adalah *dar'ul mafāsid muqaddamun 'alā jalb al-maṣaliḥ*. Akan halnya kondisi darurat yang membolehkan (konsumsi) hal yang terlarang, maka itu dipulangkan kepada tiga kaedah yang telah disebut di atas.

Dalam pada itu, untuk menjawab pelbagai persoalan kontemporer kekinian, terang diperlukan pemaknaan ukuran darurat secara praktis dan aplikatif sehingga bisa berlaku jamak dan universal, serta tidak hanya menyangkut orang-perorang guna menghindari penalaran berasaskan maslahat ini menjadi lebar dan sewenang-wenang seperti pasal karet yang dapat ditarik sesuka hati hanya dengan berdalihkan menjaga kemaslahatan dan kondisi darurat. Pun demikian, penetapan kondisi darurat meniscayakan keterlibatan pelbagai disiplin ilmu lain yang berkenaan guna membantu mengenal lebih jauh wujud maslahat hakiki dan memisahkannya dari maslahat semu, serta untuk lebih mengetahui taraf dan tingkatan sesuatu sehingga bisa benar-benar dikategorikan kondisi darurat yang pada gilirannya dapat lebih menjawab secara ilmu.[14]

Sejauh ini, fatwa MUI tentang vaksinasi Covid-19 di atas, tetaplah didasarkan pada pertimbangan dalil metode *istinbath* yang dapat diterima dan dipertanggungjawabkan dalam koridor keilmuan, terutama ushul fiqh. selain itu, fatwa-fatwa MUI juga diperkuat dengan sejumlah kaedah fiqh dan metode penalaran yang dibenarkan, karenanya alasan pemberlakuan dengan dalil darurat syar'iyyah dapat diterima. Hanya saja, darurat syar'iyyah ini tetap diperlukan suatu penjabaran rinci mengenai batasan dan kriteria kebolehannya yang lebih mudah untuk diaplikasikan, sebab keadaan darurat tidaklah bisa diseragamkan satu daerah dengan lainnya, mengingat berbedanya kondisi wilayah dan tingkat kesulitan yang dihadapi.

14 Al Yasa' Abubakar, *Metode Istislahiah-Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqih*, Banda Aceh: Bandar Pusblishing, 2012, hlm. 66-67

Penutup

Artikel ini telah berupaya menghadirkan suatu diskusi akademis mengenai konten dari tiga fatwa MUI berkaitan dengan vaksinasi Covid-19 yang dikeluarkan sepanjang tahun ini (2021), dengan menjadikan argumen darurat syar'iyyah berikut kriterianya, sebagai alat untuk menganalisa isi fatwa.

Secara sederhana, artikel ini menyimpulkan bahwa alasan darurat syar'iyyah yang dipakai oleh MUI sudah tepat, dengan mempertimbangkan—dalam keadaan tertentu—kondisi temporal belum ditemukannya vaksin alternatif berbahan halal serta desakan kebutuhan mendesak pengadaan vaksin, karenanya MUI turut merekomendasikan agar Pemerintah mengusahakan dan mengutamakan vaksin berbahan halal untuk keselamatan dan kenyamanan seluruh warga negaranya.

Namun dari itu, pemahaman mengenai darurat syar'iyyah ini tetap diperlukan suatu penjabaran rinci mengenai batasan dan kriteria kebolehannya yang lebih mudah untuk diaplikasikan, sebab keadaan darurat tidaklah bisa diseragamkan satu daerah dengan lainnya, mengingat berbedanya kondisi wilayah dan tingkat kesulitan yang dihadapi.

Daftar Pustaka

Al Yasa' Abubakar, *Metode Istislahiah-Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqih*, Banda Aceh: Bandar Pusblishing, 2012

Al-Fayrouz Abadiy, *al-Qamus al-Muhith*, Beyrut: Dar el-Kutub el-Ilmiyyah, 1995

Husni Mubarrak, "Dirasat Fatwa Majelis Ulama Indonesia'an al-Tahshin wa al-Tath'im: Dirasat wa Munaqasyat", *Al-Ahkam*, Vol. 20, No. 1, 2020

Husni Mubarrak, *Fiqh Islam dan Problematika Kontemporer*, Banda Aceh: Ar-Raniry Press dan NASA, 2012

Ibnu Mandhur, *Lisan al-'Arab*, Beyrut: Dar el-Shadir, 1990

MK Masud, BM Messick, and DS Powers, *Islamic Legal Interpretation*, (Cambridge, Massachusets, London: Harvard University Press, 1996).

Moch Nur Ichwan, "Towards a Puritanical Moderate Islam: The Majelis Ulama Indonesia and the Politics of Religious Orthodoxy", in Martin van Bruinessen (ed). *Contemporary Developments in Indonesian Islam - Explaining the "Conservative Turn".* Singapore: ISEAS, 2013

Muhammad Atho Mudzhar, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, 1975-1988*, Jakarta: INIS, 1993

Muhammad bin Muhammad Murtadha, *Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*, Kuwait: Wizārah I'lām, 1972

Muhammad Sa'id Ramadhan Buwaithy, *Dhawābiṭ al- Maṣlaḥah fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Beyrut: Muassasah Risālah, 1992

Quthb Raisuniy, *Shina'at al-Fatwa fi al-Qadhaya al-Mu'asharah – Ma'alim wa Dhawabith wa Tashihat*, Beyrut: Dar Ibn Hazmin, 2014

Syafiq Hasyim, "Indonesia's MUI Today: Truly Moderate or Merely Pragmatic?", *ISEAS Perspective 2021/3*, Singapore: ISEAS Yusof Ishak Institute, 2021

Wael B. Hallaq, "Ifta' and Ijtihad in Sunni Legal Theory: a Development Account", in *Islamic Legal Interpretations, Muftis and Their Fatwas*, ed. Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick, and David S Powers, (Oxford and New York: Oxford University Press, 2005)

Wahbah Zuhaily, *Nazhariyyat al-Dharurat al-Syar'iyyah*, Beyrut: Maktabah al-Risalah, 1985

Yusuf Al-Qaradhawi, *Siyāsah Syar'iyyah fī Dhaw'i Nuṣūṣ Syarī'ah wa Maqāṣidihā*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2008

MENIMBANG FATWA MUI TENTANG KRITERIA PENGKAFIRAN (DHAWABIT AT-TAKFIR) DALAM KONSEP AL-ISLAM DAN AL-IMAN

Mohammad Yazid Mubarok
Gmail : yazidmubarok123@gmail.com

Abstrak

Tuduhan kafir mengkafirkan pada masa ini sangat marak terjadi. Maka dari itu, pada tahun 2015 MUI telah mengeluarkan fatwa tentang kriteria pengkafiran dengan harapan agar masyarakat tidak dengan mudahnya menjatuhkan vonis kafir pada seseorang. Akan tetapi dalam fatwa tersebut, belum dijelaskan secara terperinci mengenai perbedaan muslim (Islam) dan mukmin (iman) sebelum menjatuhkan vonis kafir. Hal ini sangat penting untuk dijelaskan, supaya masyarakat tidak hanya disibukkan dengan vonis kafir, melainkan ada alternatif lain selain tuduhan tersebut sebagai jalan untuk seseorang berhati-hati di dalam menuduh sesama muslim dengan kata kafir, yaitu mukmin atau muslim. Status muslim atau mukmin secara tersirat pada dasarnya telah dituangkan dalam fatwa MUI. Untuk itu, tulisan ini sengaja dibuat untuk mengurai hal tersebut agar tersampaikan dengan jelas pada masyarakat luas.

Kata Kunci : Islam, iman, kafir

PENDAHULUAN

Indonesia merupakan salah satu dari sekian banyak negara yang memiliki banyak masalah dalam urusan keagamaan. Sejauh ini, klaim penyesatan dan pengkafiran oleh kelompok tertentu masih saja terjadi. Tercatat, dalam tahun ini saja, pada bulan mei tahun 2021, Gus Miftah dicap kafir hanya karena ceramah di dalam gereja, saat menyampaikan orasi kebangsaan di acara peresmian Gereja Bethel Indonesia (GBI)[1]. Padahal dalam peresmian tersebut juga

1 https://nasional.okezone.com/read/2021/05/04/337/2405214/dituduh-kafir-gus-miftah-alhamdulillah

dihadiri oleh Gubernur DKI Anies Rasyid Baswedan dan Sekretaris Jenderal PBNU Helmy Faishal Zaini, atas undangan panitia.

Berkenaan dengan maraknya kejadian tersebut, MUI pada tahun 2015 sebetulnya telah lama mengeluarkan fatwa tentang kriteria pengkafiran, termasuk di dalamnya juga dijelaskan beberapa syarat yang harus dipenuhi ketika menjatuhkan vonis kafir terhadap seseorang yang diduga telah melakukan kekafiran. Syarat-syaratnya pun sangat ketat, tidak semudah kita beropini tanpa disertai verifikasi dan validasi data. Vonis kafir hanya boleh dilakukan oleh orang-orang atau lembaga yang mempunyai kredibilitas dan komptensi dalam bidang tersebut. MUI pusat mempunyai kewenangan dalam masalah ini, yaitu didalam memutuskan dan menetapkan seseorang itu kafir ataukah tidak.

Maka dari itu, menarik apabila bahasan fatwa MUI tentang kriteria pengkafiran dihubungkan dengan konsep al Islam dan al iman dalam surah al Hujurat ayat 14. Karena di dalam surah tersebut ada cerita tentang seorang yang tidak beriman, namun Allah masih mengkategorikannya sebagai muslim. Bahasan ini sungguh sangat mencerahkan bagi masyarakat ketika dikatikan dengan asbabun nuzul turunnya surah al Hujurat ayat 14. Oleh karena itu, tulisan ini dibuat dengan harapan dapat menjadi sumbangsih pada lembaga MUI, dan khususnya masyarakat secara luas, agar tidak sembarangan menuduh seseorang itu kafir. Namu harus melalui prosedur-prosedur yang telah ditetapkan dan diserahkan pada lembaga yang lebih berwenang.

KONSEP AL-ISLAM DAN AL-IMAN

1. Pengertian al-Islam

Islam adalah kepasrahan seorang hamba kepada Allah dalam bentuk penyerahan diri, yaitu melalui perbuatan yang terlihat dalam perkataan dan perbuatan, seperti kesaksian bahwa tidak ada tuhan selain Allah dan Muhammad utusan Allah, mendirikan shalat, zakat, puasa, dan naik haji bila mampu. Selain itu, pada dasarnya Islam adalah agama Allah yang dibawa oleh para Nabi dan Rasul, dimulai sejak Nabi Adam hingga Nabi Muhammad. Jadi semua agama yang dibawa oleh para Nabi dan Rasul pada hakikatnya adalah Islam, dan pemeluknya disebut muslim. Penjelasan ini diperkuat dengan dalil al quran diantaranya Yunus : 72 & 84, al Baqarah : 128 & 132, Yusuf : 101, dan ali Imran : 52.

Perlu diketahui, Islam tidak hanya sebatas dianggap sebagai sebuah "agama formal" (*organized religion*) ataupun sebagai "nama agama" (*proper name*), akan tetapi juga dapat dipahami sebagai makna universal. Secara bahasa, Islam artinya sikap berserah diri kepada Allah, jadi siapapun Nabinya walaupun syariatnya berbeda-beda, asalkan tunduk patuh kepada ketentuan dan ketetapan Allah maka disebut dengan Islam dan orangnya disebut dengan muslim.

Dengan kata lain, mengingat Islam secara syariat menuntut untuk dipenuhinya lima rukun Islam, meski para Nabi sebelum Nabi Muhammad tidak memenuhi lima rukun tersebut, mereka tetap dinamakan Islam (muslim) namun dalam arti universal.[2]

Orang yang telah bersyahadat otomatis sudah menjadi muslim, tapi belum tentu dikategorikan sebagai mukmin. Maka dari itu, tingkatan Islam dapat dibagi menjadi dua macam, yaitu muslim yang belum beriman dan muslim yang sudah beriman. Muslim yang belum beriman adalah seseorang yang hanya mengakui dengan lidahnya saja bahwa dirinya telah beriman, padahal semua pengakuannya tersebut hanya semata-mata agar darahnya terpelihara. Sebagaimana yang disinggung dalam surah al Hujurat ayat 14, bahwa ada sebagian orang Arab Badui yang mengatakan beriman kepada Rasulullah, padahal iman itu belum meresap ke dalam hatinya. Lalu Allah berfirman kepada Nabi, katakanlah kepada mereka, *"Kalian belum beriman. Akan tetapi kalian telah berIslam karena takut ditawan dan dibunuh."* [3]

Ayat tersebut menjelaskan mengenai sanggahan Allah terhadap orang-orang Badui yang mengaku beriman. Padahal kenyataannya mereka belum beriman (mukmin), melainkan masih muslim. Maka dari itu, dalam tafsir ath-Thabari dikatakan, bahwa orang arab Badui masuk Islam dikarenakan mereka takut ditawan dan takut dibunuh. Sehingga dengan menjadikan dirinya sebagai muslim, maka harta dan jiwanya aman dan terpelihara. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa tujuan awal mereka masuk Islam bukanlah untuk beriman pada Allah dan Rasul-Nya, melainkan semata-mata hanya untuk menyelamatkan harta dan jiwanya agar terpelihara.

Lalu tingkatan yang kedua adalah muslim yang beriman, yang merupakan tingkatan Islam tertinggi setelah muslim tapi belum mukmin. Muslim yang beriman adalah seseorang yang mengakui kebenaran Islam bukan hanya dengan lisan (bersyahadat), akan tetapi juga dengan hati dan ditunjukkan melalui perbuatan. Tingkatan muslim yang sudah beriman ini, biasanya bukan lagi disebut dengan muslim melainkan mukmin. Jadi muslim itu sifatnya umum, dan mukmin sifatnya khusus. Orang muslim belum tentu mukmin, tapi orang mukmin sudah pasti muslim. Siapapun yang bersyahadat sudah pasti muslim, harta dan jiwanya terpelihara. Akan tetapi, orang yang bersyahadat belum tentu mukmin apabila masih melakukan kemaksiatan dan kemungkaran.

---

2 Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Perbudakan, Sebuah Telaah Kritis tentang Maslah Kiamanan, Kemanusiaan dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 1992), h. 41-421

3 Abu Ja'far Muhammad bin Jarir, *Tafsir ath-Thabari* (*jilid 23*), Penerjemah Besus Hidayat Amin – Ahsan Askan (Jakarta : Pustaka Azzam, 2007) h. 767-774

2. Pengertian al-Iman

Iman yaitu perbuatan batin, disebut pula perbuatan hati, dalilnya adalah firman Allah yang menyebut tentang orang-orang mukmin, yang ketika disebut nama Allah, hati mereka bergetar, dan apabila dibacakan ayat-Nya, bertambah kuat imannya.[4] Selain itu, iman adalah pengesahan, pengakuan, dan pengetahuan sepenuh hati. Nabi Muhammad telah menjelaskan, iman adalah perkara batin yang hanya dapat dilihat oleh Allah yang Maha Esa, yang terdiri dari percaya pada Allah, Malaikat-Nya, Rasul-Nya, Hari Kiamat, serta Qadha' dan Qadar.[5]

Iman bisa disebut ucapan hati, karena hati memiliki perkataan dan perbuatan. Adapun ucapan hati itu adalah validasi hati, dan tentang tindakan hati seperti cinta Allah, cinta Rasul, dan mencintai segala sesuatu yang dicintai Allah dan Rasul-Nya, dan perbuatan hati lainnya.[6] Makna iman bukan hanya sekedar percaya akan tetapi harus memenuhi tiga unsur, yang kesemuanya melekat pada diri manusia yaitu *qalb* (hati), lisan, dan amal shalih.[7] Ketiga unsur ini merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Iman menuntut adanya pembuktian baik melalui hati, lisan, maupun perbuatan. Percaya dalam hati, tanpa disertai ikrar melalui lisan tidak cukup menjadikan dirinya sebagai mukmin.

Abu Thalib, paman Nabi Muhammad adalah contohnya. Sebenarnya dalam hati Abu Thalib meyakini kebenaran risalah yang dibawa Nabi Muhammad, dan sikap serta perilakunya menunjukkan bahwa ia selalu siap menjaga dan melindungi Rasulullah. Sebagaimana yang dilantukan dalam syairnya, Ayah Sayyidina Ali bin Abi Thalib mengatakan *"Sungguh, aku yakin bahwa agama Muhammad adalah agama terbaik di muka bumi ini, andaikan bukan karena celaan dan khawatir adanya ejekan, engkau akan mengetahui diriku menerima secara terang-terangan".*[8] Akan tetapi, dia tidak mau melafalkan keimanannya dengan bersyahadat, maka dia tidak dikatakan mukmin apalagi muslim.

Berbeda halnya dengan Abdullah bin Ubay bin salul. Secara dhohir dia muslim, namun hatinya mengingkari hal itu, dan selalu diliputi sifat hasad, kebusukan, dan kebencian kepada kaum muslimin hingga akhir hayatnya. Kare-

4 Al-Anfal 3:2

5 Muslim Ibn Al-hajjaj Abu al-Husain alQusyairi al-Naisaburi, *Shahih Muslim* (Beirut: Darul Kutub al-'Alamiyyah, 1998), Vol. 1, h. 36.

6 Shams al-Din Abu al-Awn Muhammad ibn Ahmad ibn Salim al-Safarini (wafat : 1188 h1982 m), -, *Lawami' Anwar Bahiyah edisi kedua* (Damaskus: Yayasan dan Perpustakaan al-Khafiqin), hal. 407, Juz 1

7 Abu al-Qasim Ismail, *Al-Hujjah fi Bayaani al-Mahajjah* (Beirtu : Darul Kutub al-'Alamiyah), hal.28

8 Muhammad Hasan al –Qubaysi, *Madza Fi Tarikh*, (Beirut : Darul Kutub al-'Alamiyah), Volume 31, hal.42

na itu, dia tidak dikategorikan mukmin, meski dirinya sudah menjadi seorang muslim, melainkan seorang munafik. Sedangkan orang munafik sangat dekat dengan kekafiran. Oleh karena itu, Abdullah bin Ubay selain disebut seorang munafik, dia telah divonis oleh Allah dengan kata kafir, sebagaimana yang tertuang dalam surah at-Taubah ayat 84.

Adapun tipe yang terakhir yaitu orang yang meyakini dalam hatinya, ikrar dengan lisan, tapi tidak mau melaksanakan konsekuensi di dalamnya. Orang-orang semacam ini dimasukkan ke dalam ketegori fasik, dan orang fasik sangat dekat dengan kekafiran. Dengan demikian, ada empat kategori permasalahan tentang iman, jika dikaitkan dengan ketiga unsur yang terkadung di dalamnya, seperti yang terlihat dalam tabel berikut ini :

UNSUR KEIMANAN	STATUS KEIMANAN
Hati, Lisan (syahadat), dan Amal Shalih	Mukmin
Hati dan Amal Shalih	Kafir
Hati dan Lisan (syahadat)	Fasik (bisa kafir)
Lisan (syahadat) dan Amal Shalih	Munafik (bisa kafir)

Merujuk pada tabel di atas, dapat dipahami bahwa kunci seorang hamba jika ingin dikatakan sebagai orang yang beriman, harus melewati tahap yang pertama, yaitu dengan membaca syahadat melalui ikrar dengan lisan. Dengan kata lain, sebelum beranjak menjadi mukmin, dia harus menjadi seorang muslim terlebih dahulu. Karena pintu untuk mencapai keimanan adalah melalui ikrar dengan lisan, baru setelah itu dilanjutkan dengan amal shalih, dan yang terakhir adalah menancapkannya dalam hati sekuat tenaga bahwa yang berhak disembah hanyalah Allah dan Muhammad adalah utusan Allah.

3. Perbedaan antara al-Islam dan al-Iman

Perbedaan antara seorang muslim dan seorang mukmin adalah seperti perbedaan antara Islam dan iman. Perlu dicatat bahwa kata "mukmin" dan "muslim" memiliki banyak arti, karena setiap orang percaya bahwa dirinya muslim, tetapi tidak setiap muslim adalah seorang yang beriman. Betapa banyak orang muslim, tetapi mereka lemah dalam iman, dan diantara mereka, iman tidak masuk ke dalam hati, karena dosa-dosa mereka dan kelalaian mereka dari mengingat Allah dan ketaatan kepada-Nya.

Pada dasarnya, perbedaan antara seorang muslim dan mukmin didasarkan pada definisi antara Islam dan iman. Jika Islam dan iman terkandung dalam satu nash, maka Islam adalah perbuatan nyata dan iman adalah keyakinan batin, seperti firman Allah dalam surah al Hujurat ayat 14. Tetapi apabila kata

Islam disebutkan secara tersendiri, maka masuk ke dalam makna umum, baik mukmin ataupun muslim, sebagaimana firman Allah dalam surah Ali Imran ayat 19. Disamping itu, apabila hanya disebutkan iman, maka Islam masuk ke dalamnya, karena mukmin sudah pasti muslim, sebagaimana firman Allah dalam surah al-Maidah ayat 5. Jadi apabila kedua istilah tersebut, Islam dan iman digabungkan menjadi satu, maka Islam merujuk pada semua individu. Karena Islam adalah nama umum, sedangkan iman menunjukkan bagian tertentu dan khusus. Pada detail ini, dapat dikatakan bahwa setiap mukmin adalah seorang muslim, dan tidak setiap muslim adalah seorang mukmin.

Sebagian ahli takwil berkata, bahwa Islam adalah perkataan, sedangkan iman adalah perkataan dan perbuatan. Mereka mengatakan demikian karena berdasarkan surah al hujurat ayat 14, dan hadis yang senada dengan hal itu. Jadi, siapa saja yang berkata aku orang beriman, kemudian dibuktikan dengan perbuatan, maka itu benar. Sedangkan orang yang hanya mengaku beriman dengan perkataan dan tidak beramal, maka sungguh telah berbohong dan bukan orang yang jujur. Oleh karena itu, ada perbedaan yang sangat besar antara Islam dan iman, sehingga setiap muslim harus menyadari perbedaan ini, guna berusaha untuk mencapai iman dan memantapkannya di dalam hati. Ada satu contoh yang menggambarkan sebagian besar perbedaan antara kedua kata tersebut, Istri Luth ternyata adalah seorang muslim, tetapi secara batin dia adalah seorang yang tidak beriman, dan karena itu dia layak mendapatkan siksaan dari Allah.[9]

REINTERPRETASI FATWA MUI TENTANG KRITERIA PENGKAFIRAN DALAM KONSEP AL-ISLAM DAN AL-IMAN

Kesepuluh poin kriteria pengkafiran dalam fatwa MUI, hasil ijtima' ulama V tahun 2015, menurut penulis sudah sangat tepat. Akan tetapi, menjadi lebih jelas dan sangat menarik apabila poin-poin tersebut dihubungkan dengan konsep al Islam dan al iman. Di mana al Islam kaitannya dengan status hamba yang muslim, dan al iman kaitannya dengan status hamba yang mukmin. Status muslim dan mukmin telah Allah jelaskan di dalam al qur'an, bahwa orang muslim belum tentu mukmin, dan orang mukmin sudah pasti muslim. Itu artinya, tidak mudah menilai seorang muslim itu kafir, hanya karena dia belum mukmin. Boleh jadi, dia tetap muslim walaupun dia belum mukmin.

Pada umumnya kafir terbagi menjadi dua macam, yaitu kafir yang sebelumnya tidak pernah sama sekali bersyahadat, dan kafir yang sudah bersyahadat namun tertolak ketika dia meninggal dikarenakan telah menjadi seorang munafik, fasik, dan atau keluar dari agama (murtad). Sementara itu, dalam

9 Ibnu Qayyim, *Zadu al Muhajir ar Risalah at Tabukiyah,* (Mesir : Darul Hadis), hal. 47

fatwa MUI dikatakan bahwa tingkatan kafir terbagai menjadi empat macam, yaitu kafir *inkar*, kafir *juhud*, kafir *mu'anid*, dan kafir *nifaq.* Adapun penjelasannya adalah sebagai berikut[10]:

Macam Kafir	Penjelasan
kafir *inkar*	Mengingkari dengan hati dan lisannya Contoh : kafirnya orang jahiliyah
kafir *juhud*	Mengingkari dengan lisannya, namun mengakui dalam hatinya Contoh : kafirnya Iblis
kafir *mu'anid*	Menolak beriman (tidak bersyahadat), namun mengakui dalam hati dan lisannya Contoh : kafirnya Abu Thalib
kafir *nifaq*	Mengingkari dengan hati, namun menyatakan beriman (bersyhadat) dengan lisannya Contoh : kafirnya Abdullah bin Ubay

Keempat macam kafir ini sepertinya ada poin yang sedikit bermasalah dan menimbulkan kebingungan, khususnya kriteria kafir pada poin ke empat, yaitu kafir *nifaq.* Bagaimana mungkin seseorang dikatakan kafir, padahal dia sudah bersyahadat sebelumnya. Memang telah diketahui bersama, cerita tentang Abdullah bin Ubay tentang kekafirannya. Allah telah menurunkan firman-Nya pada Nabi Muhammad, saat Nabi hendak ingin menyolati jenazahnya, padahal Abdullah bin Ubay adalah seorang munafik. Allah memberitahukan Nabi bahwa orang munafik seperti Abdullah bin Ubay statusnya sejajar dengan orang kafir.[11]

Akan tetapi, di surah yang lain, Allah justru mengklasifikasikan dan membedakan antara orang muslim dan orang mukmin. Allah tidak memvonis orang muslim yang belum mukmin dengan kata kafir. Lantas, apakah orang muslim yang belum mukmin bisa dikatakan munafik dalam arti kafir, sebagaimana halnya yang terjadi pada Abdullah bin Ubay. Perkara ini menjadi masalah yang sangat serius, disaat kelompok Islam garis keras secara membabi buta saling kafir mengkafirkan diantara kaum muslimin. Kalau mengkafirkan orang yang sebelumnya tidak pernah bersyahadat, mungkin tidak ada masalah secara syariat, tapi menjadi problem ketika kelompok tersebut mengkafirkan sesama kaum muslimin yang sebelumnya sudah bersyahadat.

Islam (muslim) itu adalah perkara dhohiriyah, sementara Iman (mukmin) adalah perkara batininya dan yang mengetahui isi hati manusia hanyalah Allah semata. Maka dari itu, perlu dijabarkan lebih lanjut dalam keterangan fat-

10 Abi Muhammad al-Husain Ibn Mas'ud al-Farra' Al-Baghawi, , *Ma'alimut Tanzil fi Tafsir wal Ta'wil*, Juz 1, (Beirut : Darul Fikr, 1985), hal. 64

11 At-Taubah : 84

wa MUI tentang kriteria pengkafiran, mengingat selama ini orang yang tidak mukmin, langsung dituduh kafir. Padahal tidak semua orang yang belum mukmin adalah kafir, boleh jadi dia masih muslim walaupun belum mukmin. Jadi, persoalan kafir mengkafirkan bukanlah hak prerogratif manusia sepenuhnya, melainkan hak prerogratif Allah, khususnya pada tingkatan kafir *nifaq,* kecuali kafir *inkar,* kafir *juhud,* dan kafir *mu'anid*.

Selain dari kriteria kafir *nifaq*, maka tuduhan kafir mengkafirkan sangat mudah untuk dilihat dan dinilai dari kacamata syariat. Mengingat pintu masuk untuk dikatakan muslim adalah dengan bersyahadat, jika belum dan tidak pernah bersyahadat, maka dia otomatis dan tanpa ragu sudah bisa dimasukkan dalam kriteria orang kafir. Sementara itu, untuk menilai pada tataran kafir *nifaq*, maka hal ini butuh kehati-hatian dan sangat sulit untuk dilakukan, karena berhubungan dengan perkara batiniyah, mengingat orang tersebut sudah bersyahadat sebelumnya. Maka dari itu, tidak salah jika Rasulullah mengingatkan pada kita, bahwa barangsiapa yang menuduh kafir terhadap saudaranya yang muslim, maka kekafiran akan kembali kepada salah satu diantaranya, jika tidak sesuai dengan kenyataan, maka kekafiran yang dituduhkan akan kembali pada dirinya sendiri

Disisi lain, dalam fatwa MUI hasil ijtima' ulama V tahun 2015, diterangkan tentang vonis kafir yang harus memenuhi beberapa syarat pengkafiran yaitu orang mukallaf, tidak dalam keadaan terpaksa, bukan akibat dari ketidakstabilan emosi atau fikiran, sudah sampai padanya *hujjah* dan dalil-dalil yang jelas, tidak karena syubhat atau takwil tertentu, dan ditetapkan berdasarkan syara' dan bukan oleh opini, hawa nafsu, atau keinganan pihak-pihak tertentu.[12] Enam poin syarat tersebut, apabila dilihat secara saksama, semuanya merujuk pada pembahasan tentang kriteria pengkafiran dalam tataran kafir *nifaq,* bukan kafir *inkar, juhud,* dan *mu'anid*.

Bisa dikatakan, keluarnya fatwa MUI tentang kriteria pengkafiran adalah untuk merespon adanya kelompok Islam garis keras yang dengan mudahnya mengkafirkan saudaranya yang muslim. Hanya saja, fatwa tersebut belum sepenuhnya menjabarkan perbedaan antara hamba yang muslim dan hamba yang mukmin. Penulis melihat umat Islam saat ini sedang kebingungan dan lebih disibukkan untuk membedakan mana yang muslim dan mana yang kafir, dibandingkan disibukkan dengan persoalan mana yang mukmin dan mana yang muslim. Meski demikian, secara tersirat MUI sebenarnya telah menglasifikasikan dalam fatwanya tentang perbedaan muslim dan mukmin, yang terangkum dalam syarat-syarat pengkafiran yang bisa dilihat dalam tabel berikut:

12 Keputusan Komisi A Masalah Strategis Kebangsaan (*Masail Asasiyah Wathaniyah*), Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia V Tahun 2015 Tentang Kriteria Pengkafiran (*Dhawabit At-Takfir*), hal. 14-23

NO	BATALNYA SYARAT PENGKAFIRAN	STATUSNYA
1	Bukan mukallaf	Muslim tapi belum mukmin
2	Jika ia dipaksa untuk mengingkari Islam, sementara hatinya masih tetap iman	Muslim tapi belum mukmin
3	Megingkari Islam karena akibat dari ketidakstabilan emosi atau fikiran, misalnya karena terlampu senang atau sedih	Muslim tapi belum mukmin
4	Mengingkari Islam karena kebodohannya, misalnya karena ia tumbuh di tempat yang jauh dari jangkauan Islam, atau baru masuk Islam	Muslim tapi belum mukmin
5	Mengingkari Islam karena syubhat dan takwil tertentu dengan niat untuk mencapai kebenaran, dan bukan karena hawa nafsunya	Muslim tapi belum mukmin
6	Vonis kafir ditetapkan bukan berdasarkan syara' melainkan oleh opini, hawa nafsu, atau keinginan pihak-pihak tertentu	Muslim tapi belum mukmin

Isi fatwa MUI tersebut menegaskan bahwa tidak mudah mengkafirkan seseorang apabila keenam poin tersebut masih ditemukan pada diri seorang muslim. Lembaga MUI ternyata masih mengakui keIslaman seseorang walaupun belum masuk dalam kategori mukmin. Keputusan MUI ini sangatlah bijaksana dalam mengarahkan masyarakat agar jangan mudah mengkafirkan saudaranya sesama muslim. Selain itu, MUI juga menjelaskan bahwa dosa besar yang dilakukan seorang muslim tidak serta merta menjadikannya kafir. Meskipun dilakukan secara berulang-ulang, hal itu tidak membatalkan syahadatnya, dengan catatan dia tidak menghalalkan perbuatannya tersebut.

Disamping itu, MUI juga menyatakan dalam fatwanya, bahwa urusan kafir mengkafirkan adalah masalah yang sangat berat. Apalagi sampai mengkafirkan saudaranya yang muslim. Harus ada proses tabayun terhadap yang bersangkutan, untuk mengklarifikasi tentang keIslaman dan keimanannya. Vonis kafir terhadap seorang muslim hanya dilakukan sebagai langkah terakhir setelah upaya lainnya dilakukan, dengan tujuan untuk menjaga agar umat Islam lainnya tidak terjatuh pada kekafiran yang serupa. Dalam hal ini, MUI telah melakukan upaya yang sangat tepat dengan mengeluarkan fatwa tentang kriteria pengkafiran. Agar supaya masyarakat menjadi lebih berhati-hati dalam mengkafirkan seseorang, karena harus ditinjau dan ditimbang dari segi mashalat dan mafsadatnya.

DASAR-DASAR PENETAPAN MUI TENTANG KRITERIA PENGKAFIRAN DALAM KONSEP AL-ISLAM DAN AL-IMAN

Setidaknya ada delapan ayat al qur'an yang dijabarkan MUI dalam dasar penetapan tentang kriteria pengkafiran yaitu al-A'raf : 33, an-Nisa' : 94, al-Isra': 36 & 15, at-Taubah : 115, an-Nisa': 165, an-Nahl : 106, dan al-Ahzab : 5. Diantara ayat yang dijabarkan tersebut tidak ada satupun yang menyinggung surah al-Hujurat 49:14 yang menceritakan tentang perbedaan muslim (Islam) dan mukmin (iman). Menurut penulis, dua kategori ini (Islam dan iman) sangat penting untuk dijabarkan oleh MUI sebelum menjelaskan persoalan vonis kafir mengkafirkan. Tujuannya adalah agar masyarakat tidak dengan mudahnya menjatuhkan vonis kafir kepada seseorang. Namun memberikan alternatif lain selain tuduhan muslim atau kafir yaitu muslim atau mukmin.

Berdasarkan surat al-Hujurat 49:14 dikatakan bahwa iman itu pengertiannya lebih khusus dari pada Islam. Penjelasan ini diperkuat dengan hadis Jibril, ketika Jibril bertanya kepada Nabi mengenai Islam, iman, ihsan, dan yang terakhir tentang hari kiamat.[13] Pada pertanyaan itu Jibril memulai dari yang umum, lalu ditutup dengan pertanyaan yang lebih khusus dari pada yang khusus. Hal ini membuktikan bahwa tingkatan Islam lebih bersifat umum dari pada iman. Islam adalah perkara dhohir dan iman adalah perkara batin. Keduanya saling melengkapi, akan tetapi ada perbedaan yang mencolok diantara keduanya.

Perbedaan mencolok tersebut, telah dijelaskan dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari dan Imam Muslim. Saat itu Rasulullah sedang memberi bagian kepada banyak laki-laki, tetapi tidak memberi seseorang dari mereka barang sedikit pun. Lalu Sa'ad ibnu Waqqas bertanya kepada Rasulullah, *"Wahai Rasulullah, engkau telah memberi Fulan dan Fulan, tetapi engkau tidak memberi si Fulan barang sedikitpun, padahal dia seorang mukmin?".* Sa'ad mengulangi pertanyaan tersebut sampai tiga kali, dan selalu dijawab oleh Rasulullah dengan perkataan, *"Bukankah dia seorang muslim?".* Imam Bukhari menjelaskan bahwa orang-orang Arab Badui yang dimaksud dalam hadis ini merupakan orang-orang munafik yang mengaku dirinya beriman, padahal mereka belum beriman.[14]

Apabila diperhatikan secara saksama, dalam hadis tersebut terlihat Nabi sedang membedakan status seseorang berdasarkan tingkat keIslaman dan keimanannya, yakni mana yang pantas disebut dengan muslim dan mana yang pantas disebut dengan mukmin. Hal ini menunjukkan bahwasanya pengertian iman lebih khusus dari pada Islam. Nabi sengaja tidak memberinya sesuatu

13 Al Imam Nawawi, *Terjemah Hadits al- Arba'in,* (Surabaya : ND Crative Solutions) h. 14-15

14 Ibnu Hajar Al-Asqalani, *Fathul Bārī*, Terj. Amiruddin, (Jakarta : Pustaka Azzam, 2011), Nomor 1419

bagian apapun, karena Nabi sedang ingin memberikan pelajaran etika pada mereka, mengingat iman masih belum meresap ke dalam hati mereka. Nah, konteks ini tidak diangkat dalam dasar penetapan MUI sebelum merumuskan kriteria pengkafiran. Padahal topik tersebut sangat penting bagi masyarakat, agar masyarakat Indonesia tidak dengan mudahnya saling kafir mengkafirkan.

Hadis-hadis yang dituangkan dalam dasar penetapan MUI tentang pengkafiran, kebanyakan membahas persoalan tentang kafir *nifaq,* yaitu orang yang sudah bersyahadat namun mengingkarinya dengan hati. Kafir jenis ini adalah kafir yang tersembunyi, diluar dia nampak beriman tapi didalamnya dia tidak beriman. Hadis-hadis yang diangkat tersebut menganjurkan bagi umat Islam agar tidak gampang menuduh ke dalam kafir jenis tersebut. Mengingat konsekuensinya sangat berat sekali, karena jika salah menuduh, maka vonis kafir akan kembali pada dirinya sendiri.

Ada satu hadis yang menarik dan telah dituangkan dalam fatwa MUI, yaitu cerita tentang pemberontakan sebagian para sahabat terhadap kepemimpinan Sayyidina Ali. Saat itu Ali bin Abi Thalib ditanya oleh sahabatnya tentang orang-orang yang memeranginya di Perang Jamal dan Shiffin, apakah mereka musyrik, munafik, dan masuk kelompok yang mana. Ali menjawab dengan tegas bahwa mereka bukan orang musyrik, dan bukan pula orang munafik, melainkan muslim. Mereka masih satu saudara dengan umat Islam dan statusnya adalah muslim, hanya saja mereka memberontak terhadap kepemimpinan Ali. Dalam konteks ini, Ali tidak mudah menuduh kafir terhadap sesama muslim, meski mereka memberontak kepada dirinya. Cerita ini memberikan kesan dan pelajaran kepada umat Islam agar berhati-hati ketika menuduh seseorang itu kafir, hanya karena dia memberontak kepada sang khalifah.

Sebagaimana yang kita ketahui bersama, saat ini masyarakat kita hanya dibingungkan dengan status kafir atau muslim, bukan muslim atau mukmin. Pada dasarnya, tidak diragukan lagi bahwa orang muslim yang belum mukmin lebih dekat dengan sifat orang munafik, dan orang munafik sangat dekat dengan kekafiran, sebagaimana yang terjadi pada Ubay bin Abdullah. Namun demikian, Rasulullah tidak berani menuduh seorang muslim dengan kata kafir, walaupun Beliau tahu bahwa dia adalah seorang munafik. Jadi tidak mudah menuduh sesama muslim dengan kata kafir, karena kalau salah tuduhan, maka tuduhan tersebut akan kembali kepada yang menuduh.

KESIMPULAN

Penjelasan fatwa MUI lebih banyak mengurai tentang persoalan kafir *nifaq* dari pada selainnya. Selain itu, fatwa MUI ternyata belum menjelaskan persoalan mengenai perbedaan antara al Islam (muslim) dan al iman (mukmin) di dalam menentukan kriteria pengkafiran. Masyarakat kita hari ini lebih suka mengkafirkan sesama muslim, padahal selain tuduhan muslim atau kafir, masih ada alternatif lain yang bisa ditawarkan oleh MUI agar masyarakat tidak mudah menuduh sesama muslim dengan kata kafir, melainkan harus diurai terlebih dahulu apakah dia mukmin ataukah muslim, sebelum akhirnya tuduhan kafir itu disematkan.

Meskipun demikian, pada dasarnya secara tersirat dalam fatwa MUI telah dijabarkan perbedaan antara muslim dan mukmin yang termaktub dalam poin yang ke enam tentang syarat-syarat pengkafiran. Syarat-syarat tersebut menjadi acuan bahwa tidak mudah untuk mengkafirkan seseorang selama dia masih belum memenuhi syarat-syarat tersebut. Jadi secara tersirat, MUI ingin menyampaikan pada masyarakat bahwa sebelum menjatuhkan vonis kafir, harus diidentifkasi terlebih dahulu apakah dia mukmin ataukah muslim. Tuduhan mukmin atau muslim, harus didahulukan sebelum vonis kafir itu ditetapkan. Baru setelah itu, dapat diidentifikasi apakah dia muslim ataukah kafir, namun dengan prosedur yang sangat ketat.

Secara menyeluruh isi fatwa MUI sangatlah tepat dan bijaksana. Karena dengan demikian, masyarakat akan lebih berhati-hati di dalam menuduh seorang muslim dengan kata kafir. Walaupun kafir itu lebih pantas ditujukan pada orang yang belum pernah sama sekali bersyahadat, akan tetapi vonis kafir juga dapat dijatuhkan pada seorang muslim dengan syarat-syarat tertentu, sebagaimana yang telah dituangkan dalam fatwa MUI hasil ijtitma ulama V tahun 2015.

DAFTAR PUSTAKA

Asqalani, Ibnu Hajar al-, 2011, *Fathul Bari*, Terj. Amiruddin, Jakarta : Pustaka Azzam : Jakarta

Baghawi, Abi Muhammad al-Husain Ibn Mas'ud al-Farra' al-, 1985, *Ma'alimut Tanzil fi Tafsir wal Ta'wil Juz 1*, Beirut : Dar al-Fikr

Departemen Agama RI, 2015, *Al-Quran Terjemahan*, Bandung : CV Darus Sunnah

https://nasional.okezone.com/read/2021/05/04/337/2405214/dituduh-kafir-gus-miftah-alhamdulillah

Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia V Tahun 2015, Keputusan Komisi A Masalah Strategis Kebangsaan (Masail Asasiyah Wathaniyah) Tentang Kriteria Pengkafiran (Dhawabit At-Takfir)

Ismail, Abu al-Qasim, *Al-Hujjah fi Bayaani al-Mahajjah*, Beirut : Darul Kutub al-'Alamiyah

Jarir, Abu Ja'far Muhammad bin, 2007, *Tafsir ath-Thabari* (*jilid 23*), Penerjemah Besus Hidayat Amin – Ahsan Askan, Pustaka Azzam : Jakarta

Madjid, Nurcholish, 1992, *Islam Doktrin dan Perbudakan, Sebuah Telaah Kritis tentang Maslah Kiamanan, Kemanusiaan dan Kemodernan,* Jakarta : Paramadina

Naisaburi, Muslim Ibn Al-hajjaj Abu al-Husain al-Qusyairi an-, 1998, *Shahih Muslim*, Beirut: Darul Kutub al-'Alamiyyah

Nawawi, Al Imam, *Terjemah Hadits al- Arba'in*, Surabaya : ND Crative Solutions

Qayyim, Ibnu, *Zadu al Muhajir ar Risalah at Tabukiyah*, Mesir : Darul Hadis

Qubaysi, Muhammad Hasan al-, *Madzha Fi Tarikh*, Beirut : Darul Kutub al-'Alamiyah

Safarini, Shams al-Din Abu al-Awn Muhammad ibn Ahmad al-, *Lawami' Anwar Bahiyah* (*edisi kedua*), Damaskus: Yayasan dan Perpustakaan al-Khafiqin

TELAAH KRITIS TERHADAP IMPLEMENTASI AKAD PENGELOLAAN DANA HAJI INDONESIA OLEH BPKH PADA FATWA DSN MUI NO. 122/DSN-MUI/II/2018 TENTANG PENGELOLAAN DANA BPIH

Abdussalam, S.E.I, M.E

ABSTRAK

Hampir setiap tahun, polemik tentang pengelolaan dana haji Indonesia selalu ramai dibicarakan. Terutama tentang keabsahan secara prinsip syariahnya dan kemana saja penempatan investasinya. Saat ini total dana haji yang dikelola oleh Badan Pengelola Keuangan Haji (BPKH) sebesar Rp150 triliun. Sesuai UU No.34 tahun 2014 pengelolaan dana haji ini diamanatkan kepada BPKH, yang sebelumnya dikelola langsung oleh Kementerian Agama Republik Indonesia. Tulisan ini menelaah terhadap impementasi akad muamalah pada pengelolaan dana haji oleh BPKH pada fatwa DSN MUI No.122 tentang pengelolaan dana BPIH, dengan menggunakan pendekatan metodologi kualitatif deskriptif. Hasilnya menjelaskan, bahwa akad pengelolaan dana keuangan haji oleh BPKH, yang lebih mendekati prinsip syariah dan paling tepat sesuai realita peruntukannya adalah Akad Ijarah Maushufah Fid Dzimmah. Oleh karenanya, fatwa DSN MUI No.122 tahun 2018, perlu adanya revisi fatwa dan perbaikan agar lebih sesuai dengan prinsip akad muamalah as-Syar'iyyah.

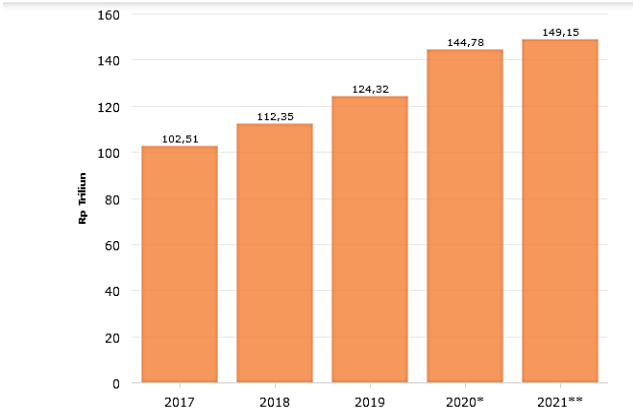
Klasifikasi JEL : B26, L21, G11
Kata Kunci : Dana Haji, Akad Muamalah, IMFD, BPKH.
Alamat Email : salam.bmtugt@gmail.com

Pendahuluan

Salah satu rukun Islam adalah menunaikan ibadah haji bagi yang mampu. Rukun kelima ini rupanya mendapat sambutan yang luar biasa dari masyarakat muslim Indonesia. Menurut data yang dikeluarkan oleh Kementerian Agama bahwa minat masyarakat Indonesia untuk berangkat ke tanah suci selalu mengalami peningkatan dari tahun ke tahun, sehingga dana haji Indonesia

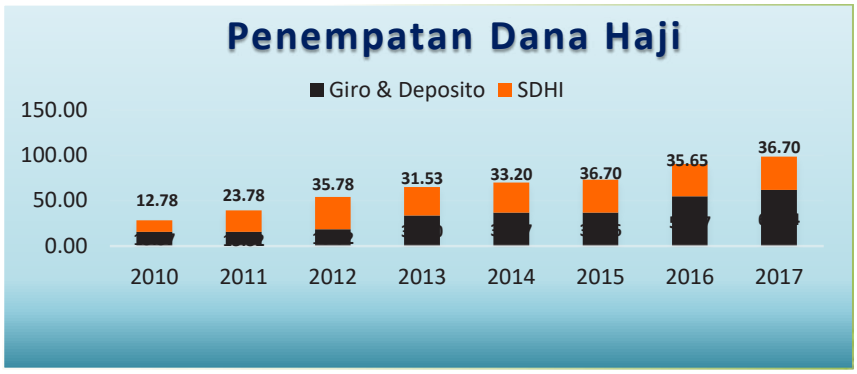
juga terus mengalami peningkatan yang cukup besar. Pengelolaan dana haji merupakan hal serius yang perlu dicermati dan diperbaiki untuk mendukung penyelenggaraan ibadah haji yang lebih profesional, amanah, transparan dan optimal. Apalagi jumlah warga negara Indonesia yang mendaftar untuk menunaikan ibadah haji dari tahun ke tahun terus meningkat. Padahal kuota haji yang ditetapkan oleh Kerajaan Saudi Arabia sangat terbatas. Hal ini mengakibatkan terjadinya peningkatan jumlah jemaah haji tunggu (*waiting list*). Dampaknya kemudian, peningkatan jamaah haji tunggu ini menimbulkan terjadinya penumpukan dana jamaah haji dalam jumlah besar. Hingga Maret tahun 2021, akumulasi dana haji yang dikelola BPKH hampir mencapai sekitar Rp150 triliun. (BPKH, 2021).

Gambar 1.1 Saldo Kelola Dana Haji (2017 – Maret 2021)



Sebelum era BPKH berdiri seperti saat ini, setoran BPIH hanya mengendap di Bank Penerima Setoran (BPS) saja. Dana haji tersebut hanya mengendap di Bank Indonesia tanpa mendapat nilai tambah, melainkan hanya memperoleh jaminan konversi ke US Dollar. Pada tahun 2006, BPIH mulai dikelola dalam bentuk giro, deposito dan tabungan di bank umum. Setelah itu, sejak tahun 2009 dana haji juga mulai diinvestasikan pada Sukuk Dana Haji Indonesia (SDHI). Investasi pada Sukuk memberikan keuntungan yang lebih besar daripada deposito, sehingga nilai kemanfaatan untuk jemaah bisa meningkat. Berdasarkan data Direktorat Jenderal Pengelolaan Utang (DJPU) perkembangan SDHI selalu mengalami peningkatan, berikut data perkembangannya.

Gambar 1.2 Penempatan Dana Haji 2010 – 2017



Sumber: djpu.depkeu.go.id dan haji.Kementerian Agama.go.id, (diolah Penulis).

Diketahui dari grafik di atas, bahwa nilai outstanding SDHI per Desember 2017 adalah Rp36.7 triliun. Sejak pertama diterbitkan SDHI pada tahun 2009 besaran penempatan dana haji pada sukuk sebesar Rp2.7 triliun, meningkat menjadi Rp35.78 triliun pada 2012. Penempatan dana haji pada sukuk menurun pada akhir 2013 menjadi Rp31, 53 triliun, karena nilai sukuk sebesar Rp4.25 triliun jatuh tempo pada bulan Mei 2013 dan tidak di *roll over* (namun ditempatkan kembali pada deposito). Pada 2016, penempatan investasi pada sukuk sebesar Rp35, 65 triliun. Selain melalui sukuk, penempatan investasi dana haji juga dilakukan melalui deposito. Meningkatnya nilai penempatan deposito pada 2013 karena peningkatan return perbankan dan berlakunya program penjaminan LPS untuk dana jemaah.[1] Selain itu, pada periode tersebut ada pengalihan penempatan dana haji dari kas kepada produk perbankan. Bahkan, pada akhir periode tahun 2016, nilai dana haji yang ditempatkan pada deposito naik drastis mencapai Rp54, 57 triliun.

Langkah optimalisasi BPIH diwujudkan dengan hadirnya Undang-Undang No.34 Tahun 2014 di era Presiden Susilo Bambang Yudoyono, yang mengamanatkan pembentukan Badan Pengelola Keuangan Haji (BPKH). BPKH menjamin dan memastikan bahwa pengelolaan dana haji aman dan dikelola dengan prinsip kehati-hatian serta sesuai syariah. Terdapat lima kriteria yang harus dipenuhi dalam pengelolaan dana haji berdasarkan UU No. 34/2014 tentang Pengelolaan Keuangan Haji. Yaitu, pertama, BPKH hanya diizinkan bertransaksi dengan lembaga keuangan yang menjalankan operasinya berdasarkan prinsip syariah. Kedua, pengelolaannya harus optimal agar cukup untuk membiayai pelaksanaan haji. Ketiga, transaksi dengan lembaga keuangan syariah yang

1 https://tirto.id/di-mana-saja-dana-haji-ditempatkan-ct8V (diakses pada tanggal 25 Juni 2021)

memiliki peringkat A. Keempat, dana haji dikelola dengan hanya bertransaksi dengan keuangan syariah yang berisiko rendah. Kelima, dana haji likuid untuk minimal pelaksanaan dua kali musim haji.

Pengelolaan dana haji kemudian menjadi isu hangat yang banyak diperbincangkan oleh masyarakat hampir setiap tahun, baik dalam seminar, *bahtsul masail ad-Diniyah*, maupun di media sosial. Hal ini terkait dengan pernyataan Presiden RI, Bapak Ir. Joko Widodo untuk menggunakan dana haji yang ada untuk pembangunan infrastruktur di dalam negeri. Spontan pernyataan tersebut mengundang pro kontra publik yang lumayan cukup tajam. Ada yang mendukung dengan sejumlah argumentasinya, dan banyak pula yang menentang pemanfaatan dana haji untuk keperluan pembangunan infrastruktur. Polemik yang paling serius tentang masalah pijakan fikih (*Islamic Jurisprudential*) yang mendasarinya. Yaitu pembahasan seputar aspek syariah atau akad muamalah dan kejelasan penggunaan dana haji untuk diinvestasikan ke sektor mana dan kegiatan bisnis apa saja. Dari sinilah, penulis tertarik membahas lebih jauh mengenai implementasi akad muamalah dalam pengelolaan dana keuangan haji di Indonesia.

Penelitian Terdahulu

Penelitian mengenai instansi Badan Pengelolaan Keuangan Haji (BPKH) pada Kementerian Agama masih sangat minim, namun terdapat beberapa penelitian yang dapat dijadikan Daftar Pustaka. Septiana (2015) meneliti tentang *Konstruksi Model Pengelolaan Keuangan Haji pada bank* Syariah *di Indonesia*. Metodologi yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif dan kuantitatif. Menurut hasil penelitian ini dapat disimpulkan bahwa kontrak antara Jemaah haji dan BPKH dapat dilakukan dengan akad *wadi'ah yad dhamanah*, dengan cara ini maka Jemaah haji mendapat manfaat ekonomi atau manfaat *financial* dari pengelolaan keuangan haji sehingga dapat mensubsidi Biaya Penyelenggara Ibadah Haji (BPIH) bagi para Jemaah, selain itu pengelolaan keuangan haji (investasi dana haji) dapat dilakukan dengan penempatan pada dana pihak I bank Syariah sebagai penyertaan saham dengan akad *musyarakah mutanaqishah*.

Alfianti (2016) meneliti tentang *Tinjauan Islamic Wealth Management Dalam Pengelolaan Dana Haji Oleh Badan Pengelola Keuangan Haji* (*BPKH*) *Berdasarkan Maqashid Syariah*, dengan menggunakan metodologi kualitatif pendekatan metode SAST (*Strategic Assumption Surfacing and Testing*). Hasil penelitiannya menunjukkan, bahwa agar system pengelolaan dana haji oleh BPKH sesuai dengan *Islamic Wealth Management*, faktor-faktor yang mempengaruhinya adalah faktor akad, faktor regulasi para pemangku kepentingan, fak-

tor transparansi dan faktor koordinasi antar pemangku kebijakan.

Selanjutnya penelitian di Malaysia juga dilakukan oleh Habibah Yahaya, *et al* (2016) dan Suhaimi bin Haji Ishak (2011). Yahaya melakukan penelitian dengan judul paper, *Tabung Haji Malaysia as a World Role Model of Islamic Management Institutions.* Hasil penelitiannya menunjukkan bahwa, Lembaga Tabung Haji Malaysia adalah model pertama dan menjadi ikon dari lembaga keuangan Islam di komunitas Muslim dunia yang secara sistematis dan sangat baik dalam mengelola keuangan haji dengan sistem tabungan dan investasi yang berdasarkan ajaran syariat Islam dan menjadikan tawhid kepada Allah SWT. sebagai prinsip utama. Kehadiran LTH di pasar domestik dan internasional telah terbukti berkembang di beberapa sektor investasi, seperti keuangan syariah, pengembangan properti, konstruksi, teknologi informasi, minyak dan gas, perhotelan dan perkebunan.

Sementara Ishak membuat penelitian dengan judul, *Tabung Haji as an Islamic Financial Institution for Sustainable Economic Development.* Penelitian ini menggunakan metode penelitian deskriptif kualitatif. Adapun hasil yang disimpulkan dalam penelitian ini adalah bahwa model tabung haji dalam lembaga keuangan Islam dapat dijadikan alternatif untuk pembangunan ekonomi.

Penelitian juga dilakukan oleh Dr. Muhammad Abdul Mannan (1996) dengan judul paper, *Islamic socioeconomic Institutions and mobilization Of resources with special Reference to hajj Management of Malaysia.* Hasil dari penelitian ini adalah Urusan haji memiliki peranan penting untuk mempromosikan dan mempertahankan kerja sama ekonomi di antara negara-negara Islam khususnya di bidang perdagangan dan proyek-proyek usaha bersama. Selain itu ia juga dipandang sebagai salah satu sektor paling kuat di sektor moneter negara-negara Muslim untuk tujuan memobilisasi tabungan domestik dan investasi sesuai dengan syariah seperti yang ditunjukkan oleh pengalaman sukses Manajemen Tabung Haji Malaysia. Menurutnya, tak ada alasan mengapa pengalaman Tabung Haji tidak dapat direplikasi di negara-negara Muslim lainnya. Upaya-upaya harus dilakukan untuk menyebarluaskan pengalaman sukses dari Tabung Haji di antara negara-negara Islam.

Methode of Reseacrh

Penelitian ini menggunakan metodologi kualitatif deskriptif. Metode Kualitatif dalam penelitian ini dilakukan dengan proses diskusi dan studi literatur dalam rangka mendapatkan informasi dari sumber primer dan sekunder.

a. Sumber primer, merupakan hasil wawancara dan observasi langsung mengenai penerapan akad-akad muamalah dalam pengelolaan keuangan Haji oleh BPKH. Data primer diperoleh dengan cara menggunakan bahan

kuisoner penelitian yang diberikan kepada para responden yang terdiri dari dewan pakar ahli ekonomi Islam, akademisi perguruan tinggi, dan para anggota DPS dan DSN MUI.

b. Sumber sekunder, merupakan bahan acuan lainnya yang berisikan informasi mengenai pengelolaan keuangan haji diambil dari laporan Rencana Strategis BPKH 2018-2022, Laporan Kementerian Agama, buku, kitab-kitab fikih muamalah, klasik maupun kontemporer, paper ilmiah, jurnal, majalah, dan lain-lain.

Hasil Penelitian dan Pembahasan

Akad Muamalah yang digunakan oleh BPKH saat ini

Pengelolaan dana haji oleh BPKH untuk kepentingan investasinya, sangat terkait erat dengan sighat akad antara calon jamaah haji yang merupakan pemilik sah dana haji dengan pemerintah yang dulu diwakili oleh Kemenag, sebagai pihak wakil yang mengurus ibadah haji para CJH. Sighat akad adalah sesuatu yang disandarkan dari dua pihak yang berakad yang menunjukkan atas apa yang ada dalam hati keduanya tentang terjadinya suatu akad. Sighat akad dapat dilakukan dengan cara lisan, tulisan, atau isyarat yang memberi pengertian dengan jelas tentang adanya *ijab qabul* (serah terima), dan dapat berupa perbuatan yang telah menjadi kebiasaan dalam *ijab* dan *qabul*.[2]

Namun jika melihat UU PKH No.34 tahun 2014 yang ada, terlihat bahwa UU ini hanya berbicara urusan Badan Pengelolaan Keuangan Haji yang mengelola Keuangan Haji, yang mencakup dana yang dititipkan melalui setoran bakal calon jamaah haji. Sekali lagi, konstruksi hukum dan hubungan hukumnya adalah penitipan uang. Jika melihat isi klausula ini, sepertinya akad muamalah yang tersirat dalam pengelolaan dana ini adalah **Akad Wadiah (titipan dana)**, karena akad muamalah yang mengakomodir dan menjelaskan tentang titipan seseorang kepada orang lain, adalah **akad wadiah**.

Hal tersebut merujuk Pasal 7 ayat (1) UU PKH yang menyebutkan bahwa dana setoran haji itu "**status hukumnya adalah titipan"** sebagaimana disebut dengan dana titipan Jamaah Haji. Hal ini berarti bahwa secara negasi dana titipan itu bukan dana Pemerintah dan bukan dana milik BPKH. Tidak ada diksi apalagi norma dan klasula dalam UU PKH yang menyebut **adanya pemberian kuasa (akad wakalah)** dari pemilik dana kepada sang penerima kuasa untuk mengelola.

Berdasarkan pembahasan tersebut, dalam Pasal 1 angka 4 UU PKH No.34

2 Ahmad Azhar Basir, 1998. *Asas-asas Hukum Muamalat*, hlm. 44. Cetakan: Fakultas Hukum UII, Yogyakarta.

tahun 2014, hanya disebutkan bahwa BPKH merupakan lembaga yang melakukan pengelolaan Keuangan Haji. Dalam ketentuan tersebut, BPKH disebut sebagai penerima kuasa atas dana titipan Jamaah Haji untuk dikelola sendiri, yang demi hukum dianggap telah menerima kuasa dari penyetor calon jamaah haji yang menyetorkan BPIH dan/atau BPIH Khusus. Hal ini juga diperjelas lagi dengan penjelasan pasal 6 ayat (2), bahwa, Setoran BPIH dan/atau BPIH Khusus sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dibayarkan ke rekening atas nama BPKH dalam kedudukannya **sebagai wakil yang sah dari Jemaah Haji** pada Kas Haji melalui BPS BPIH.

Ketentuan mengenai pengisian dan penandatangan **Akad Wakalah** antara calon jemaah haji dengan pemerintah (yang diwakili oleh Kemenag) baru kemudian menjadi jelas, setelah melihat praktik yang terjadi saat calon jemaah haji menyetorkan dana hajinya ke perbankan syariah. Di sana terdapat lembar formulir setoran BPIH yang mengatur tentang akad pemberian kuasa (**akad wakalah**) antara jemaah haji dengan kementerian agama. Semua ketentuan ini telah diatur dan disepakati dalam Perjanjian Kerja Sama antara Ditjen Penyelenggaraan Haji dan Umrah, Kementerian Agama, dengan Bank Penerima Setoran BPIH tentang penerimaan dan pembayaran BPIH.[3]

Dalam formulir akad wakalah setoran awal BPIH, calon jemaah haji selaku Muwakkil memberikan kuasa kepada Kementerian Agama selaku Wakil, untuk menerima dan mengelola dana setoran awal BPIH yang telah disetorkan melalui Bank Umum Syariah atau Unit Usaha Syariah sebagai Bank Penerima Setoran (BPS) BPIH yang ditunjuk oleh BPKH, sesuai dengan ketentuan UU No.34 tahun 2014 pasal 1 ayat (7) dan pasal 6 ayat (2) sebagaimana penjelasan sebelumnya. Penerapan akad wakalah juga diatur ketika keuangan haji dikelola oleh BPKH. UU Nomor 34 tahun 2014 tentang Pengelolaan Keuangan Haji dan PP. No. 5 tahun 2018 tentang pelaksanaan UU tersebut, mengatur bahwa BPKH selaku Wakil akan menerima mandat dari calon jemaah haji selaku *Muwakkil* untuk menerima dan mengelola dana setoran BPIH. Dari sini menjadi jelas, bahwa akad yang mendasari antara calon jemaah haji dengan BPKH adalah **Akad Wakalah**.

Ketentuan akad muamalah terhadap pengelolaan dana haji oleh pemerintah menjadi lebih jelas lagi setelah keluar fatwa DSN MUI NO. 122/DSN-MUI/II/2018 Tentang Pengelolaan Dana BPIH Dan BPIH Khusus Berdasarkan Prinsip Syariah. Disebutkan dalam fatwa tersebut, bahwa akad muamalah yang mendasari pengelolaan dana BPIH dan BPIH Khusus adalah *Akad Wakalah Bil Ujrah.* Sehingga BPKH melalui akad wakalah yang sudah ditandatangani

3 "Sudah Akad Wakalah Pengelolaan BPIH Tak Harus Ijin Jamaah Lagi", https://kemenag.go.id/berita/read/505045/sudah-akad-wakalah--pengelolaan-bpih-tak-harus-izin-jemaah-lagi, diakses pada 14 Agustus 2018.

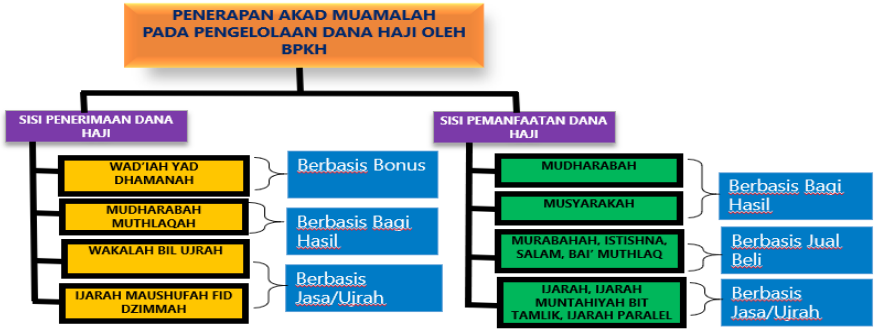
oleh setiap CJH ini, memiliki wewenang untuk menempatkan keuangan haji di berbagai investasi. Dimana nilai manfaat (imbal hasil) atas hasil pengelolaan keuangan haji ini dimaksudkan untuk sebesar-besarnya kepentingan jemaah haji. Hal ini mengacu pada aturan perundangan terkait pengelolaan dana haji. UU Nomor 34 tahun 2014 tentang Pengelolaan Keuangan Haji yang mengatur bahwa BPKH selaku Wakil akan menerima mandat penuh dari CJH selaku Muwakkil untuk menerima dan mengelola dana setoran BPIH.

Beberapa Model Penerapan Akad Muamalah Pada Pengelolaan Dana Haji oleh BPKH

Sebagaimana pada umumnya dalam dunia bisnis di lembaga keuangan dalam mengelola dana-dana masyarakat, termasuk di lembaga BPKH, terdapat dua sisi kegiatan usaha yaitu Sisi Penerimaan Dana, dan Sisi Pemanfaatan Dana. Dari hasil rangkuman wawancara dengan para responden yang terdiri dari nara sumber ahli di bidangnya, maka dapat disimpulkan, bahwa pada sisi penerimaan dana hajinya, BPKH dapat menerapkan beberapa model akad muamalah yang bervariatif dalam aplikasinya. Ada empat model akad muamalah yang dapat diterapkan. Yaitu (1) Akad *Wadi' ah Yad Dhamanah*, (2) Akad *Mudharabah Muthlaqah*, (3) Akad *Wakalah bil Ujrah*, dan (4) Akad *Ijarah Maushufah Fid Dzimmah* (IMFD).

Sedangkan di sisi pemanfaatan dana hajinya, BPKH juga dapat menerapkan beberapa model akad muamalah dalam aplikasinya. Setidaknya dari hasil wawancara dengan para responden disimpulkan juga terdapat empat akad. Yaitu : (1) Akad *Mudharabah,* yaitu akad berbasis bagi hasil dengan modal penuh dari BPKH lalu nisbah keuntungan disepakati bersama. (2) Akad Musyarakah, yaitu akad penyertaan modal dari BPKH kepada misalnya perbankan syariah atau perusahaan berprinsip syariah lainnya, di mana nisbah keuntungan antara kedua belah pihak disepakati di awal. (3) Akad *Bai'* (Jual Beli). Misalnya Bai' Murabahah, Istishna' dan Salam), dan (4) Akad Ijarah. Model-model akad muamalah ini diterapkan dalam rangka agar sesuai dengan aspek legal dan memenuhi prinsip syariah. Jika digambarkan dalam kerangka diagram, maka terlihat seperti gambar berikut :

Gambar 4.2 Penerapan Beberapa Model Akad Muamalah Pada Pengelolaan Dana Haji oleh BPKH



Bahkan menurut Nurul Izzati (2015) untuk memaksimalkan keuntungan yang diperoleh dalam penempatan BPKH di perbankan syariah, hendaknya BPKH dalam pengelolaan keuangan haji (investasi dana haji) dapat dilakukan dengan penempatan pada dana pihak I bank syariah dengan akad *Musyarakah Mutanaqishah*. Pembagian keuntungan antara BPKH dan Bank Syariah jika menggunakan akad *Musyarakah Mutanaqishah* dalam pengelolaan keuangan haji, itu bersifat lebih adil, karena pembagiaannya berdasarkan komposisi modal dari masing – masing mitra. Semakin besar modal yang disertakan, maka semakin besar pula keuntungan yang diperoleh. Begitu juga sebaliknya.

Sebagaimana penjelasan di atas, bahwa Akad *Musyarakah Mutanaqishah* adalah kerjasama antara dua pihak atau lebih dalam kepemilikan suatu barang atau usaha yang mana salah satu pihak mengambil alih porsi saham dari pihak lainnya sehingga yang bersangkutan menjadi pemilik tunggal terhadap barang atau usaha dimaksud. Dalam konteks kepemilikan barang, barang yang dimaksud adalah barang yang bisa disewakan atau diperjualbelikan, yang mana hasil pendapatan sewa atau keuntungan dibagikan kepada para pihak. Dalam konteks kepemilikan usaha, penyertaan modal para pihak dapat berupa usaha yang baru dimulai ataupun usaha yang sudah berjalan. Keuntungan dan kerugian usaha terkait, dibagikan kepada para pihak. Hal ini telah sesuai dengan Fatwa No. 73/DSN-MUI/XI/2008 Tentang *Musyarakah Mutanaqisah*.

Kedua, akad yang berbasis jasa (*Fee*), yaitu akad *Ijarah* murni, *Ijarah Muntahiyyah Bittamlik* (IMBT), atau Ijarah Paralel. Akad Ijarah adalah akad kerjasama antara dua pihak atau lebih, dengan salah satu pihak menyediakan jasa, dan pihak lain membeli jasa tersebut dengan ujrah yang disepakati bersama. Dimana ujrah yang dibayarkan besifat *fixed income*, dapat diketahui di awal dengan jelas. Sedangkan akad *Ijarah Muntahiyyah Bittamlik* adalah akad sewa menyewa barang, yang pada akhir periode sewa, terjadi pemindahan kepemilikan barang dari pemilik barang ke penyewa barang. Perpindahan kepemi-

likan terjadi saat di akhir akad, dengan proses jual beli dengan harga jual yang disepakati, atau dengan akad hibah (pemberian). Adapun akad Ijarah Paralel adalah suatu akad sewa berlanjut, di mana seseorang menyewa suatu barang, lalu barang tersebut disewakan lagi kepada orang lain.

Dengan model akad-akad ini dapat digunakan oleh BPKH untuk kegiatan investasinya di sektor keuangan seperti pada Sukuk Korporasi, Sukuk Syariah, SDHI, Surat Berharga Syariah Nasional, Penyewaan Pemondokan di Saudi Arabia, Hotel, Mal, Rukan-Rukan tempat perbelanjaan, atau Penyewaan Maskapai Penerbangan. Di mana seluruh instrumen-instrumen ini menggunakan akad yang berbasis jasa, *fee*, yaitu akad *ijarah.* Hal ini telah sesuai dengan fatwa DSN MUI No. Fatwa No.09/DSN-MUI/IV/2000 Tentang Ijarah, Fatwa No.69/DSN-MUI/VI/2008 Tentang SBSN, Fatwa No.72/DSN-MUI/VI/2008 Tentang SBSN Ijarah Sale and Lease Back, Fatwa No.20/DSN-MUI/IV/2001 Tentang Reksadana Syariah, dan Fatwa No. 80/DSN-MUI/III/2011 tentang Penerapan Prinsip Syariah dalam Perdagangan Efek.

Jika melihat dari Rencana Strategis BPKH tahun 2018 – 2022 dan RKAT tahun 2018 yang telah disetujui oleh DPR RI pada Maret 2018 yang lalu, memang ke depannya, pengurus BPKH akan fokus mengembangkan investasi kuangan hajinya pada sektor finansial, seperti perbankan Syariah, sukuk syariah, dan secara bertahap juga investasinya akan merambah ke sektor pembangunan infrastruktur di Arab Saudi, setelah terlebih dahulu diadakan kajian-kajian mendalam mengenai kelayakan investasi di KSA tersebut dan telah menjalin hubungan kerjasama dengan pemerintah setempat. Para responden dalam penelitian ini pun mengakui, misalnya Dr. Mahbubi Ali dan Ir. Agustianto Mingka, bahwa sektor bisnis saat ini yang menghasilkan return yang cukup baik dan aman atau minim risiko, adalah investasi di infrastruktur dalam negeri yang dijamin oleh Pemerintah. Sebab dana haji harus dikelola dengan prinsip kehati-hatian dan menghasilkan. Sedangkan investasi di pembangunan infrastruktur di dalam negeri telah memenuhi prinsip tersebut.

Ketiga, akad yang berbasis jual beli, mencakup *Murabahah*, *Salam, Istishna*, dan *Bai' Muthlaq*. *Bai' Murabahah* adalah akad jual beli dengan menyebutkan harga perolehan barang, lalu menyebutkan margin keuntungan yang dikehendaki oleh penjual. Sedangkan akad *Bai' Salam* adalah akad jual beli yang bersifat order (pesanan) dengan membayar uang muka di awal 100%, lalu barang akan diserahkan di kemudian hari. Misalnya, pesan barang produk pertanian, perkebunan, agro bisnis, seperti beras, jagung, kedelai, dan lain sebagainya, dengan uang muka dibayar di awal 100%, lalu barang diberikan kemudian pada saat panen. Adapun akad *Bai' Istishna'* adalah hampir sama dengan definisi *Bai' Salam.* Bedanya, ada pada produk yang diorder dan termin pembayaran uang mukanya. Pada produk Istishna' lebih banyak bersifat industri dan konstruksi.

Misalnya, pesan buatkan kursi, meja, lemari, atau pesankan untuk membuatkan jalan tol, gedung, hotel, perumahan, dan lain-lain. Sedangkan uang muka dalam akad *Istishna'* boleh di bayar di awal, di pertengahan, bahkan di akhir dengan sistem angsuran. Kemudian yang dimaksud *Bai' Muthlaq* (Jual beli biasa) adalah jual beli tanpa ada informasi harga perolehan barang, dan dapat terjadi tawar menawar barang antara penjual dan pembeli. Sehingga keuntungan hanya diketahui oleh penjual saja.

Dengan model akad-akad berbasis jual beli ini, menurut Dr. Mahbubi Ali dan Drs. Agustianto Mingka, dapat digunakan oleh BPKH untuk kegiatan investasinya di sektor yang menghasilkan *fixed income* (pendapatan pasti), seperti pembangunan infastruktur, jalan tol, pengadaan makanan dan minuman untuk para jemaah haji, produk-produk makanan halal lainnya, juga pengadaan barang perlengkapan haji, seperti pengadaan kain iHR.am, baju seragam, serban, mukena, tas koper, pembelian maskapai penerbangan, atau investasi pembelian Emas, Properti, dan investasi langsung lain-lain. Karena hal ini juga telah sesuai dengan fatwa DSN MUI No.04/DSN-MUI/IV/2000 Tentang *Murabahah,* Fatwa No.05/DSN-MUI/IV/2000 Tentang *Salam,* dan Fatwa No.06/DSN-MUI/IV/2000 Tentang *Istishna'.*

Penetapan model akad muamalah yang paling tepat terhadap pengelolaan dana Keuangan Haji oleh BPKH

Melihat dari praktik di lapangan dalam penerapan penyetoran dana haji dari jemaah kepada BPKH, maka berdasarkan hasil wawancara dari beberapa Nara Sumber dan Daftar Pustaka kitab-kitab fikih muamalah, penggunaan akad muamalah yang paling tepat diterapkan dalam pengelolaan (penerimaan) dana haji oleh BPKH adalah akad *Ijarah Maushufah Fid Dzimmah* (IMFD).

Untuk menguji dan menentukan akad mana yang paling tepat dan menilai substansi akad apa yang paling pas diterapkan antara calon jemaah haji dengan Kemenag, berikut ini akan dipaparkan beberapa *cluster* akad:[4]

a) Jika harga dibayar di muka dan barang dibayar di muka juga, maka akad ini dinamakan akad jual beli (*al-bai' al-muthlaq*).
b) Jika harga dibayar di muka dan barang atau manfaat barang tersebut diserahkan secara tempo di kemudian hari, maka akad yang lebih tepat dengan bentuk ini adalah akad *salam*, *istishna'*, *Ijarah dan sejenisnya.*
c) Jika harga dibayar tempo dan barang dibayar di muka, maka akad ini dinamakan *Bai' taqsit* dan *bai' murabahah* dan yang sejenisnya.

4 Syahroni, Dr. Oni, M, 2012, Kepemilikan Setoran Jamaah Haji Menurut Syariah Islam, Makalah ditulis sebagai bahan diskusi pada *Ijtima Sanawi* Komisi Fatwa yang diselenggarakan di Tasikmalaya.

d) Jika harga dibayar tempo dan barang dibayar tempo juga, maka ini dinamakan *bai' dain bi ad-Dain* atau termasuk *bai' al-Kali' bil Kali'* (jual beli hutang dengan hutang) yang dilarang dalam hadits Nabi.

Untuk memperjelas lagi pengujian suatu akad, akan dikemukakan beberapa pertanyaan seperti di bawah ini untuk menentukan ketepatan sebuah akad:

1. Apakah obyek barang yang ditransaksikan dalam praktik pembayaran BPIH kepada Kemenag yang terjadi saat ini? Berupa satuan barang per barangkah atau berupa jasa pemberangkatan haji?
2. Apakah obyek manfaat yang dibeli para jemaah haji sudah bisa diterima di awal saat terjadinya akad, atau obyek transaksi tersebut akan diserahkan di kemudian hari?
3. Apakah pembayaran jemaah haji kepada Kemenag dilakukan di awal akad, atau di kemudian hari?
4. Apakah ada kejelasan harga pembayaran dari Kemenag RI terhadap jasa pemberangkatan haji tersebut?

Dari pertanyaan-pertanyaan di atas, maka kita dapat menjawabnya sesuai praktik dan realita yang ada saat ini terkait setoran BPIH para jemaah haji kepada Kemenag, bahwa :

1. Obyek yang ditransaksikan antara jemaah haji dan Kemenag (BPKH) adalah berupa jasa paket pemberangkatan ibadah haji yang mencakup mulai dari jasa penerbangan, jasa penginapan, kesehatan, keamanan, hingga jasa pelaksanaan ibadah hajinya.
2. Jasa paket pemberangkatan haji tersebut tidak dapat diterima oleh para jemaah di awal akad, melainkan di kemudian hari, saat kuota hajinya telah tiba.
3. Pembayaran BPIH dibayarkan oleh para jemaah di awal akad saat terjadi transaksi.
4. Harga BPIH sudah ada kejelasan dari pihak Kemenag, melalui pengumuman resmi yang disosialisasikan di setiap kantor kemenag. Di mana setoran awal BPIH yang harus dibayarkan oleh setiap jemaah adalah Rp. 25 juta melalui Bank Penerima Setoran yang telah bekerjsama dengan Kemenag.

Dari penjelasan jawaban-jawaban ini dan melihat cluster jenis transaksi yang terlah disebutkan atas, maka kita akan menemukan beberapa kata kunci berupa, obyek akad berupa jasa, pembayaran di awal akad, namun jasa belum bisa diserahterimakan di awal. Oleh karenanya, jenis akad yang paling pas diterapkan dalam proses pendaftaran haji antara jemaah haji dengan Ke-

menag, yaitu : ***Akad Ijarah Maushufah fi Dzimmah.*** Di antara kaidah akad *Ijarah Maushufah fi dzimmah* yang terkait dengan pembahasan ini adalah :

a) Para ulama sepakat bahwa akad ijarah jenis ini dibolehkan dalam Islam, sesuai dengan hadits Rasulullah saw:

مَنِ اسْتَأْجَرَ أَجِيْرًا فَلْيُعْلِمْهُ أَجْرَهُ

"Barang siapa yang menyewa seorang buruh pekerja, maka hendaknya memberitahukan nominal ujrahnya."

b) Orang yang berjanji menyewa barang atau jasa, maka dia boleh diminta menyerahkan *hamisy jiddiyah* (tanda jadi) dengan dalil *hajah* (kebutuhan skunder) dan prinsip *mashlahah* untuk memastikan keseriusan *musta'jir*. Karena *wa'ad mulzim* (Janji mengikat) itu melahirkan kosekuensi seperti sanksi harta, dan lain-lain.

c) Akad *Ijarah maushufah fi dzimmah* dibolehkan seperti halnya akad salam, karena tidak menimbulkan perselisihan. Menurut Syafi'iyah dan Hanabilah tidak disyaratkan upahnya dibayar di muka.

Akad IFMD memiliki banyak kelebihan dibanding akad-akad muamalah lainnya dalam penerapan penerimaan dana haji oleh BPKH. Jika kita cermati penjelasan panjang lebar di sebelumnya tentang aplikasi akad-akad muamalah mulai dari akad *Wadi' ah Yad Dhamanah*, *Wakalah Bil Ujrah, Mudharabah Muthlaqah,* dan *Ijarah Maushufah Fid Dzimmah*, maka masing-masing akad memiliki karakter masing-masing dengan segala risiko dan konsekuensinya. Di bawah ini penulis akan menjabarkan karakter serta konsekuensi dari masing-masing akad jika dikaitkan dengan penerapan setoran BPIH jemaah haji kepada BPKH:

Table 4.3
Penjelasan Masing-Masing Karakter Akad dan Konsekuensinya

Jenis Akad	Karakter Akad	Status Setoran Dana Haji	Status Pemilik Manfaat Pengelolaan	Konsekuensi Akad
Wadi' ah Yad Dhamanah	*Tabarru'aat* (Social) dan *Dhamanah* (Tanggung jawab ganti)	Harta Titipan yang dapat diambil sewaktu-waktu.	Milik Pengelola (BPKH)	Wajib mengembalikan utuh pokok titipannya (BPIH) apapun kondisinya.

Mudharabah Muthlaqah	*Tijari* (*Commercial*) dan Amanah	Harta Investasi *Mudharabah, milik CJH* yang bisa diambil berdasarkan jangka waktu yang disepakati.	Milik Berdua antara Pengelola & Pemilik Dana (Sesuai Nisbah)	Pokok harta (BPIH) Wajib dikembalikan jika Investasi sudah selesai. Namun tidak ada kewajiban me-ngembalikan pokok dana jika terjadi kerugian.
Wakalah bil Ujrah	*Tabarru'aat* (*Social*) dan Amanah	Harta titipan yang diwakilkan (*Muwakkal Bih*), dapat diambil jika urusan *Wakalah* nya telah selesai.	Milik pihak yang mewakilkan (*Shahibul Mal / Jemaah haji*)	Muwakkal bih (BPIH) Wajib dikembalikan kepada pihak yang mewakilkan jika urusan telah selesai, apapun yang terjadi risikonya.
Ijarah Maushufah Fiz Zimmah	*Tijari* (*Commercial*) dan Amanah	Ujrah atas jasa yang dibeli dan tidak bisa diambil lagi, karena tujuan-nya adalah untuk pembayaran harga beli jasa.	Milik Pengelola (BPKH)	BPIH Tidak Wajib dikembalikan kepada jemaah sejak awal akad, karena telah menjadi ujrah atas pembelian jasa paket haji.

Dari paparan table di atas, maka dapat kita simpulkan, bahwa model akad yang tepat diterapkan dalam kasus pendaftaran setoran BPIH para jemaah haji kepada BPKH adalah memang akad *Ijarah Maushufah Fid Dzimmah*. Demikian ini dapat dilihat dari beberapa faktor :

1. Akad *Wadi' ah* walaupun bisa diterapkan dalam pengelolaan dana haji ini, namun sejatinya tidak begitu tepat untuk diterapkan dalam setoran BPIH kepada BPKH. Sebab, akad *Wadi' ah* itu sebagaimana penjelasan di atas, sejatinya adalah termasuk akad *tabarru'* yang bersifat amanah, bukan akad yang bertujuan *Mu'awadhat Tijariyyah* (*Commercial Business*). Karenanya, ketika diberikan izin mentasharrufkan hartanya, sifat akad ini berubah menjadi *yad dhamanah*, dengan kata lain bermakna *Qardh*. Jelas ini bukan akad yang pas dengan realita yang terjadi. Sebab, para jemaah tidak berniat menghutangkan pemerintah atas dananya tersebut. Ditambah lagi menurut penjelasan Bapak Irfan Syauqi Beik selaku DSN MUI dalam wawancara penulis, menyampaikan bahwa karakter *Wadi' ah* itu dapat diambil sewaktu-waktu (kecuali jika sebelumnya terdapat perjanjian mengikat). Maka menjadi sangat tidak mungkin, dana yang sudah disetorkan jemaah, dapat diambil sewaktu-waktu oleh jemaah di saat diperlukan. Maka pilihan akad *Wadi' ah* dalam hal pengelolaan dana haji ini menjadi kurang relefan.

2. Akad *Wakalah bil ujrah* pada dasarnya juga sama dengan perincian hukum akad *Wadi' ah*. Yaitu sama-sama merupakan akad *tabarru'aat* dan bukan *muawadhat tijariyyah*. Sebab tujuan akad *Wakalah* ini hanyalah menjadi akad perantara (*wasilah*) bukan menjadi akad tujuan (*ghayah*). Oleh karenanya dia disebut akad *tabarru'* (sosial). Sedangkan dalam kasus pendaftaran setoran BPIH kepada Pemerintah (BPKH), para jemaah haji tidak berniat sungguh mewakilkan dana BPIH-nya agar dikelola oleh BPKH. Sebab, jika memang tujuannya hanya mewakilkan hartanya untuk diinvestasikan, maka hal ini bisa saja mereka lakukan di selain BPKH, misalnya di Perbankan, di Pasar Modal, di Rekdadana, atau di perusahaan-perusahaan lain yang memang khusus bekerja dibidang jasa investasi. Sementara dalam kasus BPIH ini, adalah para jemaah memang menyengajakan dirinya menyetorkan dananya untuk daftar pemberangkatan ibadah haji. Andai Pemerintah tidak punya hak prioritas atas jasa pemberangkatan haji, tentu mereka tidak akan melakukan akad *Wakalah bil ujrah* ini. Selain itu, akad *Wakalah* memberikan konsekuensi bahwa seluruh hasil investasi menjadi milik *Muwakkil* selaku pemilik dana, sementara ujrah untuk wakil, harus dijelaskan di awal akad dengan angka yang jelas (*maklum*). Kelemahan yang lain adalah, akad *Wakalah* ini termasuk akad *Jaizun min at-Tharafain*, artinya salah satu pihak boleh membatalkan secara sepihak, kapanpun dikehendaki, tanpa persetujuan dari pihak lainnya. Maka tentu ini menjadi semakin sulit dihindari. Kecuali jika menggunakan ujrah dalam perwakilannya ini. Tidak boleh dibatalkan secara sepihak. Namun menurut para ulama ahli fikih, jika akad *Wakalah* menggunakan ujrah, sejatinya itu termasuk akad ijarah. Sebab, obyek transaksinya adalah jasa, dan karenanya ujrah (upah) yang dibayarkan juga harus jelas di awal. Lihat pernyataan para ulama fikih di bawah ini:

   "Akad Wakalah boleh menggunakan iwadh (upah) dan boleh tanpa iwadh. Jika Wakalah menggunakan iwadh, maka termasuk akad ijarah yang menjadi lazim (mengikat kedua belah pihak). Konsekuensinya adalah ujrahnya tersebut harus dijelaskan, waktunya ditentukan dan jenis pekerjaannya harus diketahui." [5]

   "Ibnu Jazi berkata, Wakalah boleh menggunakan ujrah dan tanpa ujrah. Jika Wakalah menggunakan ujrah, maka hukumnya adalah hukum akad ijarah. Jika tanpa adanya ujrah, maka merupakan perbuatan makruf (amal kebajikan) dari pihak penerima kuasa (Wakil)." [6]

   "Hukum ke empat untuk Wakalah, yaitu adanya keleluasaan dari kedua pihak

5 Ibnu Qudamah, *Al-Mughni*, Vol. 7, Hlm. 204, *Daar al-Fikr*, Beirut, Damaskus.

6 Ibnu Jazi, Muhammad bin Ahmad bin Muhammad, 2009, *Qawanin al-Ahkam al-Syar'iyyah wa masail al-Furu' al-Fiqhiyyah*, Hlm. 345, Maktabah Jami'ah al-Malik Saud, Arabia.

untuk menjalankan akad atau menghentikannya. Artinya, salah satu pihak boleh menghentikan akad Wakalah. Demikian itu jika tidak ada ujrah (*upah*) *di dalamnya. Jika ada perjanjian upah di dalamnya, maka dapat dikatakan akad ijarah. Jika diakad menggunakan kalimat ijarah, maka dia mengikat. Jika diakad menggunakan kalimat Wakalah bil ujrah, maka berlaku ketentuan kaidah fikih, yang menjelaskan, bahwa "yang dianggap dalam sebuah transaksi adalah subtansinya, bukan perkataannya."* [7]

3. Akad *Mudharabah Muthlaqah* juga kurang pas jika diterapkan dalam realita pendaftaran BPIH para jemaah haji ke Kemenag. Sama seperti rincian penjelasan hukumnya di atas, bahwa para jemaah haji menyetorkan dana hajinya ke Kemenag bukan karena semata ingin berinvestasi. Sebab, masyarakat tahu, bahwa Kemenag bukanlah Lembaga Manager investasi, dan memang tidak ada kesepakatan akad *Mudharabah* di awal. Para jemaah murni menyetorkan BPIH nya karena ada kepentingan untuk pemberangkatan ibadah haji, dimana Kemenag satu-satunya Lembaga negara yang memiliki hak prioritas dalam mengaturnya. Selain itu, jika BPIH setoran jemaah diakad *Mudharabah*, kemungkinan risikonya sangat tinggi. Bisa saja, ketika investasi yang dilakukan oleh BPKH itu misalnya gagal, maka dana hajinya tidak kembali, dan hal itu berpotensi gagalnya rencana pemberangkatan ibadah hajinya. Konsekuensi akad *Mudharabah* juga mengharuskan adanya kembalinya pokok harta *Shahibul Mal* jika investasinya sudah selesai. Sedangkan pada realitanya, tidak ada setoran BPIH yang dikembalikan kepada para jemaah walaupun masa investasi uangnya sudah selesai.
4. Satu-satunya akad yang paling pas dan tepat digunakan dalam kasus setoran BPIH antara jemaah haji dengan BPKH addalah *Akad Ijarah Maushufah Fid Dzimmah.* Di mana obyek akadnya berupa jasa, jenis akadnya adalah *mu'awadhah tijariyyah* (*Commercial Contract*), tujuan akadnya juga jelas, adalah membeli jasa paket haji kepada pemerintah, dengan ujrah dibayar di awal, dan jasa akan digunakan di kemudian hari. Konsekuensi dari akad ijarah ini adalah mengikat kedua belah pihak. Artinya, salah satu pihak tidak dapat membatalkan akad tanpa seijin dari salah satunya. Keunggulan lainnya, adalah dalam akad IMFD ini, pihak BPKH juga tidak perlu mengembalikan dana setoran BPIH yang ada, karena secara hukum Syariah telah dimiliki oleh Pemerintah. Sebaliknya, Pemerintah berkewajiban memberikan jasa pelayanan pemberangkatan haji kepada para jemaah saat kuotanya tiba di kemudian hari. Apalagi Fatwa tentang akad IMFD juga sudah lama diterbitkan sejak tahun 2016. Artinya, Pemerintah bisa mengacu Fatwa DSN MUI tentang IMFD tersebut sebagai pedoman pengelolaan dana haji untuk BPKH.

7 An-Nawawi, Abi Zakariya Yahya bin Syaraf ad-Dimasyqy, 1990. *Raudhah at-Thalibin*, Vol. 4, hlm. 330-332, Daar alam al-Maktabat, Beirut, Lebanon.

KESIMPULAN DAN SARAN

Dari hasil pembahasan di atas, berikut memperhatikan hasil wawancara dengan beberapa nara sumber ahli yang terdiri dari dewan pakar ekonomi syariah, dapat diperoleh kesimpulan sebagai berikut :

1. Model akad-akad muamalah yang pada dasarnya dapat diterapkan terhadap pengelolaan dana haji oleh BPKH dari sisi penerimaan, antara pihak penyetor BPIH (Jamaah Haji) dengan pihak BPKH adalah akad *Wadi'ah Yad Dhamanah*, *Mudharabah Muthlaqah*, *Wakalah bil Ujrah*, dan akad *Ijarah Maushufah Fiz Zimmah* (IFMD). Sedangkan model akad-akad muamalah yang diterapkan oleh BPKH di sisi pengeluaran/pemanfaatan dananya untuk kegiatan investasi adalah: (1) akad *Mudharabah Muthlaqah, Mudharabah Muqayyadah,* dan *Musyarakah* untuk sektor-sektor usaha yang berbasis bagi hasil. Seperti investasi di penempatan dana dalam bentuk Deposito, Giro Perbankan Syariah, Reksadana Syariah, dan Penyertaan Saham, dan investasi lainnya. (2) Akad Ijarah, *Ijarah Muntahiyyah Bit Tamlik* (IMBT), dan Ijarah Paralel, untuk sektor-sektor usaha yang berbasis *fee based income* (*commision*). Jenis akad-akad ini digunakan untuk kegiatan investasi BPKH seperti di Sukuk Korporasi, SBSN, SDHI, dan penyewaan jasa penginapan (Asrama, Hotel), Maskapai penerbangan, dan lain sebagainya. (3) Akad *Bai' Salam, Murabahah, Istishna',* dan *Bai' Muthlaqah*. Jenis akad-akad ini digunakan untuk kegiatan investasi seperti pengadaan (pembelian) emas, perlengkapan haji (kain iHR.am, mukena, tas koper, sajadah, dll), tanah dan bangunan, jalan tol (properti dan konstruksi), dan bentuk investasi lainnya yang sesuai dengan kriteria BPKH.
2. Sedangkan menurut hasil interview dengan nara sumber didapat kesimpulan, bahwa model akad-akad muamalah tersebut yang paling tepat dan sesuai dengan hukum syariah adalah akad *Ijarah Maushufah Fid Dzimmah*. Hal ini disebabkan, obyek utama dalam pendaftaran haji yang dilakukan oleh para jamaah haji itu adalah berupa jasa pemberangkatan haji. Di mana para pendaftar haji melakukan pembayaran di muka atas pembelian jasa tersebut, sedangkan jasa pemberangkatan haji baru akan diterima oleh para jamaah di kemudian hari saat kuota hajinya telah tiba. Oleh karena obyek akad berupa jasa dan masih berupa tanggungan pemerintah di masa mendatang untuk memberangkatkan, maka akad yang tepat dan sesuai dengan aktivitas ini adalah akad *Ijarah Maushufah Fid Dzimmah*.
3. Untuk instansi BPKH disarankan meminta telaah ulang kepada DSN MUI terhadap keputusan Fatwa No.122/DSN-MUI/II/2018 tentang Pengelolaan BPIH dan BPIH Khusus Berdasarkan Prinsip Syariah, yang merekomendasikan akad Wakalah bil Ujrah sebagai acuan pengelolaan dana haji oleh BPKH. Sebab, dalam penelitian ini, penulis menemukan alternatif akad

yang paling tepat diterapkan, yaitu IMFD.

4. Baik akad *wakalah bil ujrah* maupun IMFD, syarat ujrah harus diketahui dan disepakati oleh kedua belah pihak di awal (CJH dan BPKH). Karenanya, disarankan bagi BPKH untuk menyebutkan jumlah ujrah yang akan digunakan untuk operasional kepada para jemaah sebagai pemilik dana yang sah, baik dalam bentuk nominal maupun prosentase di awal akad ketika menyetorkan BPIH ke BPS yang telah bekerjasama dengan BPKH.

Daftar Pustaka

Al-Qur'an al-Karim

As-Sunnah An-Nabawiyyah.

AAOIFI, 2013. *Al-Ma'ayir asy-Syar'iyah*, Bahr.ain, Standar Syariah No. 34 *Ijaratu al-Asykhas*.

Abimanyu, A., 2014. *Pengelolaan Dana Haji Dulu, Sekarang dan Masa Depan* (Majalah Realita Haji Edisi 01 April 2014).

Al-Qaradaghi, Dr. Ali Muhyiddin, 2008. Al-Ijarah 'Ala Manafi' Al-Asykhas. Makalah disampaikan pada acara Mejelis Fatwa Eropa tahun 2008 di Perancis.

Al-Qasimi, Badr al-Hasan, 2009, *Al-Ijarah Maushufah Fid Dzimmah Lil Khadamat Ghair al-Mu'ayyanah*, *Dairah as-Syu'un al-Islamiyyah wa 'Amal al-Khoiriy*, Dubai.

Al-Handawi, Salim Jamal, 2012. *Al-Hukmu Idza Ta'aradhat Mafsadatani*, Paper.

Az Zuhaili, Dr.Wahbah. 2001. *Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuh*. Vol 5. Cet. 4, Damaskus Daar al-Fikr. Lebanon.

Az-Zarqa, Musthafa Ahmad. 1968. *Al-Fiqh al-Islami fi Tsaubihi al-Jadid*: *al- Madkhal al-Fiqh al-'Amm*. I. Beirut : Dar al-Fikr.

Ghuddah, D. A. 2007. *Dhawabit Al-Ijarah Al-Khadamat wa Thadbiqat Al-Ijarah Al-Maushufah Fi Zimmah*. (pp. 87-101). *Al-Baraka Banking Group*, Jeddah.

Haura, Ari, 2010. Pengelolaan Dana Haji pada Sukuk Dana Haji Indonesia (SDHI). Skripsi. UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Hammad, Nazih. 2005. *Al-'Uqûd al-Murakkabah fî al-Fiqh al-Islâmy*. Cet. ke-1. Damaskus: *Dâr al-Qalam.*

Ibnu Jazi, Muhammad bin Ahmad bin Muhammad, 2009. *Qawanin al-Ahkam al-Syar'iyyah wa masail al-Furu' al-Fiqhiyyah*, *Maktabah Jami'ah al-Malik Saud,* Arabia.

Kalono, Sri & Setiaji, B. 2010. *Studi Komparasi Biaya dan Pelayanan Haji Indonesia- Malaysia*. Paper.

Mannan, Dr. Mohammad Abdul, 1996. *Islamic socioeconomic Institutions and mobilization Of resources with special Reference to hajj Management of Malaysia*. *Journal of Islamic Research And Training Institute Islamic Development Bank,* Jeddah - Saudi Arabia.

Moleong, Lexy J. 2007. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Penerbit: Remaja Rosdakarya, Bandung.

Nassar, Ahmad Muhammad Mahmud, 2009, *Dhawabit Al-Ijarah Al-Mausufah Fi Dzimmah wa Thathbiqatiha fi Tamwil Al-Khadamat Fi al-Muassasat al-Maliyyah al-Islamiyyah.* Cetakan: *Nadwah al-Barakah*.

Natsir, Mohammad. 2005. *Metode Penelitian*, Ghalia Indonesia, Bogor.

Rencana Strategis BPKH Tahun 2018 - 2022

Septiana, Nurul Izzati, 2015. Konstruksi Model Pengelolaan Keuangan Haji pada Bank Syariah di Indonesia. Tesis. Magister Ekonomi Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Shuhaimi, Mohd Bin Haji Ishak, 2011. *Tabung Haji as an Islamic Financial Institution for Sustainable Economic Development*. *Journal of Historical Social Sciences IPEDR* vol.17. Paper.

Subadi, 2013. *Implementasi Kebijakan Pelayanan Haji pada Kantor Kementerian Agama Kabupaten Bintang Provinsi Kepulauan Riau*. Paper.

SyaHR.oni, Dr. Oni, M, 2012, *Kepemilikan Setoran Jamaah Haji Menurut Syariah Islam*, Makalah ditulis sebagai bahan diskusi pada Ijtima Sanawi Komisi Fatwa yang diselenggarakan di Tasikmalaya.

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 13 Tahun 2008, Tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji.

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 17 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji.

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 34 Tahun 2014 tentang Pengelolaan Keuangan Haji.

Yahaya, Habibah, dkk, "*Tabung Haji Malaysia as a World Role Model of Islamic Management Institutions*" *International Journal of Business and Management Invention ISSN*, Volume 5 terbitan 11, 2016.

URGENSI FATWA MUI DALAM MENGHADAPI POLEMIK IBADAH DI MASA PANDEMI COVID-19

Lailatul Khoirun Ni'mah
(*Mahasiswa S1 Pendidikan Kimia UIN Walisongo Semarang*)
Email: lailatulkhoirun_1808076061@student.walisongo.ac.id

Abstrak

Indonesia memasuki masa pandemi sejak diumumkannya kasus positif pertama *Coronavirus Disease* 2019 (Covid-19) oleh Presiden Joko Widodo pada Maret 2020 lalu. Kondisi ini menjadi tantangan besar bagi bangsa lantaran dihadapkan dengan kondisi baru yang sebelumnya tidak ada. Penyebaran virus Covid-19 yang sangar cepat membuat pemerintah mengeluarkan sejumlah kebijakan, yakni berupa *physical distancing*. Hal ini tentu sangat bertentangan dengan praktek keagamaan umat muslim sebagai kaum mayoritas yang sangat potensial dengan kerumunan dan kontak fisik. Kebijakan yang dinilai baru ini tentu menjadi tabu bagi sebagian masyarakat. Tidak heran jika kebijakan tersebut menuai banyak konflik dan perselisihan antar umat. Penelitian ini didesain dalam bentuk penelitian (*Library Research*) menggunakan berbagai sumber kepustakaan sebagai sumber data penelitian, dengan tujuan menelisik urgensi Fatwa MUI dalam menghadapi polemik ibadah di masa Covid-19 yang semakin merajalela. Penelitian ini mengaplikasikan pendekatan deskriptif-normatif dan nebgolah data melalui proses *Descriptive Analytic Method Content* sebagai pisau analisis. Hasil penelitian menunjukkan Majelis Ulama Indonesia (MUI) hadir menawarkan sejumlah alternatif ibadah ditengah pandemi. Alternatif tersebut dikeluarkan dalam bentuk fatwa (hasil ijtihad seorang mufti berkaitan dengan berbagai persoalan yang terjadi di masyarakat). Beberapa fatwa yang telah dikeluarkan MUI dalam menghadapi masa pandemi diantaranya fatwa No. 14 tahun 2020 tentang penyelenggaraan ibadah dalam situasi terjadi wabah Covid-19, fatwa No. 17 Tahun 2020 tentang pedoman kaifiat salat bagi tenaga kesehatan yang memakai APD saat menangani pasien Covid-19 dan fatwa No.18 Tahun 2020 Tentang pedoman pengurusan jenazah muslim yang terinfeksi Covid-19. Pemahaman masyarakat tentang praktek keagamaan selama ini tentu berpengaruh pada respon mereka terkait keputusan yang telah dikeluarkan MUI.

Kata kunci: Fatwa MUI, Ibadah, Pandemi Covid-19

Abstract

Indonesia has entered a pandemic period since the announcement of the first positive case of Coronavirus Disease 2019 (Covid-19) by President Joko Widodo in March 2020. This condition is a big challenge for the nation because it is faced with new conditions that did not exist before. The rapid spread of the Covid-19 virus has prompted the government to issue a number of policies, namely physical distancing. This is certainly very contrary to the religious practice of Muslims as the majority who are very potential with crowds and physical contact. This new policy has become a taboo for some people. It is not surprising that this policy has reaped many conflicts and disputes between people. This research was designed in the form of a research (Library Research) using various library sources as a source of research data, with the aim of examining the urgency of the MUI Fatwa in dealing with polemics of worship in the increasingly rampant Covid-19 period. This study applies a descriptive-normative approach and analyzes the data tHR.ough the process of Descriptive Analytic Method Content as an analytical tool. The results showed that the Indonesian Ulema Council (MUI) was present to offer a number of alternative worship amid the pandemic. The alternative is issued in the form of a fatwa (the results of a mufti's ijtihad related to various problems that occur in society). Several fatwas that have been issued by MUI in dealing with the pandemic include fatwa No. 14 of 2020 concerning the implementation of worship in a situation of the Covid-19 outbreak, fatwa No. 17 of 2020 concerning guidelines for prayer for health workers who use PPE when handling Covid-19 patients and fatwa No. 18 of 2020 concerning guidelines for managing Muslim bodies infected with Covid-19. The public's understanding of religious practices so far certainly has an effect on their response to the decisions that have been issued by the MUI.

Keywords: MUI Fatwa, Worship, Covid-19 Pandemic

Pendahuluan

Indonesia memasuki masa pandemi sejak diumumkannya kasus positif pertama *Coronavirus Disease* 2019 (Covid-19) oleh Presiden Joko Widodo pada Maret 2020 lalu. Kondisi ini menjadi tantangan besar bagi bangsa lantaran dihadapkan dengan kondisi baru yang sebelumnya tidak ada. Semakin hari kasus positif semakin melonjak. Hingga saat ini, pandemi sudah berjalan hampir satu setengah tahun telah memakan ribuan korban jiwa. Hal ini menjadi fokus perhatian pemerintah dalam menekan lonjakan kasus positif sehingga memunculkan berbagai kebijakan. Kebijakan-kebijakan yang diambil pemerintah dalam menekan penyebaran Covid-19 berupa pembatasan dalam berbagai bidang. Akibatnya muncul persoalan dalam tatanan sosial, ekonomi, budaya, pendidikan, bahkan persoalan agama.

Kebijakan pemerintah berupa *physical distancing* sangat bertentangan dengan praktek keagamaan umat muslim sebagai kaum mayoritas yang sangat potensial dengan kerumunan dan kontak fisik. Bagaimana tidak, sebut saja

salat berjamaah lebih diutamakan daripada salat sendirian. Bahkan ada salat yang wajib dikerjakan secara berjamaah, misalnya salat jumat. Islam sebagai agama rahmatal lil 'alamin juga mengajarkan umatnya agar senantiasa ramah jika bertemu dengan sesamanya. Bentuk keramahannya diwujudkan dengan saling bertegur sapa dan bersalaman. Disisi lain merebaknya wabah virus Covid-19 menjadi perhatian pemerintah, terutama MUI yang notabenenya sebagai instansi otoritatif urusan Agama Islam di Indonesia dalam mengeluarkan kebijakan dalam pelaksanaan ibadah khususnya. Sebagaimana dalam fatwa No 14 tahun 2020 tentang penyelenggaran ibadah dalam kondisi terjadinya wabah Covid-19 yang berkaitan pelaksanaan salat Jumat, salat Jamaah, dan pengurusan jenazah dengan ketentuan tertentu.

Kebijakan yang dinilai baru ini tentu menjadi tabu bagi sebagian masyarakat. Tidak heran jika kebijakan tersebut menuai banyak konflik dan perselisihan antar umat. Makalah ini akan membahas tentang bagaimana urgensi fatwa MUI dalam menghadapi polemik ibadah di masa pandemi Covid-19.

Tinjauan Pustaka

Pengertian, Visi dan Misi MUI

Majelis Ulama Indonesia (MUI) merupakan suatu lembaga silaturahmi ulama, zu'ama dan cendekiawan muslim Indonesia untuk menyatukan gerak dan langkah umat Islam dalam mewujudkan kesatuan dan persatuan umat dalam rangka mensukseskan pembangunan serta ketahanan nasional Republik Indonesia. Selama rentang waktu 40 tahun sejak lahirnya MUI pada tahun 1975, MUI sebagai lembaga penghimpun para ulama merupakan penerus tugas-tugas para Nabi (*Warasatul Anbiya*) dan *concern* terhadap kesejahteraan rohani umat. Tentunya telah banyak produk berwujud fatwa-fatwa yang membahas berbagai dimensi kehidupan masyarakat. MUI telah menerbitkan berbagai macam fatwa dalam masalah ibadah, hukum, sosial, politik, etika dan ekonomi (Saeful, 2020).

Visi yang diemban oleh Majelis Ulama Indonesia adalah: "Terciptanya kondisi kehidupan kemasyarakatan, kebangsaan dan kenegaraan yang baik sebagai hasil penggalangan potensi dan partisipasi umat Islam melalui aktualisasi potensi ulama, zu'ama, aghniya dan cendikiawan muslim untuk kejayaan Islam dan umat Islam (*Izzu Al-Islam Wa Al-Muslimin*) guna perwujudannya. Dengan demikian posisi Majelis Ulama Indonesia adalah berfungsi sebagai Dewan Pertimbangan Syari'at Nasional, guna mewujudkan Islam yang penuh rahmat (*Rahmat Li Al-'Alamin*) di tengah kehidupan umat manusia dan masyarakat Indonesia.

Sementara misi yang diemban oleh Majelis Ulama Indonesia adalah:

"Menggerakkan kepemimpinan dan kelembagaan Islam sevara efektif, sehingga mampu mengarahkan dan membina umat Islam dalam menanamkan dan memupuk aqidah Islamiyah, dan menjadikan ulama sebagai panutan dalam mengembangkan akhlak karimah agar terwujud masyarakat yang khair al-ummah (Saputera, 2020).

Pengertian Fatwa MUI

Fatwa adalah petuah, nasihat, atau jawaban atas pertanyaan berkaitan dengan persoalan yang terjadi. Menurut bahasa fatwa berasal dari akar kata fata yang bermakna masa muda. Sedangkan fatwa menurut syara' adalah menerangkan hukum syara' dalam suatu persoalan sebagai jawaban dari suatu pertanyaan, baik si penanya itu jelas identitasnya maupun tidak, baik perseorangan maupun kolektif. Dalam ilmu Usul Fiqh, fatwa berarti pendapat yang dikemukakan seorang mujtahid atau faqih sebagai jawaban yang diajukan peminta fatwa dalam suatu kasus yang sifatnya tidak mengikat. Di dalam kitab Mafaahim Islamiyyah dijelaskan bahwa secara literal kata "Fatwa" bermakna jawaban atas persoalan-persoalan syariat atau perundang-undangan yang sulit. Bentuk jamaknya adalah Fataawin atau Fataaway. Menurut Ibn Munzir, fatwa adalah penjelasan atas sesuatu dari seorang faqih dalam rangka menjawab permasalahan. Orang yang memberikan fatwa disebut dengan mufti (Saeful, 2020).

Dari beberapa pengertian tersebut dapat disimpulkan bahwa fatwa adalah hasil ijtihad seorang mufti berkaitan dengan berbagai persoalan yang terjadi di masyarakat. Kata fatwa dapat ditemukan dalam beberapa ayat Al Qu'ran yang berhubungan dengan pertanyaan (yasalunaka, mereka bertanya kepadamu). Setiap fatwa yang keluarkan oleh ulama bersifat dinamis keberadaannya, artinya senantiasa berkembang seiring perkembangan zaman dan situasi tertentu. Pada hakikatnya fatwa boleh diikuti boleh juga tidak. Tetapi selama fatwa yang dikeluarkan oleh ulama mengandung kemaslahatan, menjadi tidak salah jika umat muslim mengikutinya.

Metodologi dan Teknis Penetapan Fatwa MUI

Metodologi dalam penetapan Fatwa merupakan salah satu komponen yang sangat penting dari segi kedudukan dan juga fungsinya sebagai roh eksistensi MUI dalam menjalankan kesinambungannya untuk melahirkan kemaslahatan kepada umat. Adapun metode yang diaplikasikan oleh Komisi Fatwa MUI dalam proses penetapan fatwa dilakukan melalui tiga pendekatan integral antara lain:

1. Pendekatan Nash Qath'i

Pendekatan ini dilakukan dengan berpegang kepada dalil-dalil al-Qur'an atau Hadis untuk sesuatu problematika apabila masalah yang ditetapkan terdapat dalam nash al-Qur'an ataupun Hadis secara jelas. Namun bilamana tidak terdapat dalam nash al-Qur'an maupun Hadis maka tekhnis penjawaban harus dilakukan dengan metode pendekatan Qauli dan Manhaji.

2. Pendekatan Qauli
   Pendekatan Qauli dilakukan apabila jawaban dapat dicukupi oleh pendapat dalam kitab-kitab fiqih terkemuka (Al-Kutub Al- Mu'tabarah) dan hanya terdapat satu pendapat, kecuali jika pendapat yang ada dianggap tidak cocok lagi untuk dipegangi karena sangat sulit untuk dilaksanakan (Ta'assur Atau Ta'adzdzur Al-'Amal Atau Shu'ubah Al-'Amal), atau karena alasan hukumnya ('illah) berubah. Dalam kondisi seperti ini perlu dilakukan telaah ulang (I'adatun Nazhar), sebagaimana yang dilakukan oleh ulama terdahulu. Karena itu mereka tidak terpaku terhadap pendapat ulama terdahulu yang telah ada bila pendapat tersebut sudah tidak memadai lagi untuk didijadikan pedoman. Apabila jawaban permasalahan tersebut tidak dapat dicukupi oleh nash Qoth'i dan juga tidak dapat dicukupi oleh pendapat yang ada dalam kitab-kitab fiqih terkemuka (Al-Kutub Al-Mu'tabarah), maka proses penetapan fatwa dilakukan melalui pendekatan manhaji.
3. Pendekatan Manhaji
   Pendekatan Manhaji adalah pendekatan dalam proses penetapan fatwa dengan mempergunakan kaidah-kaidah pokok (Al-Qowaid Al-Ushuliyah) dan metodologi yang dikembangkan oleh imam mazhab dalam merumuskan hukum suatu masalah. Pendekatan manhaji dilakukan melalui ijtihad secara kolektif (ijtihad jama'i), dengan menggunakan metode: mempertemukan pendapat yang berbeda (al-Jam'u wat taufiq), memilih pendapat yang lebih akurat dalilnya (tarjihi), menganalogkan permasalahan yang muncul dengan permasalahan yang telah ditetapkan hukumnya dalam kitab-kitab fiqh (Ilhaqi) dan Istinbathi. Dalam persoalan didalamnya terdapat khilafiyah di kalangan imam mazhab maka penetapanfatwa didasarkan pada hasil usaha penemuan titik temu di antara pendapat-pendapat madzhab melalui metode Al-Jam'u Wa Al-Taufiq.

Metode Penelitian

Penelitian ini didesain dalam bentuk penelitian (*Library Reserach*) menggunakan berbagai sumber kepustakaan sebagai sumber data penelitian, dengan tujuan menelisik urgensi Fatwa MUI dalam menghadapi polemik ibadah di masa Covid-19 yang semakin merajalela. Penelitian ini juga mengaplikasikan

pendekatan deskriptif-normatif karena ditujukan untuk mendiskripsikan pandemi dan keberadaan Fatwa sebagai sebuah fenomena nyata yang melahirkan beragam dinamika dan respon sosial masyarakat, serta berangkat dari bangunan sumber data primer dan sekunder sebagai pendukung (Saputera, 2020). Dari data yang terkumpulkan melalui dokumen-dokumen yang interkorelatif dan tinjuan terhadap realita sosial di tengah masyarakat, penulis berusaha menganalisisnya melalui proses *Descriptive Analytic Method Content*. Adapun pengambilan kesimpulan dilakukan dengan cara mengaplikasikan metode berpikir induktif (menarik kesimpulan dari hal-hal yang bersifat khusus menjadi umum) dan deduktif (menarik kesimpulan dari hal-hal umum menjadi khususMuhajir, 2016).

Hasil dan Pembahasan

A. Polemik yang Muncul di Era Pandemi

Merebaknya virus Covid-19 di Indonesia membawa pengaruh besar pada setiap sektor kehidupan manusia, tidak terkecuali bagi mayoritas umat muslim di Indonesia. Interelasi keduanya (Syariat dan Covid-19) bermuara pada pada persoalan tatanan dan penyelenggaraan ibadah dan tipologi penularan virus tersebut. Dilansir dari statement WHO atau Kemenkes RI bahwa proses penyebaran virus adalah melalui percikan droplet pada saat bersin, batuk dan bicara serta melalui intensitas kontak fisik antara seorang pasien penderita corona terhadap orang lainnya. Bahkan dikatakan bahwa penularan dapat terjadi melalui benda-benda yang telah tercemar virus, bekas sentuhan dari penderita. Ironisnya virus ini tidak mudah untuk dideteksi karena memiliki masa inkubasi selama 14 hari. Langkah praktis yang diambil oleh pemerintah sebagai alternatif darurat adalah himbauan untuk untuk melakukan *Physical distancing* sebagai solusi terbaik dalam memutus rantai penyebaran virus (Saputera, 2020).

Kondisi baru seperti ini berimplikasi pada tatanan kehidupan manusia, tak terkecuali masalah ibadah dan muamalah. Terlebih dalam prakteknya pelaksanaan ibadah umat Islam yang sangat potensial dengan kerumunan hingga kontak fisik. Kebijakan pemerintah berkenaan dengan *physical distancing* berimbas pada tata cara pelaksanaan salat berjamaah dengan merenggangkan *shaff* (barisan) salat. Hal ini tentu saja bertentangan dengan yang diajarkan Rasulullah, bahwa dalam salat jamaah harus merapatkan barisan salat. Ketika salat berlangsung, jamaah juga dianjurkan memakai masker. Padahal kita tahu bahwa saat salat wajah harus diperlihatkan. Penutupan masjid juga berimbas pada pelaksanaan salat jamaah, salat Jumat dan Hari Raya. Selain itu, proses pemandian dan pengkafanan korban jiwa dari wabah Covid-19 harus sesuai

protokol kesehatan yang tentu berbeda dengan proses pemandian dan pengkafanan biasanya. Para tenaga medis dalam mensalatkan jenazah pun wajib memakai APD agar tidak terpapar virus. Langkah-langkah tersebut merupakan upaya dalam penekanan penularan wabah Covid-19.

Peraturan baru tersebut menuai banyak polemik pada masyarakat. Masyarakat mengalami kebingunan lantaran dihadapkan sesuatu hal yang baru. Tata pelaksanaan sholat jamaah berubah, sholat jum'at ditiadakan, terlebih bagi tenaga medis yang terasa sangat kebingungan dalam pelaksanaan ibadah dan kepengurusan jenazah. Kejadian seperti ini belum pernah hadir di tengah-tengah masyarakat, sehingga dalam prakteknya masyarakat masih meraba dan bertanya kepada siapa harus berkiblat.

Tentu tidak sedikit masyarakat yang tak menghiraukan imbauan pemerintah dalam menjalankan kebijakan *physical distancing*. Hal ini disebabkan rasa fanatik yang tinggi terhadap hukum-hukum dan tata cara pelaksanaan yang mereka laksanakan. Dengan dalih "tidak sesuai dengan syariat", dengan mudahnya sebagian masyarakat melanggar protokol kesehatan. Sedangkan bagi masyarakat yang lain tetap mematuhi protokol kesehatan yang dianjurkan pemerintah. Perbedaan pola berpikir masyarakat inilah yang menuai beragam pertentangan pendapat. Disini masyarakat memerlukan sosok sentral yang dapat memberikan solusinya. MUI hadir dengan fatwa-fatwa yang menjadi solusi atas pertikaian masyarakat. Fatwa yang ditawarkan tidak berdasarkan analisis syariat saja, namun juga tetap memperhatikan aspek ilmiah dan kemaslahatan umat.

Peran Fatwa MUI di Era Pandemi Covid-19

Masa pandemi menuai berbagai konflik bermunculan, terutama masalah ibadah. Imbauan pemerintah untuk menghindari kerumunan dan menjaga jarak memaksa umat muslim untuk mengubah tata cara pelaksanaan ibadahnya. MUI hadir ditengah-tengah umat dalam rangka menawarkan fatwa yang dapat menjadi alternatif ibadah aman dan nyaman di era pandemi. Tentu saja tatanan baru yang ditawarkan MUI terkesan tabu bagi sebagian masyarakat sehingga tidak sedikit pertentangan pendapat bermunculan. Namun pada dasarnya setiap fatwa yang dikeluarkan oleh MUI tidak serta merta mengikat umat Islam. Artinya bagi yang setuju boleh untuk mengikutinya dan bagi yang tidak setuju boleh pula untuk tidak mengikutinya. Namun, yang patut diperhatikan dalam fatwa itu, terdapat anjuran agar umat Islam berhati-hati dalam melakukan sesuatu di era pandemi Covid-19.

Sebagai penjaga NKRI dalam bentuk persatuan *ukhuwah Islamiyah*, MUI mendukung kegiatan pemerintah *physical distancing* dengan dilanjutkan

WHO juga membuat suatu ketetapan. MUI sebagai pelayan umat khususnya yang menyangkut ibadah, selanjutnya mengeluarkan tiga fatwa yang antara lain:

1. Fatwa No. 14 tahun 2020 tentang penyelenggaraan ibadah dalam situasi terjadi wabah Covid-19, dimana bagi orang yang telah terpapar Covid-19, baginya salat jum'at dapat diganti dengan salat dhuhur, bagi orang yang sehat atau tidak ada indikasi yang jelas, dan wilayahnya masih beresiko tinggo atau sangat tinggi penularanya maka, boleh meninggalkan salat jum'at dalam artian tetap melaksanakan salat dhuhur dirumah, tidak hanya salat jum'at berlaku juga untuk salat jamaah/rawatib.
2. Fatwa No. 17 Tahun 2020 Tentang pedoman kaifiat salat bagi tenaga kesehatan yang memakai APD saat merawat dan menangani pasien Covid-19. Fatwa ini juga dikeluarkanuntuk memenuhi harapanumat. Khususnya tenaga medis untuk kepentingan keselamatan, tenaga kesehatan yang merawat Dan menangani pasien Covid-19 harus memakai APD sekali pakai selama bekerja, kadang dalam waktu yang Panjang sehingga sulit untuk wudhu dan tayamum, dan mengakibatkan sukarnya melaksanakan salat tepat waktu.
3. Fatwa No.18 Tahun 2020 Tentang pedoman pengurusan jenazah muslim yang terinfeksi Covid-19. Hal ini menjawab tentang kemungkinan pada orang yang sudah meninggal karena Covid-19, virusanya masih ada ditubuhnya sehingga dapat menularkankepada yang mengurus jenazah, sehingga fatwa ini turun untuk menjawab bagaimana cara mengurusnya dari memandikan, mengafankan, mensalatkan, hingga menguburkan (Erni Juliana Al Hasanah Nasution, 2020).

Ketiga fatwa tersebut merupakan hasil ijtihad para ulama yang ditawarkan kepada masyarakat dalam menghadapi problematika ibadah yang terasa berbeda di masa pandemi. Fatwa tersebut bukanlah untuk merubah hukum dan tatanan ibadah yang sudah ada. melainkan adanya fatwa tersebut merupakan solusi bagi kebimbangan masyarakat dan harapannya dapat diterima dengan baik oleh masyarakat. Ini merupakan peran MUI yang sangat luar biasa dalam menghadapi tantangan yang ada.

MUI juga membentuk satuan tugas (Satgas) Covid-19 sebagai komitmen untuk membantu BNPB termasuk dengan jejaring ormas-ormas dalam penanganan Covid-19. Bersama MUI umat Islam wajib mendukung dan mentaati kebijakan pemerintah yang melakukan isolasi dan pengobatan terhadap orang yang terpapar Covid-19 agar penyebaran virus tersebut dapat dicegah. Terhadap mereka yang *suspect* atau terpapar Covid-19 kita harus menyikapi secara proporsional. Tidak menolak, tetapi juga tidak berhubungan secara langsung.

Terhadap mereka yang sudah dinyatakan negative dan dinyatakan sudah sembuh, kita harus menerimanya dengan baik untuk kembali ke tengah-tengah masyarakat.

Fatwa yang dikeluarkan MUI di Era Pandemi Covid-19

Munculnya masa pandemi Covid-19 mengundang MUI untuk mengeluarkan fatwa berkenaan tatanan ibadah baru. Fatwa MUI Nomor 14 Tahun 2020 adalah fatwa tentang penyelenggaraan ibadah dalam situasi terjadi wabah Covid-19. Fatwa tentang penyelenggaraan ini tertera dalam point memutuskan nomor kedua yang membahas tentang ketentuan hukum. Adapun bunyi dari fatwa tersebut adalah:

1. Setiap orang wajib melakukan ikhtiar menjaga kesehatan dan menjauhi setiap hal yang dapat menyebabkan terpapar penyakit, karena hal itu merupakan bagian dari menjaga tujuan pokok beragama (*al-Dharuriyat al-Khams*).
2. Orang yang telah terpapar virus Corona, wajib menjaga dan mengisolasi diri agar tidak terjadi penularan kepada orang lain. Baginya salat Jumat dapat diganti dengan salat zuhur, karena salat jum'at merupakan ibadah wajib yang melibatkan banyak orang sehingga berpeluang terjadinya penularan virus secara massal. Baginya haram melakukan aktifitas ibadah sunnah yang membuka peluang terjadinya penularan, seperti jamaah salat lima waktu/rawatib, salat Tarawih dan Ied di masjid atau tempat umum lainnya, serta menghadiri pengajian umum dan tabligh akbar.
3. Orang yang sehat dan yang belum diketahui atau diyakini tidak terpapar Covid-19, harus memperhatikan hal-hal sebagai berikut: a) Dalam hal ia berada di suatu kawasan yang potensi penularannya tinggi atau sangat tinggi berdasarkan ketetapan pihak yang berwenang maka ia boleh meninggalkan salat jum'at dan menggantikannya dengan salat zuhur di tempat kediaman, serta meninggalkan jamaah salat lima waktu/rawatib, Tarawih, dan Id di masjid atau tempat umum lainnya; b) Dalam hal ia berada di suatu kawasan yang potensi penularannya rendah berdasarkan ketetapan pihak yang berwenang maka ia tetap wajib menjalankan kewajiban ibadah sebagaimana biasa dan wajib menjaga diri agar tidak terpapar Covid-19, seperti tidak kontak fisik langsung (bersalaman, berpelukan, cium tangan), membawa sajadah sendiri, dan sering membasuh tangan dengan sabun.
4. Dalam kondisi penyebaran Covid-19 tidak terkendali di suatu kawasan yang mengancam jiwa, umat Islam tidak boleh menyelenggarakan salat jumat di kawasan tersebut, sampai keadaan menjadi normal kembali dan wajib menggantikannya dengan salat zuhur di tempat masing-masing.

Demikian juga tidak boleh menyelenggarakan aktifitas ibadah yang melibatkan orang banyak dan diyakini dapat menjadi media penyebaran Covid-19, seperti jamaah salat lima waktu/rawatib, salat Tarawih dan Ied di masjid atau tempat umum lainnya, serta menghadiri pengajian umum dan majelis taklim.

5. Dalam kondisi penyebaran Covid-19 terkendali, umat Islam wajib menyelenggarakan salat Jumat dan boleh menyelenggarakan aktifitas ibadah yang melibatkan orang banyak, seperti jamaah salat lima waktu/rawatib, salat Tarawih dan Ied di masjid atau tempat umum lainnya, serta menghadiri pengajian umum dan majelis taklim dengan tetap menjaga diri agar tidak terpapar Covid-19.
6. Pemerintah menjadikan fatwa ini sebagai pedoman dalam menetapkan kebijakan penanggulangan Covid-19 terkait dengan masalah keagamaan dan umat Islam wajib menaatinya.
7. Pengurusan jenazah (tajhiz al-janaiz) yang terpapar Covid-19, terutama dalam memandikan dan mengafani harus dilakukan sesuai protokol medis dan dilakukan oleh pihak yang berwenang, dengan tetap memperhatikan ketentuan syariat. Sedangkan untuk mensalatkan dan menguburkannya dilakukan sebagaimana biasa dengan tetap menjaga agar tidak terpapar Covid-19.
8. Tindakan yang menimbulkan kepanikan dan/atau menyebabkan kerugian publik, seperti memborong dan/atau menimbun bahan kebutuhan pokok serta masker dan menyebarkan informasi hoax terkait Covid-19 hukumnya haram.
9. Umat Islam agar semakin mendekatkan diri kepada Allah SWT dengan memperbanyak ibadah, taubat, istighfar, dzikir, membaca Qunut Nazilah di setiap salat fardhu, memperbanyak shalawat, sedekah, serta senantiasa berdoa kepada Allah SWT agar diberikan perlindungan dan keselamatan dari musibah dan marabahaya (daf'u al-bala'), khususnya dari wabah Covid-19 (Saeful, 2020).

Dari sembilan ketentuan hukum di atas, terlihat pelarangan ibadah terdapat di nomor 2, 3 bagian a dan pada nomor 4. Secara garis besar ketentuan hukum di nomor-nomor tersebut melarang untuk melakukan ibadah secara berjamaah dan digantikan dengan ibadah secara personal di rumah bagi orang yang terpapar virus corana, berada pada kondisi lingkungan yang penularan virusnya tinggi dan ketika berada pada kondisi lingkungan yang penularan virusnya tidak terkendali. Fatwa yang dikeluarkan MUI terkait ketentuan tersebut tentu bukan fatwa yang bersifat asal, tetapi disandarkan dengan argumentasi yang berdasarkan pada dalil nash dan analisis ilmiah secara mendalam.

Pada dasarnya fatwa-fatwa tersebut muncul demi kemaslahatan umat agar selamat dari wabah Covid-19.

Respon Masyarakat Mengenai Fatwa MUI di Era Pandemi Covid-19

Tidak heran dengan kemunculan pandemi ini telah memantik berbagai macam dilematika bagi umat muslim, bahkan telah diprediksi akan melahirkan benturan-benturan pemahaman teks dan realitas yang tidak bisa dihindari. Artinya akan ada gesekan antara kalangan konservatif yang begitu mengkultuskan teks-teks suci untuk mendudukan ibadah berjamaah, dengan satu kalangan yang cenderung fleksibel dalam menghayati nilai-nilai ajaran Islam melalui pertimbangan teks dan kontekstualisasi demi meneguhkan visi kemaslahatan (Saputera, 2020).

Kendati demikian, meski munculnya fatwa adalah suatu upaya langkah efektif agar penyebaran virus tidak semakin kompleks, adapula masyarakat yang menyayangkan fatwa ini lahir. Mereka menganggap bahwa beribadah secara berjamaah, khususnya beribadah pada salat jumat adalah sikap nyata wujud bakti kepada Allah swt dan ditengah wabah seperti ini lebih baik mendekatkan diri kepada Allah swt. Landasanya adalah Hadits Rasulullah SAW terhadap larangan meninggalkan salat jumat, yang artinya: *"Siapa yang meninggalkan tiga kali sholat Jumat karena meremehkan, niscaya Allah akan menutup hatinya."* (HR. Abu Dawud, An-Nasai, dan Ahmad).

Kemudian dalam kepengurusan jenazah korban covid-19, masih ada masyarakat yang tak menghiraukan fatwa tentang kepengurusan jenazah dan protokol kesehatan. Akibatnya penyebaran virus dari jenazah tak dapat dihindari lagi. Kejadian-kejadian pelanggaran protokol kesehatan tersebut telah diberitakan, salah satunya diberitakan oleh Liputan 6 yang bertajuk "20 orang di Nagan Raya dinyatakan reaktif usai memandikan jenazah postif Covid-19".

Namun, banyak juga masyarakat yang menyambut dengan hangat fatwa yang dikeluarkan MUI. Masyarakat dapat memahami dan menilai fatwa ini merupakan solusi terbaik dalam menghadapi situasi yang rumit. Bahkan sebagian masyarakat seakan menemukan jalan terang dalam pelaksanaan ibadah. Sebagaimana dirasakan oleh seorang tenaga medis, dr. Ahmad Hilmi Fahmi (satgas Covid-19 di RSPAD Jakarta), yang menyatakan adanya fatwa ini menjawab kebimbangan para tenaga medis dalam melaksanakan ibadah, terutama ibadah shalat. Sebelumnya para tenaga medis masih bingung mengenai pelaksanaan shalat memakai APD, bersuci sebelum shalat, waktu pelaksanaan shalat, bahkan bingung ketika APD terkena najis dari pasien. Kebingungan seperti itu akhirnya para tenaga medis memutuskan untuk menangguhkan shalat hingga jadwal tugas berakhir. Kemudian dalam kepengurusan jenazah pun sama. "dikeluarkannya fatwa MUI mengenai pelaksanaan ibadah di masa pandemi menjawab kebingungan kami selaku tenaga medis dalam melak-

sanakan ibadah. Terlebih kami selalu memakai APD lengkap saat bertugas dan tidak dimungkinkan untuk melepasnya jika hendak shalat ataupun bersuci", begitulah ujar dr. Fahmi yang diwawancarai penulis melalui telepon pada Juli 2021.

Adanya perbedaan respon dimasyarakat menyikapi fatwa MUI tentang penyelenggaraan ibadah selama Covid-19 merupakan gambaran dari seberapa pengaruh MUI pada tatanan masyarakat Indonesia. Pada dasarnya sikap proaktif dan antisipatif sangat beralasan, karena dalam pembuatan fatwa pada MUI terdapat sifat fatwa yang lahir berdasarkan masalahnya, yaitu:

1. Responsif, artinya permohonan atau pengajuan fatwa berasal dari perseorangan, masyarakat, maupun Lembaga. Sama dengan dasar terbitnya pada umumnya ialah karena ada pihak yang bertanya tentang hukum dari suatu perbuatan.
2. Proaktif artinya fatwa lahir berdasarkan kejadian aktual dimasyarakat yang dinilai berpengaruh pada masalah hokum Islam, rumusan masalah dan pertanyaan atau permohonan yang menjadi dasar terbitnya fatwa ini dapat dari internal MUI.
3. Antisipatif artinya fatwa lahir berdasarkan perkembangan masyarakat yang diduga kuat melahirkan permasaalahan terkait dengan hukum Islam. Sehingga respon masyaraakt saat ini terhadap fatwa masih saja beranggapaan dengan mengada-ngada, sehingga MUI belum sepenuhnya diakui oleh lapisan masyarakat di Indonesia (Aji & Habibaty, 2020).

Pemahaman masyarakat tentang praktek keagamaan selama ini tentu berpengaruh pada respon mereka terkait keputusan yang telah dikeluarkan MUI dan lembaga-lembaga lain. Tidak bisa dinegosiasikan bahwa pengetahuan masyarakat Islam mempunyai kekuasaan yang luar biasa dalam pergerakan masyarakat itu sendiri. Hal ini merupakan salah satu faktor pamicu fanatisme terhadap tatanan ibadah bagi sebagian masyarakat (Auladi, 2020).

Penutup

Simpulan

1. Majelis Ulama Indonesia (MUI) merupakan suatu lembaga silaturahmi ulama, zu'ama dan cendekiawan muslim Indonesia untuk menyatukan gerak dan langkah umat Islam dalam mewujudkan kesatuan dan persatuan umat dalam rangka mensukseskan pembangunan serta ketahanan nasional Republik Indonesia. Selama rentang waktu 40 tahun sejak lahirnya MUI pada tahun 1975, MUI sebagai lembaga penghimpun para ulama merupakan penerus tugas-tugas para Nabi (*Warasatul Anbiya*) dan *con-*

cern terhadap kesejahteraan rohani umat, tentunya telah banyak menghasilkan produk berwujud fatwa-fatwa yang membahas berbagai dimensi kehidupan masyarakat. Fatwa adalah hasil ijtihad seorang mufti berkaitan dengan berbagai persoalan yang terjadi di masyarakat. Setiap fatwa yang keluarkan oleh ulama bersifat dinamis keberadaannya, artinya senantiasa berkembang seiring perkembangan zaman dan situasi tertentu. Pada hakikatnya fatwa boleh diikuti boleh juga tidak. Tetapi selama fatwa yang dikeluarkan oleh ulama mengandung kemaslahatan, menjadi tidak salah jika umat muslim mengikutinya.

2. Merebaknya virus Covid-19 di Indonesia membawa pengaruh besar pada setiap sektor kehidupan manusia, tidak terkecuali bagi mayoritas umat muslim di Indonesia. Interelasi keduanya (Syariat dan Covid-19) bermuara pada pada persoalan tatanan dan penyelenggaraan ibadah dan tipologi penularan virus tersebut. Kondisi baru seperti ini berimplikasi pada praktek pelaksanaan ibadah umat Islam yang sangat potensial dengan kerumunan hingga kontak fisik. Kebijakan pemerintah berkenaan dengan *physical distancing* berimbas pada pelaksanaan salat berjamaah di masjid maupun pemulasaran jenazah.
3. MUI hadir ditengah-tengah umat dalam rangka menawarkan fatwa yang dapat menjadi alternatif ibadah aman dan nyaman di era pandemi. Sebagai penjaga NKRI dalam bentuk persatuan *ukhuwah Islamiyah*, MUI mendukung kegiatan pemerintah *physical distancing* dengan dilanjutkan WHO juga membuat suatu ketetapan berupa fatwa. Beberapa fatwa yang telah dikeluarkan MUI dalam menghadapi masa pandemi diantaranya fatwa No. 14 tahun 2020 tentang penyelenggaraan ibadah dalam situasi terjadi wabah Covid-19, fatwa No. 17 Tahun 2020 tentang pedoman kaifiat salat bagi tenaga kesehatan yang memakai APD saat menangani pasien Covid-19 dan fatwa No.18 Tahun 2020 Tentang pedoman pengurusan jenazah muslim yang terinfeksi Covid-19.
4. Fatwa MUI Nomor 14 Tahun 2020 adalah fatwa tentang penyelenggaraan ibadah dalam situasi terjadi wabah Covid-19. Fatwa tentang penyelenggaraan ini tertera dalam point memutuskan nomor kedua yang membahas tentang ketentuan hukum. terlihat pelarangan ibadah terdapat di nomor 2, 3 bagian a dan pada nomor 4. Secara garis besar ketentuan hukum di nomor-nomor tersebut melarang untuk melakukan ibadah secara berjamaah dan digantikan dengan ibadah secara personal di rumah bagi masyarakat terdampak. Fatwa yang dikeluarkan MUI terkait ketentuan tersebut tentu bukan fatwa yang bersifat asal, tetapi disandarkan dengan argumentasi yang berdasarkan pada dalil nash dan analisis ilmiah secara mendalam. Pada dasarnya fatwa-fatwa tersebut muncul demi kemaslahatan umat agar

selamat dari wabah Covid-19.

5. Tidak heran dengan kemunculan pandemi ini telah memantik berbagai macam dilematika bagi umat muslim, bahkan telah diprediksi akan melahirkan benturan-benturan pemahaman teks dan realitas yang tidak bisa dihindari. Artinya akan ada gesekan antara kalangan konservatif yang begitu mengkultuskan teks-teks suci untuk mendudukan ibadah berjamaah, dengan satu kalangan yang cenderung fleksibel dalam menghayati nilai-nilai ajaran Islam melalui pertimbangan teks dan kontekstualisasi demi meneguhkan visi kemaslahatan.

Saran

Pandemi Covid-19 menuai banyak konflik diberbagai sektor, salah satunya persoalan ibadah. MUI hadir menawarkan fatwa-fatwa yang dapat dijadikan pijakan dalam beribadah secara aman dan nyaman. Hal baru tentu akan membawa tatanan baru. Tidak perlu saling berselisih paham antar sesama umat beragama. Fatwa MUI memang tidak wajib diikuti. Namun demi kemaslahatan bersama sebaiknya diikuti karena dalam penetapannya telah melalui ijtihad dan kajian mendalam antara hukum syariat dan ilmiah. Kami menyadari akan banyaknya kekurangan dan kekeliruan dalam penyusunan makalah ini, oleh karena itu, kami mengharapkan kritik dan saran yang membangun demi lebih sempurnanya makalah ini.

Daftar Pustaka

Aji, A. M., & Habibaty, D. M. (2020). Fatwa Majelis Ulama Indonesia Tentang Penyelenggaraan Ibadah Dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19 Sebagai Langkah Antisipatif dan Proaktif Persebaran Virus Corona Di Indonesia. *SALAM: Jurnal Sosial Dan Budaya Syar-I*, *7*(8), 673–686. https://doi.org/10.15408/sjsbs.v7i8.17059

Auladi, A. (2020). Kuasa Pengetahuan Masyarakat dan Analisis Hirarki Maqâṣid Syarî'ah terhadap Fatwa MUI tentang Pencegahan Penyebaran Covid-19. *Syariati*, *6*(01), 31–42. https://doi.org/10.32699/syariati.v6i01.1259

Erni Juliana Al Hasanah Nasution. (2020). *MUI Bersama Umat Menghadapi COVID-19*. MUI. https://mui.or.id/pojok-mui/27946/mui-bersama-umat-menghadapi-covid-19/

Muhajir, N. (2016). *Metodologi Penelitian Kuantitatif*. Percetakan Raka Sarasin.

Saeful, A. (2020). Menelaah Kembali Fatwa MUI Tentang Penyelenggaraan Ibadah Dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19. *Syar'ie*, *3*(2), 156–171.

Saputera, A. R. A. (2020). Menelisik Dinamika Dan Eksistensi Fatwa Mui Sebagai Upaya Mitigasi Pandemi Covid-19. *Tahkim, Jurnal Peradaban Dan Hukum Islam*, *3*(2), 59–78.

Bagian Kedua

Tema Ekonomi Syariah

ANALISIS KAIDAH FIQIH DALAM FATWA DEWAN SYARIAH NASIONAL NO: 25/DSN-MUI/III/2002 TENTANG ***RAHN***

Iwan Setiawan
Email: iwansetiawanreal@gmail.com

Abstrak

Prilaku ekonomi akan terus berkembang disetiap masanya. Termasuk dalam akad pegadaian. Pegadaian (*rahn*) pada masa Nabi Muhammad saw tidak ditujukan untuk memndapatkan penghasilan. Praktek gadai pada masa itu hanyalah sebagai jaminan untuk melindungi hak *kreditor*. Seiring perkembangan zaman, pada masa VOC pegadaian mulai melembaga, namun pegadaian pada masa itu diperuntukan pada utang yang berbunga dimana Islam mengharamkannya sebagai riba. Maka dari itu, MUI melalui DSN-nya merespon hal itu dengan mengeluarkan fatwa NO: 25/DSN-MUI/III/2002 agar praktek gadai menjadi sesuai dengan syari'ah. Penelitian ini menggunakan penelitian hukum normative, penelitian jenis ini adalah penelitian yang dilakukan berdasarkan data yang ada diperpustakaan sehingga penelitian jenis ini dapat disebut juga penelitian kepustakaan atau studi dokumen atau juga penelitian hukum doktriner karena penelitian ini dilakukan hanya pada peraturan-peraturan yang tertulis atau bahan hukum lainnya. Hasil penelitian mengenai kaidah dalam fatwa NO: 25/DSN-MUI/III/2002 fatwa tentang rahn dalam penguasaan barang mempunyai landasan hukum yang *qath'i*. Jika dihubungkan dengan kaidah "segala muamalah itu boleh kecuali ada dalil yang mengharamkan" maka tidak ada dalil yang mengharamkan penguasaan barang ditangan murtahin, justru ini merupakan hak *murtahin* yang dilandasi dalil *qath'i*. Kaidah asal muamalah adalah mubah kecuali ada dalil yang mengharamkan merupakan perlunya ada legalitas terhadap praktek muamalah yang diharamkan. Konsekuanesinya jika tidak ada dalil yang mengharamkan maka praktek muamalah itu boleh dilakukan. Perlunya ada legalitas atas praktek muamalah yang diharamkan karena perkembangan pranata ekonomi (khususnya) mengalami perkembangan yang signifikan, agar terjadi keselarasan dan kemudahan di masyarakat maka diperbolehkan segala macam manuver ekonomi dengan batasan dalil yang mengharamkannya. Sehingga masyarakat bisa leluasa berkreasi dalam bidang ekonomi.

A. Pendahuluan

Islam adalah agama yang sempurna. Islam mengatur segala hal aktivitas manusia. Baik hubungannya langsung dengan pencipta, ataupun hal hal yang berhubungan dengan manusia seperti pernikahan, jual beli, sewa, investasi, dan lainnya, semua itu berada dalam dua sumber hukum yaitu Al-Qur'an dan as-Sunah. Menurut Al-Ghazali (w. 505 H) keduanya bagaikan pohon yang terus berbuah (Hafidz Abdurrahman, 2012) dalam arti akan terus sesuai dengan zaman. Karena itulah Allah memerintahkan manusia untuk mengikuti dua sumber hukum Islam tersebut.

Manusia tidak bisa hidup sendiri, manusia dikaruniai naluri, seperti naluri mempertahankan diri dan naluri melestarikan diri. Karena naluri itu manusia melakukan hubungan dengan manusia lainnya. Manusia juga dikaruniai kebutuhan jasmani seperti lapar, haus, dan mengantuk yang mau tidak mau harus terpenuhi, oleh karena itu manusia membutuhkan manusia lainnya dalam memenuhi kebutuhan naluri dan jasmaninya (Anonim, 2011). Aristoteles (384-322 SM) mengatakan manusia itu adalah *Zoon Politicon*, artinya manusia adalah makhluk yang tidak bisa hidup sendiri, membutuhkan orang lain dalam menjalankan kehidupannya.

Adapun cara untuk memenuhi naluri dan kebutuhan jasmani Allah telah memberikan pedoman dalam Al-Qur'an dan as-Sunah. Setiap orang pasti butuh berinteraksi dengan orang lain untuk saling memenuhi kebutuhan dan saling tolong-menolong diantara mereka. Karena itulah perlu sekali kita mengetahui aturan Islam dalam seluruh sisi kehidupan kita sehari-hari, diantaranya yang bersifat interaksi sosial dengan sesama manusia, khususnya berkenaan dengan berpindahnya harta dari satu tangan ketangan yang lainnya.

Harta memiliki peranan penting untuk manusia dalam menjalankan kehidupannya, manusia bebas memiliki harta tetapi mekanismenya dibatasi oleh syariat Islam. Jadi Islam tidak membatasi kuantitas pemilikan harta, namun Islam hanya mengatur mekanisme perolehan harta dan pengembangan harta. Aturan-aturan Islam mengenai harta, baik dalam perpindahan harta, atau dalam pengelolaan harta dibahas dalam fiqh muamalah.

Kebutuhan yang mau tidak mau harus terpenuhi disebut kebutuhan primer, hal ini karena adanya naluri mempertahankan diri dan dorongan dari kebutuhan jasmani. Tetapi disisilain manusia memiliki kemampuan yang berbeda, ada yang lemah dan ada yang kuat, ada yang kekurangan harta dan ada yang kaya. Walhasil orang yang kekurangan harta dimana kebutuhan primernya harus terpenuhi, namun mendapat kesulitan untuk memenuhinya disebabkan kurangnya harta, maka timbulah perbuatan untuk meminjam harta orang lain (*kreditor*) yang kemudian harus diganti oleh orang yang meminjam (*debitor*)

dalam waktu yang telah ditentukan.

Praktek peminjaman harta adakalanya tanpa disertai jaminan, ada juga yang disertai dengan jaminan berupa barang atau harta *debitor* yang kemudian diserahkan penguasaan barang atau harta itu kepada *kreditor*. Praktek pinjam meminjam yang disertai dengan jaminan disebut dengan gadai, didalam Islam disebut dengan *rahn.*

Di Indonesia praktek gadai sudah terjadi dari zaman penjajahan Belanda oleh VOC yang membentuk *bank van leening*, yaitu lembaga yang memberikan pinjaman yang disertai dengan bunga dan jaminan (sistem gadai konvensional). Praktek gadai itu terus berlangsung sampai disahkannya pada tanggal 1 April tahun 1901 (Yahya Abdurrahman, 2015). Sistem pegadaian warisan Belanda ini didalam prakteknya menggunakan bunga dimana Islam mengharamkan hal itu karena tergolong pada riba.

Oleh sebab itu diadakan koreksi terhadap sistem pegadaian konvensional yang melahirkan pegadaian syariah berdasarkan fatwa DSN nomor 25/DSN-MUI/III/2002 tentang *rahn*, fatwa DSN nomor 26/DSN-MUI/III/2002 tentang *rahn* emas, fatwa DSN nomor 68/DSN-MUI/III/2008 tentang *rahn tasjily* (jaminan fidusia syariahYahya Abdurrahman, 2015). Gadai pada dasarnya merupakan akad pinjam meminjam. Didalam Islam praktek pinjam meminjam tentu tidak ada bunga karena itu termasuk pada riba. Sebagai contoh, seseorang (*debitor*) meminjam uang sebesar Rp. 1.000.000 kepada tetangganya (*kreditor*), maka ketika waktu yang telah dijanjikan untuk membayar tiba, *debitor* tetap membayar uang yang dipinjamnya sebesar Rp. 1.000.000 kepada *kreditor*. Jika *kreditor* mengharuskan *debitor* membayar lebih dari uang yang dipinjamnya, misalnya 1.100.000 maka uang Rp. 100.00 termasuk pada riba, hukumnya haram.

Sedangkan gadai adalah perjanjian *asessoir*, yaitu perjanjian yang terikat dengan perjanjian pokoknya (pinjam meminjam). Gadai ada karena orang yang meminjamkan uang (*kreditor*) ingin mempunyai jaminan atas harta yang dipinjamkannya kepada *debitor*. Jadi ketika *debitor* melakukan wanprestasi, *kreditor* bisa menjual barang atau harta *debitor* yang dijadikan jaminan dan berada dibawah kekuasaan *kreditor* untuk membayar hutang *debitor* kepada *kreditor*.

Jika nilai barang yang dijadikan jaminan kurang dari hutang, maka *debitor* harus membayar kekurangannya, sedangkan apabila barang yang dijadikan jaminan harganya lebih dari hutang, maka sisanya setelah dibayarkan pada hutang itu diserahkan kepada *debitor*. Jadi kedudukan barang atau harta itu hanyalah sebagai jaminan jikalau suatu saat *debitor* melakukan wanprestasi.

Jadi gadai adalah perjanjian *asessoir* yang mengikuti perjanjian pokoknya yaitu pinjam meminjam yang didalam Islam tidak boleh ada tambahan. Sedangkan barang yang dijadikan jaminan hanyalah sebagai penjamin apabila *debitor* melakukan wanprestasi, dimana hasil penjualanya dibayarkan kepada *kreditor*

berdasarkan jumlah uang yang dipinjam oleh *debitor*, tidak boleh lebih.

Dari penjelasan diatas, maka tidak ada celah sedikitpun bagi *kreditor* untuk menarik keuntungan kecuali sebagai ganti dari pemeliharaan barang yang dijadikan jaminan. Keuntungan yang dimaksud adalah pertambahan harta dikarenakan adanya akad gadai tersebut. Sehingga akad gadai bukan akad yang tergolong dalam pengelolaan kepemilikan yang akan menghasilkan tambahan harta bagi yang meminjamkannya.

Tetapi pada kenyataannya, berdiri lembaga pegadaian yang merupakan solusi untuk masyarakat zaman sekarang ketika memerlukan dana, baik untuk usaha, ataupun yang bersifat konsumtif. Lembaga pegadaian pun memperoleh pendapatan dari praktek gadai syari'ah tersebut. Hal ini bisa dilihat dari omset pegadaian syariah yang cukup besar. Seperti pegadaian di Bank Syari'ah Mandiri (BSM) pada tahun 2010 omsetnya mencapai 175 % (Yahya Abdurrahman, 2015).

Fakta tersebut berarti praktek gadai syari'ah bisa memperoleh pendapatan. Padahal sebagaimana tadi disebutkan bahwa gadai merupakan perjanjian *asessoir* dari akad pinjam meminjam yang tidak boleh ada kelebihan dalam membayarnya, adapun barang jaminan itu hanya sebagai penjamin untuk melindungi hak *kreditor* apabila *debitor* melakukan wanprestasi dimana dalam pembayaran dari hasil penjualannya tidak boleh melebihi hutang *debitor* kepada *kreditor*.

Sebagai seorang muslim tentunya setiap aktivitas yaitu dalam menjalankan perekonomian harus sejalan dengan dua sumber hukum Islam yakni Al-Qur'an dan as-Sunnah. Maka dari itu penelitian ini ditinjau dari hukum ekonomi syari'ah terkait praktek pegadaian yang menimbulkan pendapatan bagi pihak *kreditor.* Penelitian ini bersifat normatif, meneliti kaidah serta produk fiqih dalam fatwa DSN No: 25/DSN-MUI/III/2002 tentang rahn.

Kedua sumber hukum Islam itu mengatur secara umum hal hal yang diperbolehkan bagi manusia dalam memenuhi kebutuhannya. Kedua sumber itu juga mengatur hal hal yang tidak diperbolehkan bagi manusia dalam memenuhi kebutuhannya. Karena hal itu maka akan terjadi keteraturan dan kelancaran dalam kehidupan sosial. Islam adalah agama yang sempurna, kesempurnaan itu terlihat dari pemecahan solusi dalam setiap permasalahan yang timbul dimasyarakat, sebab Al-Qur'an yang merupakan sumber hukum Islam adalah pedoman untuk manusia.

Ayat-ayat mengenai muamalah, didalam Al-Qur'an dijelaskan dalam 70 ayat (Jaih Mubarok, 2003). Sementara prilaku manusia dalam bermuamalah terus berkembang. Al-Qur'an yang merupakan pedoman tentu harus bisa memecahkan permasalahan yang baru terjadi. Maka dari itu para ulama menggali kaidah-kaidah yang diambil dari nash supaya substansi hukum Islam bisa terus diterapkan. Kaidah-kaidah yang digali dari nash merupakan hukum global (*al-hukm al-kulli*) untuk memahami hukum syara yang kemudian kaidah itu diaplikasikan pada ca-

bang cabangnya (Hafidz Abdurrahman, 2012). Memahami kaidah fiqh maka akan mempermudah dalam menguasai materi hukum sehingga mudah dalam penarikan hukum bagi peristiwa-peristiwa yang baru.

Oleh karena pentingnya kaidah fiqh terutama bagi orang yang mendalami hukum-hukum Islam, maka dibuatlah tulisan ini yang menjelaskan tentang kaidah fiqih muamalah mengenai hukum asal dalam muamalah dimana kaidah ini digunakan dalam fatwa DSN No : 25/DSN-MUI/III/2002 tentang rahn.

Fokus dalam pembahasan ini adalah menganalisis tentang kaidah yang digunakan dalam Fatwa DSN No : 25/DSN-MUI/III/2002 tentang rahn. Adapun kaidah yang dipakai dalam fatwa tersebut adalah sebagai berikut:

الأصل في المعاملة الإباحة إلا أن يدل دليل على تحريمها

"Asal dari muamalah adalah boleh, kecuali ada dalil yang mengharamkannya"

Aktivitas manusia yang berhubungan secara horizontal (muamalah) boleh dilakukan selama tidak ada dalil yang mengharamkannya. Maka dari itu produk fatwa DSN No : 25/DSN-MUI/III/2002 akan dianalisis apakah pada fatwa tersebut terdapat produk yang bertentangan dengan syari'ah atau produk tentang rahn dalam fatwa DSN No : 25/DSN-MUI/III/2002 justru dikuatkan dengan dalil sehingga semakin kuatlah kebolehannya dalam mempraktekannya. Untuk memahami kaidah diatas secara komprehensif, maka akan dibahas terlebih dahulu mengenai kaidah fiqih tersebut secara gamblang.

B. Pembahasan

1. Kaidah Fiqh Muamalah

Manusia yang mempunyai naluri dan kebutuhan jasmani yang harus terpenuhi, menjadikan manusia berinteraksi dengan manusia lainnya. Allah menurunkan Al-Qura'an sebagai petunjuk dan pedoman bagi manusia dalam menjalankan aktivitasnya (Al-Baqarah: 185). Tetapi pengambilan hukum dari Al-Qur'an tidaklah mudah dilakukan, perlu adanya metode yang digunakan dan kaidah kaidah supaya tidak menyimpang dalam penafsirannya. Disinilah pentingnya kaidah yang merupakan salah satu hal yang berguna dalam penarikan hukum. Memahami kaidah fiqh akan memudahkan seseorang dalam memahami hukum terhadap sesuatu baik itu perbuatan atau benda. Dengan memahami kaidah fiqh juga akan timbul keluwesan.

Kaidah dalam tinjauan terminologi mempunyai beberapa arti, kaidah itu adalah hukum global dan bisa diaplikasikan pada beragam dalil dan hukum, baik Al-Quran, as-Sunah, Ijma Sahabat dan Qiyas (Hafidz Abdurrahman, 2012).

Sedangkan arti fiqh secara *etimologi* lebih dekat dengan ilmu, sebagaimana yang banyak dipahami. Sedangkan menurut istilah, fiqh adalah ilmu yang menerangkan hukum-hukum syara' yang bersifat amaliyah (praktis) yang diambilkan dari dalil-dalil yang tafsili (terperinciHafidz Abdurrahman, 2012) Jadi, dari semua uraian diatas dapat disimpulkan, bahwa Qawaidul fiqhiyah adalah suatu perkara *kulli* (kaidah-kaidah umum) yang berlaku pada semua bagian-bagian atau cabang-cabangnya yang banyak yang dengannya diketahui hukum-hukum cabang itu.

2. Hukum Asal Muamalah

Salah satu bentuk kasih sayang Allah Ta'ala kepada hamba-Nya adalah memberikan segala fasilitas di dunia ini untuk dinikmati dan dikelola oleh manusia. Segala yang diciptakan oleh Allah Ta'ala hukum asalnya bisa diambil manfaatnya oleh manusia (Taqiyyudin an-Nabhani, 2005).

Allah Ta'ala berfirman

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا

"Dia-lah Allah, yang menciptakan segala yang ada di muka bumi untuk kalian semuanya." (QS. al-Baqarah: 29)

Di dalamnya terkandung dalil bahwa hukum asal segala sesuatu yang diciptakan adalah boleh, hingga ada dalil yang memindah hukum asal ini. Tidak ada perbedaan antara hewan dan lainnya dari perkara yang dapat dimanfaatkan tanpa menimbulkan mudharat. Kata "Segala" dalam firman Allah di atas suatu pengukuhan yang lebih kuat atas hal ini.

Berdasarkan ayat tersebut maka para ulama membuat kaidah fikih untuk memudahkan ummat Islam dalam memahami syari'at Islam, yaitu:

الأَصل فِي الْمعاملاَتِ ٱلإِباحة إِلاّ أَن يد ل دلِيلٌ علَى تحرِيمِها

"Asal dari Muamalah adalah boleh, kecuali ada dalil yang mengharamkan"

Kaidah yang senada dengan kaidah diatas adalah:

الأَصْلُ فِي الْأَشْيَاءِ الْإِبَاحَةُ

"Hukum asal dalam segala sesuatu adalah boleh."

Hubungan ayat Al-Qur'an diatas dengan dua kaidah asal dalam muamalah adalah apa saja yang diciptakan oleh Allah pada dasarnya adalah boleh, kecuali jika ada dalil yang menyatakan bahwa sesuatu itu tidak boleh(Abdul Karim Zaidan, 2008). Dalam konteks muamalah yang terus berkembang maka prilaku

ekonomi yang tidak ada dalil yang jelas mengharamkan prilaku ekonomi tersebut, maka tindakan ekonomi itu adalah boleh.

Kaidah ini digali dari Al-Qur'an sehingga mempunyai pondasi yang kuat untuk diamalkan. Al-Qur'an yang merupakan solusi, bukanlah berarti Al-Qur'an menjelaskan apapun secara rinci dari akar hingga ranting, tetapi yang dimaksud adalah bahwa didalam Al-Qur'an terkandung nilai nilai yang dapat digali, dirumuskan, dan kemudian diaplikasikan. Inilah urgensi kaidah fikih, dimana prnata ekonomi terus berkembang, maka Islam pun tetap bisa memberikan solusi (Pancasilawati, 2012).

Kaidah ini dipakai dalam fatwa DSN No : 25/DSN-MUI/III/2002 tentang rahn sebagai respon dari pranata ekonomi masyarakat agar sesuai dengan syari'ah. Perkembangan prilaku ekonomi tidak bisa dihentikan, sebab prilaku ekonomi dipengaruhi oleh faktor budaya, sosial, dan kepribadian (Syaifudin, 2016). Selain itu, adanya lembaga keuangan merupakan hal yang penting dalam pertumbuhan ekonomi, sebab masyarakat yang tergolong dalam ekonomi rendah tetap harus mengembangkan usahanya, maka adanya pegadaian merupakan jalan keluar untuk itu. Pegadaian juga telah memiliki peran besar dalam pertumbuhan ekonomi nasional (Roikhan, 2017) sehingga pemangkasan lembaga ini sama saja dengan pembunuhan pertumbuhan ekonomi. Oleh karena itu, rekontruksi lembaga pegadaian dengan aturan agama Islam supaya prilaku pegadaian menjadi syari'ah merupakan keniscayaan.

3. Analisis fatwa DSN No : 25/DSN-MUI/III/2002

Berdasarkan kaidah diatas, bahwa segala aktivitas muamalah adalah boleh kecuali apabila ada dalil yang mengharamkan atas aktivitas muamalah tersebut. Fatwa DSN No : 25/DSN-MUI/III/2002 yang merupakan respon dari pranata ekonomi yang terjadi di Indonesia bertujuan agar praktek rahn sesuai dengan prinsip syari'ah. Tujuan mulia itu terwujud dalam putusan fatwa DSN No : 25/DSN-MUI/III/2002 sebagai berikut:

Ketentuan Umum:

1. *Murtahin* (penerima barang) mempunyai hak untuk menahan *Marhun* (barang) sampai semua utang *Rahin* (yang menyerahkan barang) dilunasi.
2. *Marhun* dan *manfaatnya* tetap menjadi milik *Rahin.* Pada prinsipnya, *Marhun* tidak boleh dimanfaatkan oleh *Murtahin* kecuali seizin *Rahin,* dengan tidak menguranginilai *Marhun* dan pemanfaatannya itu sekedar pengganti biaya pemeliharaan dan perawatannya.
3. Pemeliharaan dan *penyimpanan Marhun* pada dasarnya menjadi kewajiban *Rahin,* namun dapat dilakukan juga oleh *Murtahin,* sedangkan biaya dan pemeliharaan penyimpanan tetap menjadi kewajiban *Rahin*.

4. Besar biaya *pemeliharaan* dan penyimpanan *Marhun* tidak boleh ditentukan berdasarkan jumlah pinjaman.
5. Penjualan *Marhun*
   a. Apabila jatuh tempo, *Murtahin* harus memperingatkan *Rahin* untuk segera melunasi utangnya.
   b. Apabila *Rahin* tetap tidak dapat melunasi utangnya, maka *Marhun* dijual paksa/dieksekusi melalui lelang sesuai syariah.
   c. Hasil penjualan *Marhun* digunakan untuk melunasi utang, biaya pemeliharaan dan penyimpanan yang belum dibayar serta biaya penjualan
   d. Kelebihan hasil penjualan menjadi milik *Rahin* dan kekurangannya menjadi kewajiban *Rahin.*

Ketentuan Penutup:

1. Jika salah satu pihak tidak menunaikan kewajibannya atau jika terjadi perselisihan di antara kedua belah pihak, maka penyelesaiannya dilakukan melalui Badan Arbitrase Syari'ah setelah tidak tercapai kesepakatan melalui musyawarah.
2. Fatwa ini berlaku sejak tanggal ditetapkan dengan ketentuan jika di kemudian hari ternyata terdapat kekeliruan, akan diubah dan disempurnakan sebagaimana mestinya.

Ketentuan umum dari poin 1-5 dalam fatwa DSN No : 25/DSN-MUI/III/2002 merupakan pedoman untuk melakukan aktivitas gadai (rahn). Sebagaimana kaidah diatas bahwa asal dari muamalah adalah mubah kecuali ada dalil yang mengharamkannya, maka analisisnya terfokus pada ketentuan umum poin 1-5 sebagai rujukan aktivitas gadai.

1) Hak Penahanan Marhun

Didalam fatwa dijelaskan *Murtahin* (penerima barang) mempunyai hak untuk menahan *Marhun* (barang) sampai semua utang *Rahin* (yang menyerahkan barang) dilunasi. Rahn merupakan perjanjian *asesoir* (Djoko Imbawani Atmadjaja, 2016), perjanjian utamanya adalah utang piutang. *Rahn* ada karena menjadikan barang *debitor* sebagai jaminan. Jika barang *debitor* dijadikan jaminan dalam akad utang piutang, maka sudah seharusnya barang (*marhun*) tidak berada ditangan (kekuasaan) *debitor* (*rahin*). Mengenai hal ini diperkuat oleh ayat Al-Qur'an surat Al-Baqarah ayat 283.

Penguasaan barang disepakati sebagai syarat gadai, sebab mustahil ada gadai jika tidak ada jaminan yang dikuasai oleh *kreditor*. Abu Hanifah, Syafi'i, dan Zhahiri berpendapat bahwa penguasaan itu termasuk syarat sahnya gadai (Ibnu Rusyd,

2007). Penguasaan barang gadai oleh murtahin merupakan bentuk kepercayaan yang sempurna, karena jika barang gadai berada ditangan pemilik harta faidahnya akan berkurang (Abdullah bin Abdurrahman Alu Bassam, 2002). Maka dari itu penguasaan barang gadai oleh *kreditor* (*murtahin*) adalah syarat *konstitutif*. Jadi produk fatwa tentang *rahn* dalam penguasaan barang mempunyai landasan hukum yang *qath'i*. Jika dihubungkan dengan kaidah "segala muamalah itu boleh kecuali ada dalil yang mengharamkan" maka tidak ada dalil yang mengharamkan penguasaan barang ditangan murtahin, justru ini merupakan hak *murtahin* yang dilandasi dalil *qath'i*.

2) Pemanfaatan dan Penjualan Marhun

Di dalam fatwa dijelaskan bahwa *Marhun* dan *manfaatnya* tetap menjadi milik *Rahin.* Pada prinsipnya, *Marhun* tidak boleh dimanfaatkan oleh *Murtahin* kecuali seizin *Rahin,* dengan tidak mengurangi nilai *Marhun* dan pemanfaatannya itu sekedar pengganti biaya pemeliharaan dan perawatannya. Dari penjelasan fatwa diatas dapat diajukan pertanyaan, siapa yang berhak memanfaatkan barang gadai (*marhun*)? Bagaimana memanfaatkan barang gadai (*marhun*)?.

Hadits Nabi riwayat al-Syafi'i, al-Daraquthni dan Ibnu Majah dari Abu Hurairah, Nabi s.a.w. bersabda:

لاَ يغلَق الرهن مِن صا حِبِهِ الّذِي رهنه لَه غُنمه وعلَيهِ غُرمه

"Tidak terlepas kepemilikan barang gadai dari pemilik yang menggadaikannya. Ia memperoleh manfaat dan menanggung resikonya".

Jumhur fuqaha berpendapat bahwa penerima gadai (*murtahin*) tidak boleh mengambil manfaat dari barang gadai (Ibnu Rusyd, 2007). Ulama hanafiyah berpendapat bahwa murtahin boleh memanfaatkan barang gadai jika ada izin dari pemilik barang (rahinSubagiyo, 2017). Tanggungjawab atas barang gadai ada pada pemilik barang, ia berhak atas kelebihan barang jika barang itu dijual kemudian hasil penjualannya menjadi pelunas hutangnya namun dari hasil penjualan itu ada kelebihan, maka kelebihannya itu merupakan hak pemilik barang (*rahin*). *Rahin* juga bertanggungjawab atas resikonya yaitu jika barang yang dijaminkan ketika sudah terjual ternyata tidak bisa melunasi hutangnya, atau biasa penyimpanan barang gadai menjadi tanggungan pemilik barang gadai (*rahin*Subagiyo, 2017).

Didalam hadits riwayat Bukhari nomor 2329:

حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا زَكَرِيَّاءُ عَنْ عَامِرٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ الرَّهْنُ يُرْكَبُ بِنَفَقَتِهِ وَيُشْرَبُ لَبَنُ الدَّرِّ إِذَا كَانَ مَرْهُونًا

"Telah menceritakan kepada kami Abu Nu›aim telah menceritakan kepada kami Zakariya› dari ‹Amir dari Abu Hurairah radliallahu ‹anhu dari Nabi shallallahu ‹alaihi wasallam bersabda: "Sesuatu (*hewan*) *yang digadaikan boleh dikendarai untuk dimanfaatkan, begitu juga susu hewan boleh diminum bila digadaikan".*

Hadits ini dikuatkan oleh beberapa hadits yang diriwayatkan oleh Abu daud dalam kitabnya Sunan Abu Daud, Imam Ahmad dalam kitabnya Musnad Ahmad, Ibnu Majah dalam kitabnya Sunan Ibnu Majah, dan oleh Tirmidzi dalam kitabnya Sunan Tirmidzi. Didalam hadits tersebut dijelaskan bahwa barang gadai bisa dimanfaatkan oleh marhun. Hal itu bisa dilihat dari hadits yang berbunyi "*boleh dikendarai untuk dimanfaatkan, begitu juga susu hewan boleh diminum bila digadaikan".*

Pemanfaatan barang gadai oleh *murtahin* merupakan ganti rugi atas pemeliharaan yang telah dilakukan oleh *murtahin* atas barang gadai. Pada hakikatnya manfaat barang gadai adalah milik pemilik barang (*rahin*) hanya karena pemilik barang berkewajiban menanggung resiko, maka pemeliharaan barang gadai yang dilakukan oleh *murtahin* menjadi resiko yang harus ditanggung oleh *rahin*. Maka dari itu, *murtahin* berhak memanfaatkan *marhun* hanya sebatas pengganti dari biaya yang telah dikeluarkan untuk memelihara *marhun*. Tetapi dalam pemanfaatannya tidak dibenarkan jika didasarkan pada jumlah pinjaman, tetapi didasarkan pada pengeluaran yang nyata telah dikeluarkan untuk pemeliharaan barang gadai (*marhun*).

Begitu juga jika jatuh tempo maka *marhun* boleh dijual, sebab tujuan awal adanya barang gadai yaitu untuk menjamin ketika *rahin* tidak bisa melunasi hutangnya. Hasil penjualan barang gadai sebagaimana telah dijelaskan yaitu untuk melunasi kewajiban *rahin*, baik itu jumlah utangnya atau pun biaya resiko dari pemeliharaan barang gadai. Jika hasil penjualannya mempunyai kelebihan, maka kelebihan itu merupakan hak dari *rahin*.

Sebagaimana hadits yang diriwayatkan Ibnu Majah dan Ahmad bin Salmah:

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عَنْ زَكَرِيَّا عَنْ الشَّعْبِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الظَّهْرُ يُرْكَبُ إِذَا كَانَ مَرْهُونًا وَلَبَنُ الدَّرِّ يُشْرَبُ إِذَا كَانَ مَرْهُونًا وَعَلَى الَّذِي يَرْكَبُ وَيَشْرَبُ نَفَقَتُهُ

"Telah menceritakan kepada kami Abu Bakr bin Abu Syaibah berkata, telah menceritakan kepada kami Waki› dari Zakariya dari Asy Sya›bi dari Abu Hurairah ia berkata, "Rasulullah shallallahu ‹alaihi wasallam bersabda: "Punggung kendaraan boleh dinaiki jika tergadai, susu boleh diminum jika tergadai, dan bagi orang yang menaiki dan meminum wajib memberikan nafkahnya (*biaya perawatan*)*."* (HR. Ibnu Majah).

"Apabila seekor kambing dirungguhkan, maka yang memegang rungguhan itu boleh meminum susunya sekedar sebanyak makanan yang diberikan pada kambing itu, maka jika dilebihkannya dari sebanyak itu, lebihnya menjadi riba" (HR. Ahmad bin Salmah).

Maka dari itu, dalam fatwa DSN No : 25/DSN-MUI/III/2002 poin 2, 3, 4, 5, memiliki kekuatan hukum. Jadi produk fatwa tentang rahn dalam pemanfaatan dan penjualan barang mempunyai landasan hukum. Jika dihubungkan dengan kaidah "segala muamalah itu boleh kecuali ada dalil yang mengharamkan" maka tidak ditemukan dalil yang mengharamkan pemanfaatan barang gadai.

C. Kesimpulan

Fatwa DSN No : 25/DSN-MUI/III/2002 merupakan respon dari pranata ekonomi yang terjadi di Indonesia bertujuan agar praktek *rahn* sesuai dengan prinsip syari'ah. Tujuan mulia itu terwujud dalam putusan fatwa DSN No : 25/DSN-MUI/III/2002 yang sudah bisa dipraktekan atau dijadikan rujukan dalam melakukan akad gadai karena:

1. Penguasaan barang gadai oleh *kreditor* (*murtahin*) adalah syarat konstitutif. Jadi produk fatwa tentang rahn dalam penguasaan barang mempunyai landasan hukum yang *qath'i*. Jika dihubungkan dengan kaidah "segala muamalah itu boleh kecuali ada dalil yang mengharamkan" maka tidak ada dalil yang mengharamkan penguasaan barang ditangan murtahin, justru ini merupakan hak *murtahin* yang dilandasi dalil *qath'i*.
2. Fatwa DSN No : 25/DSN-MUI/III/2002 ketentuan umum poin 2, 3, 4, 5, memiliki kekuatan hukum. Jadi produk fatwa tentang *rahn* dalam pemanfaatan dan penjualan barang mempunyai landasan hukum. Jika dihubungkan dengan kaidah "segala muamalah itu boleh kecuali ada dalil yang mengharamkan" maka tidak ditemukan dalil yang mengharamkan pemanfaatan barang gadai.
3. Kaidah asal muamalah adalah mubah kecuali ada dalil yang mengharamkan merupakan perlunya ada legalitas terhadap praktek muamalah yang diharamkan. Konsekuanesinya jika tidak ada dalil yang mengharamkan maka praktek muamalah itu boleh dilakukan. Perlunya ada legalitas atas praktek muamalah yang diharamkan karena perkembangan pranata ekonomi (khususnya) mengalami perkembangan yang signifikan, agar terjadi keselarasan dan kemudahan di masyarakat maka diperbolehkan segala macam manuver ekonomi dengan batasan dalil yang mengharamkannya. Sehingga masyarakat bisa leluasa berkreasi dalam bidang ekonomi.

D. Daftar Pustaka

Abdul Karim Zaidan. (2008). *Al-Wajiz*. (Muhyiddin Mas Rida, Ed.Indonesia). Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.

Abdullah bin Abdurrahman Alu Bassam. (2002). *Taisirul Allam Syarh Umdatul Ahkam*. (K. Suhardi, Ed.Syarah Had). Jakarta: Darul Falah.

Anonim. (2011). *Uang Kertas VS Dinar dan Dirham Islam*. (A. Saefullah, Ed.). Bogor: Pustaka Thariqul Izzah.

Djoko Imbawani Atmadjaja. (2016). *Hukum Perdata*. Malang: Setara Press.

Hafidz Abdurrahman. (2012). *Ushul Fiqih*. (M. M. Wahid, Ed.). Bogor: Al Azhar Press.

Ibnu Rusyd. (2007). *Bidayatul Mujtahi wa Nihayatul Muqtashid*. (A. Z. Imam Ghazali Said, Ed.Bidayatul). Jakarta: Pustaka Amani.

Jaih Mubarok. (2003). *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.

Pancasilawati, A. (2012). URGENSI KAIDAH FIKIH DAN APLIKASINYA TERHADAP MASALAH-MASALAH SOSIAL. *FENOMENA*, *4*(2). Retrieved from http://journal.iain-samarinda.ac.id/index.php/fenomena

Roikhan, R. (2017). EFISIENSI PEGADAIAN SYARIAH DAN PROSPEK PERTUMBUHAN ASET DI INDONESIA. *Al-Uqud*, *1*(1). Retrieved from http://journal.unesa.ac.id/index.php/jie

Subagiyo, R. (2017). TINJAUAN SYARIAH TENTANG PEGADAIAN SYARIAH (RAHN). *An-Nisbah*, *1*(1). Retrieved from http://ejournal.iain-tulungagung.ac.id/index.php/nisbah

Syaifudin, M. (2016). FAKTOR-FAKTOR YANG MEMENGARUHI KEPUTUSAN NASABAH DALAM MEMILIH PEGADAIAN SYARIAH KABUPATEN GROBOGAN. *Equilibrium*, *4*(2). Retrieved from http://journal.stainkudus.ac.id/index.php/equilibrium

Taqiyyudin an-Nabhani. (2005). *Sistem Ekonomi Islam*. (Hafidz Abdurrahman, Ed.Indonesia). Jakarta: Hizbut TaHR.ir Indonesia.

Yahya Abdurrahman. (2015). *Bisnis dan Muamalah Kontemporer*. Al Azhar Freshzone Publishing.

EKSISTENSI FATWA DSN-MUI NO 108 TAHUN 2016 TENTANG PEDOMAN PENYELENGGARAAN PARIWISATA BERDASARKAN PRINSIP SYARIAH (STUDI ANALISIS DI PROVINSI SUMATRA BARAT, NTB DAN ACEH)

Dr. Awaluddin, SHI., MA
Dosen IAIN Bukittinggi
Ka.Prodi S2 Ekonomi Syariah IAIN Bukittinggi

A. LATAR BELAKANG

Majelis Ulama Indonesia adalah wadah atau majelis yang menghimpun para ulama, zu'ama dan cendekiawan muslim Indonesia untuk menyatukan gerak dan langkah-langkah umat Islam Indonesia dalam mewujudkan cita-cita bersama. Secara historis Majelis Ulama Indonesia berdiri pada tanggal, 7 Rajab 1395 H, bertepatan dengan tanggal 26 Juli 1975 di Jakarta, sebagai hasil dari pertemuan atau musyawarah para ulama, cendekiawan dan zu'ama yang datang dari berbagai penjuru tanah air.

Antara lain meliputi dua puluh enam orang ulama yang mewakili 26 Propinsi di Indonesia, 10 orang ulama yang merupakan unsur dari ormas-ormas Islam tingkat pusat, yaitu, NU, Muhammadiyah, Syarikat Islam, Perti. Al Washliyah, Math'laul Anwar, GUPPI, PTDI, DMI dan al 84 Ittihadiyyah, 4 orang ulama dari Dinas Rohani Islam, AD, AU, AL dan POLRI serta 13 orang tokoh/ cendekiawan yang merupakan tokoh perorangan[1]. Beberapa tahun terakhir keberadaan majlis Ulama Indonesia tidak hanya memberikan jawaban terkait dengan persoalan akidah dan ibadah, tetapi sudah memberikan jawaban terkait dengan hukum dalam transaksi muamalah.

Bagian yang memberikan fatwa terkait dengan persoalah hukum muamalah dalam tubuh majlis ulama Indonesia adalah Dewan Syariah Nasional

1 Imam Syaukani, dan A. Ahsin Thohari, 'No Title', *Dasar-Dasar Politik Hukum, Jakarta: PT Raja-Grafindo Persada, H.56.*

(DSN). Fatwa Dewan Syariah Nasional (DSN) saat ini semakin kuat kedudukannya di Indonesia. Hal ini dapat dilihat dari mulai adanya penyebutan Fatwa DSN dalam produk perundang-undangan. Salah satu contoh yang dapat dilihat dalam Undang-Undang No. 1 Tahun 2013 tentang Lembaga Keuangan Mikro, Pasal 12 ayat (2) yang berbunyi: "Kegiatan usaha berdasarkan prinsip syariah sebagaimana dimaksud pada ayat (1) wajib dilaksanakan sesuai dengan fatwa syariah yang dikeluarkan oleh Dewan Syariah Nasional, Majelis Ulama Indonesia[2].

Luasnya bagian dan tanggung jawab Dewan Syariah Nasional (DSN) Majlis Ulama Indonesia maka penguatan hukum yang terkait dengan keberadaan DSN sebagai lembaga resmi untuk mengeluarkan fatwa sesuai dengan ketentuan syariat Islam telah diatur dalam UU. Salah satu aspek muamalah yang sangat besar konstribusinya dalam pengembangan ekonomi di Indonesia yaitu sektor pariwisata.

Untuk memajukan pariwisata Indonesia dapat ditempuh dengan salah satu cara yaitu menempatkannya dalam bingkai syariah, sebab tuntutan masyarakat sebagai mayoritas muslim di Indonesia membuat sektor pariwisata syariah dapat berjalan dengan adanya kebutuhan masyarakat yang menghendakinya. Pola pokir masyarakat tentang konsep syariah pada awalnya hanya sebatas makanan, minuman, kosmetik dan obat yang bebas dari penggunaan yang dilarang dalam Al-Quran. Namun di zaman yang serbah canggih sekarang kesadaran masyarakat akan kebenaran meningkat tajam sehingga melahirkan evolusi signifikan dalam berbagai aspek kehidupan dari kebutuhan primer hingga pola hidup yang mulai mempertimbangkan aspek kehalalan. Pariwisata Syariah merupakan tujuan wisata baru di dunia saat ini. *Utilizing the World Tourism Organization* (UNWTO) menunjukkan bahwa wisatawan muslim mancanegara berkontribusi 126 miliar dolar AS pada 2011. Jumlah itu mengalahkan wisatawandari Jerman, Amerika Serikat dan Cina. Menurut data Global Muslim Traveler, wisatawan muslim Indonesia masuk dalam 10 besar negara yang paling banyak berwisata[3].

Namun, Indonesia tidak termasuk dalam 10 tempat destinasi kunjungan muslim (Utomo, 2014). Ironis, Indonesia tidak dapat menangkap peluang ini. Negara yang memiliki kekayaan berlimpah dan bermayoritas muslim ini hanya menjadi konsumen saja. Kemenparekraf RI sejauh ini telah mengembangkan dan mempromosikan usaha jasa di bidang perhotelan, restoran, biro perjalanan wisata dan spa di 12 destinasi wisata syariah. Pengembangan tersebut di-

2 *Pasal 5, Ayat (1), UU No. 1 Tahun2013 Tentang Lembaga Keuangan Mikro.*

3 Chookaew, S., chanin, O., Charatarawat, J., Sriprasert, P., & Nimpaya, 'No Title', *S.* (*2015*). *Increasing Halal Tourism Potential at Andaman Gulf in. Journal of Economics, Business and Management, III.*

lakukan di sejumlah kota yakni Aceh, Sumatera Barat, Riau, Lampung, Banten, Jakarta, Jawa Barat, Jawa Tengah, Yogyakarta, Jawa Timur, NTB serta Sulawesi Selatan (Sapudin, 2014). Provinsi Jawa Tengah dan Yogyakarta merupakan salah satu destinasi wisata syariah yang mempunyai banyak obyek obyek wisata yang menarik untuk dikunjungi. Didukung dengan transportasi yang memadai, obyek obyek wisata tersebut sangat mudah untuk dikunjungi.

Indonesia, melalui Kementerian Pariwisata juga tidak mau ketinggalan mengembangkan pariwisata halal. Terbaru, Indonesia terpilih 1 peringkat dari tahun 2018 yang berada di no 2. Prestasi ini tentu merupakan buah dari kerja keras pemerintah serta dukungan seluruh pemangku kepentingan pariwisata hala di Indonesia, khususnya dalam rentang 5 tahun terakhir. Agar selaras dengan pengukuran GMTI tersebut, kementerian pariwisata juga mengembangkan Indonesia Muslim Travel Index/IMTI. Kementerian Pariwisata menunjuk tiga provinsi sebagai role model wisata halal di Indonesia, yaitu Nusa Tenggara Barat, Sumatera Barat, dan Aceh[4]. Sebagai negara dengan penduduk mayoritas muslim didunia, Indonesia terus berupaya dalam mengembangkan industri pariwisata halal agar tidak tertinggal dari negara-negara yang lebih dahulu mengembangkannya. Pada Tahun 2013, Indonesia melalui Kementrian Pariwisata telah menetapkan 12 (tiga belas) Provinsi untuk menjadi destinasi wisata halal unggulan, yaitu Nusa Tenggara Barat (NTB), Nangro Aceh Darussalam, Sumatera Barat, Riau, Lampung, Banten, DKI Jakarta, Jawa Barat, Jawa Tengah, Yogyakarta, Jawa Timur, dan Sulawesi Selatan.

Indonesia telah dikenal luas oleh dunia sebagai wisata halal terbaik atas kemenangannya dalam *event "The Worls Halal Travel Summit & Exhibition* 2015". Indonesia berhasil mendapatkan tiga penghargaan sekaligus, meliputi: *World Best Family Friendly Hotel, World Best Halal Honeymoon Destination dan World Best Halala Tourism Destination.* Hal ini tentunya menjadi sebuah peluang besar yang memudahkan negara Indonesia untuk terus melakukan pengembangan wisata syariah dan industri jasa syariah. Jumlah tingkat wisatawan muslim adalah 126 juta pada 2011 dan diperkirakan mencapai 192 juta pada tahun 2020[5].

Secara nasional sudah terdapat fatwa dewan Syari'ah Nasional (DSN) MUI Nomor 108/DSN-MUI/X/2016 Tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah. Namun demikian, masih banyak daerah yang belum memiliki peraturan daerah yang khusus mengaturan penyelanggaraan pariwisata halal/syariah tersebut. Salah satu daerah yang pada tahun 2019 ini sedang membahas perda pariwisata syariah adalah Provinsi Sumatera Barat.

4 M. A. Faza, 'No Title', (*2019*). *Analisis SWOT Pariwisata Halal Provinsi Nusa Tenggara Barat. Jurnal Manajemen Indonesia, 19(1), 10–29.*

5 Ade Ela. "Pratiwi, 'No Title', *Analisis Pasar Wisata Syariah Di Kota Yogyakarta". Dalam Jurnal Media Wisata. Vol. 14 No. 1, 2016, h.345-346.*

Daerah yang sangat kental dengan adat dan budaya ini sudah dikenal luas sebagai daerah yang memiliki kehidupan yang lekat dengan nilai-nilai Islam.

Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) dibentuk dalam rangka mewujudkan aspirasi umat Islam mengenai masalah perekonomian dan mendorong penerapan ajara Islam dalam bidang perekonomian/keuangan yang dilaksanakan sesuai dengan tuntunan syarat Islam[6]. Untuk mendukung dan mewujudkan perkembangan pariwisata di Indonesia maka diperlukan suatu aturan yang mengatur tentang ini yaitu dengan mengelurkan fatwa tentang pedoman penyelenggaraan pariwisat berdasarkan prinsip syariah No 108/X/DSN-MUI/2016. Usaha dalam bidang perhotelan sekarangpun mulai menjamur di berbagai daerah dari perkotaan hingga perdesaan yang dekat dengan objek atau pusat pariwisata

Provinsi Sumatera Barat sebagai salah satu provinsi yang dikembangkan sebagai *destinasi* wisata syariah. Hal ini tentunya dinilai dari kesiapan Sumatera Barat dari sisi infrastruktur maupun masyarakat secara keseluruhan juga meliputi dunia usaha serta pemerintah daerah yang memberikan dukungan penuh dalam pengembangannya. Keragaman masyarakat Sumatera Barat juga tentunya menjadi peluang besar sekaligus tantangan dalam mengembangkan pariwisata syariah ini. Selain itu, Sumatera Barat juga memiliki destinasi wisata syariah atau objek-objek wisata menarik untuk dikunjungi. Didukung dengan transportasi yang memadai, objek-objek wisata tersebut sangat mudah dijangkau. Sumatera Barat memiliki beberapa penghargaan yang dapat menjadi indikator keberhasilan Sumatera Barat dalam mempersiapkan destinasi wisata syaraiah.

Pada tahun 2016 dalam ajang *World Halal Tourism Award* (WHTA) yang diadakan di Abu Dhabi Uni Emirat Arab, Sumatera Barat mendapatkan tiga gelar sekaligus yaitu *World's Best Halal Tour. Operator melalui Ero Tour, World's Best Halal Destination, dan World's Best Halal Culinary Destination.* Keberhasilan Sumatera Barat dalam World Halal Tourism Award WHTA 2016 ini merupakan langkah yang baik dalam pengembangan wisata halal di Sumatera Barat. Oleh karena itu untuk dapat mewujudkan Sumatera Barat sebagai salah satu destinasi wisata syariah adalah perlunya dukungan dari masyarakat terhadap pengembangan kepariwisataan di Sumatera Barat. Kemudian bagi pemerintah daerah dan pelaku usaha jasa pariwisata harus dapat merumuskan strategi yang paling tepat untuk dapat mengembangkan wisata syariah di Sumatera Barat[7].

---

6 *Fatwa Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia. Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah., Jakarta : DSN-MUI. 2016.*

7 Yudi. Hamzah, Maulana. M dan Yudiana, 'No Title', *Analisis Komparatif Potensi Industri Halal Dalam Wisata Syariah Dengan Konvensional. 2015.*

Kota Banda Aceh adalah ibukota Provinsi Aceh yang merupakan salah satu daerah yang memberlakukan Syariat Islam di Indonesia. Kota Banda Aceh juga mengalami dampak yang besar saat bencana Tsunami menghancurkan tanah Aceh pada tahun 2004 lalu. Kota Banda Aceh merupakan daerah yang giat mengembangkan potensi pariwisatanya. Pasca Tsunami, Kota Banda Aceh kembali membangun dalam berbagai sektor dengan bantuan yang datang baik dari dalam maupun luar negeri. Hingga kini Kota Banda Aceh telah mengalami begitu banyak perubahan dimana kondisi daerah yang semakin berkembang pesat di berbagai segi, baik segi ekonomi, segi pendidikan, segi pemerintahan, dan segi pariwisata khususnya[8].

Disamping itu derah lain seperti Nusa Tengga Barat memiliki potensi sebagai tujuan transit wisata karena terletak di jalur wisata emas Indonesia Bali-Lombok dan Lombok-Labuan Bajo Flores, tempat Komodo berada. Kemungkinan pengembangan wisata syariah merupakan salah satu strategi alternatif untuk meningkatkan sumber pendapatan daerah. Dalam penyelenggaraan Pariwisata syariah banyak prinsip dan kaidah syariah yang dapat dijadikan pedoman sehingga terwujud nuansa dan suasana yang didambakan.

Permasalahanya dalam pariwisata syariah bukan hanya sekedar klaim kajian wisata saja, namun harus jelas spesifikasi dan kriterianya agar tidak rancu dan hanya menjadi komoditas bisnis semata. Maka diperlukan bukti bukti yang mendukung keshahihan prinsip syariah yang pelaku bisnis terapkan dengan cara melakukan penilaian terhadap penerapan kriteria usaha syariah yang terkandung dalam Fatwa DSN-MUI No. 108/DSN/MUI/2016 pada pariwisata syariah Syariah. Dari alasan di atas perlu kiranya untuk melihat sejauh apa Eksistensi Fatwa DSN-MUI No 108 tahun 2016 Tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah di Provinsi Sumatra Barat, NTB dan Aceh

B. RUMUSAN MASALAH

Yang menjadi rumusan masalah dalam penelitian ini adalah Bagaimana Eksistensi Fatwa DSN-MUI No 108 tahun 2016 Tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah di Provinsi Sumatra Barat, NTB dan Aceh

C. TUJUAN PENELITIAN

Tujuan penelitian ini adalah untuk mengetahui bagaiamana Eksistensi Fatwa DSN-MUI No 108 tahun 2016 Tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah di Provinsi Sumatra Barat, NTB dan Aceh

8 *Indonesia, Serambi.* (*2016, Desember 8*). *Banda Aceh Menuju Wisata Halal Dunia.*

D. MANFAAT PENELITIAN

Penelitian diharapkan memberikan masukan dan manfaat diantaranya:

1. Kepada pemerintah daerah provinsi sumatera barat, NTB dan Aceh sehingga memiliki pedoman dalam pengembangan pariwisata syariah di daerah tersebut
2. Sebagai masukan dan bahan kajian kepada DSN MUI terkait dengan fatwa yang sudah dihasilkan, sehingga dapat sebagai bahan evaluasi untuk peningkatan pada masa yang akan datang.

E. METODOLOGI PENELITIAN

Adapun metode penelitian kajian pustaka atau studi kepustakaan yaitu berisi teori teori yang relevan dengan masalah – masalah penelitian. Adapun masalah pada penelitian ini adalah Bagaimana Eksistensi Fatwa DSN-MUI No 108 tahun 2016 Tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah di Provinsi Sumatra Barat, NTB dan Aceh Pada bagian ini dilakukan pengkajian mengenai konsep dan teori yang digunakan berdasarkan literatur yang tersedia, terutama dari artikel-artikel yang dipublikasikan dalam berbagai jurnal ilmiah. Kajian pustaka berfungsi untuk membangun konsep atau teori yang menjadi dasar studi dalam penelitian[9].

Kajian pustaka atau studi pustaka merupakan kegiatan yang diwajibkan dalam penelitian, khususnya penelitian akademik yang tujuan utamanya adalah mengembangkan aspek teoritis maupun aspek manfaat praktis[10]. Sehingga dengan menggunakan metode penelitian ini penulis dapat dengan mudah menyelesaikan masalah yang hendak diteliti. Dilihat dari jenis penelitiannya, adapun jenis penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah penelitian kepustakaan, yakni penelitian yang dilakukan melalui mengumpulkan data atau karya *atau library research* tulis ilmiah yang bertujuan dengan obyek penelitian atau pengumpulan data yang bersifat kepustakaan, atau telaah yang dilaksanakan untuk memecahkan suatu masalah yang pada dasarnya tertumpu pada penelaahan kritis dan mendalam terhadap bahan-bahan pustaka yang relevan. Sebelum melakukan telaah bahan pustaka, peneliti harus mengetahui terlebih dahulu secara pasti tentang dari sumber mana informasi ilmiah itu akan diperoleh. Adapun beberapa sumber yang digunakan antara lain; bukubuku teks, jurnal ilmiah, refrensi statistik, hasil-hasil penelitian dalam bentuk skripsi, tesis, desertasi, dan internet, serta sumber-sumber

9 V. Wiratna, *Sujarweni, Metodeologi Penelitian* (*Yogyakarta : Pustaka Baru Perss, 2014*), *h.57*.

10 *Sukardi, Metodologi Penelitian Pendidikan Kompetensi Dan Praktiknya* (*Jakarata : PT Bumi Aksara, 2013*), *h.33*.

lainnya yang relevan[11].

F. PEMBAHASAN

a. Potensi wisata Syariah Provinsi Sumatera Barat

Sumatera Barat adalah salah satu provinsi di Indonesia yang mempunyai beragam jenis obyek wisata. Tempat wisata di Sumatera Barat merupakan salah satu tujuan wisata yang sangat populer di Indonesia. Hal ini tidak terlepas dari potensi wisata Sumbar yang cukup lengkap, di mana hampir semua jenis objek wisata ada di wilayah ini. Mulai dari wisata alam, seperti laut, pantai, gunung, danau, dan ngarai hingga potensi wisata lain yang sangat menarik digali lebih lanjut berupa festival budaya yang mengangkat nilai-nilai teradisional budaya yang luhur. Sampai tahun 2017 objek wisata yang dapat dikunjungi berjumlah 688 lokasi yang tersebar di kabupaten dan kota di seluruh wilayah Provinsi Sumatera Barat[12].

Pemerintah Sumatera Barat, baik provinsi, kabupaten, maupun kota menyepakati untuk bersama-sama mengembangkan pariwisata Sumatera Barat sebagai halal tourism destination. Wisata halal pada dasarnya adalah menawarkan dan menjanjikan segala sesuatu yang mencerminkan nilai-nilai keIslaman, mulai dari hal yang paling kecil sampai kepada ketersediaan layanan dan fasilitas yang ramah Muslim. Terminologi wisata halal dalam literature pada umumnya merujuk kepada banyak istilah antara lain Islamic tourism, syari'ah tourism, halal travel, halal friendly tourism destination, Muslim- friendly travel destinations, dan halal life style. Keseluruhan istilah tersebut mengacu kepada berlakunya prinsip-prinsip Islam secara umum dalam semua aspek yang ditawarkan dalam paket wisata halal tersebut[13].

Pengembangan potensi pariwisata di Sumatera Barat merupakan target pembangunan ekonomi berbasis karifan lokal dengan memperkenalkan budaya dan keunikan serta keindahan alam suamtera barat kepada dunia. Distinasi wisata diSumatera Barat sangat berfariasi, baik wisata alam atau pun wisata budaya, sehingga ketertarikan masyarakat luar untuk menikmati alam dan budaya sumatera barat. Kawasan wisata alam yang dikembangkan diSumatera Barat dikoordinasikan dengan pemerintah kabupaten dan kota, sehingga target

---

11 *Anwar Sanusi, Metodologi Penelitian Bisnis,* (*Jakarta : Salemba Empat, 2016*), *h.32*.

12 Oni. Yulfian, 'No Title', (*2017*). *Direktori Objek & Atraksi Wisata Sumatera Barat. Padang: Dinas Pariwisata Provinsi Sumatera Barat.*

13 Ainun Mardiah, 'No Title', *Analsisi Perilaku Masyarakat Terhadap Keputusan Mengunjungi Destinasi Wisata Syariah Di Sumatera Barat Ainun Mardiah*, 2018.

pengembangan kawasan wisata dan peningkatan ekonomi tercapai dengan maksimal. Kawasan kota bukittinggi merupakan destinasi wisata yang banyak dikunjungi di waliyah sumatera Barat. Bukittinggi memiliki nilai histori sehingga keberadaan nya menjadi daya tarik tersendiri bagi wisatawan yang berkunjung kebukittinggi. Dengan adanya museum kelahiran bapak proklamor bung Hatta dan peninggalan sejaran dari jepang dan belanda ditambang dengan keindahan alam yang sangat baik, menjadikan bukittinggi menjadi destinasi utama kunjungan wisatawan ke Sumatera Barat[14].

Aikon kota Bukittinggi dengan jam gadang dan lobang jepang serta ngarai sianok merupakan tempat yang sangat banyak dikunjungi oleh wisatawan baik lokal ataupun internasional. Untuk daerah pesisir potensi wisata bahari juga menjadi disetinasi wisata bagi para wisatawan. Daerah pesisir selatan dan kota pariaman memberikan daya tarik karena memiliki alam yang indah dan pantai yang sangat bersih. Kabupaten tanah datar terkenal dengan wilayah luhan nantuo dengan mengedepankan potensi budaya dan sejarah kerajaan Minangkabau.

Besarnya potensi wisata dan tujuan wisata di Sumatera Barat menuntut wilayah ini harus memberikan pelayanan dan aturan sehingga optimalisasi dan pemanfaatan cagar budaya bisa dinikmati oleh para wisatawan yang berkunjung. Sumatera Barat juga dikenal dengan sebutan ranah minang, dimana budaya dan adat masyarakat Sumatera Barat tidak dipisahkan dengan nilai-nilai agama Islam. Prilaku dan sikap keseharian masyarakat Sumatera Barat sudah menyatu dengan nilai-nilai ajaran Islam sesuai dengan falsafah orang Minangkabau *"adat basandi syara' syarak basandi kitabullah*" [15]. Untuk meralisasikan prilaku agama dalam sikap dan kehidupan terutama bagi wisatawan yang berkunjung keSumatera Barat diperlukan aturan yang tegas yang mengatuir tantang prinsip dan aturan wisata syariah di wilayah sumatera barat.

b. Eksistensi fatwa DSN MUI No 108 tahun 2016 Tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah

Sebagai wilayah yang di diami oleh mayoritas masyarakat suku Minangkabau, maka Sumatera Barat sangat menjunjung tinggi agama

14 Abdul Khohar, 'No Title', *Faktor-Faktor Yang Mempengaruhi Kunjungan Wisatawan Ke Objek Wisata Syariah Di Sumatera Barat*, 2019.

15 Rozalinda Rozalinda, Nurhasnah Nurhasnah, And Sri Ramadhan, 'Industri Wisata Halal Di Sumatera Barat: Potensi, Peluang Dan Tantangan', *Maqdis : Jurnal Kajian Ekonomi Islam*, 2019 <https://doi.org/10.15548/maqdis.v4i1.210.

Islam dalam sikap dan prilaku. Potensi wisata alam dan wisata budaya telah mengundang para wisatawan lokal dan internasional untuk bekunjung ke sumatera barat. Sehingga Sumatera Barat dinobatkan sebagai salah satu tujuan wisata halal yang ada di indonesia. Pengembangan wisata halal di Sumatera Barat sudah di atur dalam Perda No 1 Tahun 2020 tentang wisata halal, sehingga ini menjadi bagian yang tak terpisahkan untuk mewujudkan kawasan wisata halal.

Pelaksanaan dan kepatuhan bagi pemangku kepentingan wisata diSumatera Barat sudah ditaur dalam perda no 1 tahun 2020 dan fatwa DSN 108 tahun 2016 Tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah. Bagi pemilik hotel atau penginapan harus mematuhi ketentuan dan peraturan yang sudah berlaku seperti di bukittinggi kepatuhan syariah bagi penyelenggara rumah makan, restoran dan perhotelan.

Sumber: data diolah

Gambar 2. Persepsi Wisatawan tentang Kesesuaian Pariwisata Bukittinggi dengan Nilai-nilai Islam

Data diatas menujukan bahwa 67% wisatawan menjawab bahwa pariwisata di bukittinggi Sumatera Barat sudah sesuai dengan aturan yang berlaku. Sedangkan untuk perhotelan, kota bukittinggi sudah memiliki hotel syariah, tetapi pemerintah kota bukittinggi telah menghimbau untuk layanan penginapan di perhotelan untuk selalu menjaga adat ketimuran. Menjalankan bisnis hotel syariah pada dasarnya sama seperti mengemas hotel dari sisi branding sehingga nilai jualnya lebih tinggi. Hotel syariah yang diminati saat ini, tentunya dikarenakan kebutuhan masyarakat Indonesia yang masih memegang nilai adat is-

tiadat, norma ketimuran, dan tentunya juga mengikuti kaidah Islam[16].

Meski mungkin pangsa pasarnya lebih terkesan spesifik (niche market) dan sangat tersegmentasi, namun sangat dimungkinkan dalam waktu kedepan bisnis hotel syariah akan dibutuhkan oleh semua kalangan, bukan hanya kaum muslim saja. Di satu sisi, bisnis hotel syariah ini yang mulai berkembang di tanah air patutlah disyukuri. Dengan demikian citra bisnis hotel tentunya sedikit demi sedikit akan berubah ke arah yang lebih positif. Selain daripada itu, bukan tidak mungkin hotel syariah akan menambah keunikan dari penyajian pariwisata Indonesia. Diharapkan dengan menampilkan 'religion brand' ini akan menjadi kekhasan dari industri perhotelan di tanah air. Menurut HR.D, dari beberapa poin yang disebut di atas secara umum konsep syariah yang mereka terapkan di hotel Mersi Bukittinggi sudah sejalan dengan akidah yang berlaku, terutama dengan alam Minangkabau yang erat kaitannya dengan adat dan agama, yang dikenal dengan falsafah "Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah". Tetapi dari penjelasan konsep syariah yang sudah disebutkan, HR.D menyatakan bahwa belum adanya sertifikasi halal dari MUI. Meskipun sertifikasi halal dari MUI belum dilakukan pengurusan, tetapi jika dilihat dari pedoman hotel syariah yang ada pada Peraturan Menteri Pariwisata dan Ekonomi Kreatif No. 2 Tahun 2014 dari beberapa penjelasan diatas pada pelayanan yang diberikan oleh pihak hotel adalah mengumandangkan adzan disetiap masuk jadwal shalat yang salah satunya menjadi hal pembeda diantara hotel pada umumnya[17].

Selain dari peraturan yang ditetapkan oleh kementerian pariwisata dan ekonomi kretif, terdapat juga surat keputusan Menhub RI.No. PM 10/PW. 391/Phb-77, memberikan pengertian hotel adalah suatu bentuk akomodasi yang dikelola secara komersial, disediakan bagi setiap orang untuk memperoleh pelayanan penginapan berikut makan dan minum. Pelayan perhotelah syariah dibukittinggi sudah memenuhi kaidah dan ketentuan fatwa DSN MUI No 108 tahun 2016 Tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah seperti yang terlihat pada data berikut:

16 *Indeks Pariwisata Halal* (*Implementasi Fatwa DSN MUI Tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah Di Kota Bukittinggi*), 2017.

17 Verinita, 'No Title', *Pengaruh Persepsi, Sikap, Dan Nilai Pelanggan Pada Niat Menginap Di Hotel Berbasis Syariah Di Sumatera Barat* (*Studi Pada Konsumen Potensial*, 2020.

Potensi Syariah Pada Hotel Mersi Bukittinggi (Aspek Pelayanan)

No	Unsur	No	Sub unsur	kriteria	Hotel Mersi Bkt
1	Kantor depan	1	Seleksi tamu (pasangan)	TM	Ada
		2	Info mesjid terdekat dari hotel	M	Ada
		3	Info jadwal shalat	M	Ada
		4	Info kegiatan islami (bila ada)	TM	Ada
		5	Info rumah makan halal	TM	Ada
2	Tatagraha	6	Perlengkapan shalat yang bersih	M	Ada
		7	Penyediaan Al-Qur'an	TM	Ada
		8	Area untuk shalat jum'at	TM	Tidak ada
3	Makanan dan minuman	9	Adanya makanan dan minuman halal	M	Ada
		10	Menyediakan ta'jil	TM	Ada
		11	Tersedia sahur pada bulan ramadhan	M	Ada

Sumber ; data primer (2019)
Keterangan : M = Mutlak
TM = Tidak Mutlak

Potensi Syariah Pada Hotel Mersi Bukittinggi (Aspek Produk)

No	Unsur	No	Sub Unsur	Kriteria	Hotel Mersi Bkt
1	Toilet Umum	1	Tersedia penyekat	M	Tidak Ada
		2	Alat bersuci praktis	M	Ada
2	Kamar Tidur	3	Sajadah (on request)	M	Ada
		4	Al-Qur'an	TM	Ada
		5	Tidak ada akses porno dan asusila	M	Ada
		6	Minuman logo halal *minibar*	TM	Ada
3	Kamar mandi	7	Alat bersuci praktis	M	Ada
		8	Alat berwudhu yang baik	M	Ada
		9	kamar mandi tertutup	M	Ada
4	Dapur	10	Dapur khusus makanan halal terpisah	M	Tidak Ada

c. Potensi Wisata Aceh

Pada tahun 2016 dari segi wisata, Aceh meraih tiga kategori dalam kompetisi pariwisata halal nasional, yaitu Aceh sebagai destinasi budaya ramah wisatawan muslim terbaik. Bandara sultan Iskandar muda sebagai bandara ramah wisatawan muslim terbaik dan masjid raya baiturrahman sebagai daya tarik wisata terbaik. Pada tahun 2019 Aceh berhasil meraih peringkat kedua sebagai destinasi wisata halal Indonesia dari 5 provinsi di Indonesia melalui standar Indonesia Muslim Travel Index (IMTI) 2019 yang mengacu pada standar Global Muslim Travel Index (GMTI). Standar IMTI mengadopsi 4 kriteria GMTI yang meliputi (1) akses 2. komunikasi, 3 lingkungan hidup, dan 4, pelayanan,

dimana masing-masing kriteria tersebut memiliki 3 komponen penting lainnya yang akan menentukan sebuah daerah terpilih sebagai destinasi wisata halal nasional dan internasional[18].

Aceh sebagai daerah destinasi wisata, sesunguhnya mempunyai potensi yang dapat dikembangkan distinasi pariwisata halal. Ada empat alasan untuk pernyataan tersebut, *pertama,* Aceh merupakan salah satu daerah dengan mayoritas penduduk Islam dan telah menerapkan syariat Islam di Indonesia, kalau digali dan dikembangkan akan mempunyai peluang yang sangat potensial dengan hanya mengandalkan wisatawan domestik. *Kedua,* Aceh memiliki banyak sejarah tentang penyiaran Agama Islam dan memiliki peninggalan bersejarah yang bernuansa Islam, tentu saja hal ini merupakan potensi yang besar untuk pengembangan pariwisata halal[19].

Aceh merupakan daerah dengan mayoritas penduduk muslim, tentu saja sangat berpengaruh dalam budaya dan kehidupan sehari-hari masyarakatnya, sehingga tidak sulit bagi wisatawan atau turis Muslim untuk berbaur dengan masyarakat setempat atau dengan kata lain masyarakat Aceh merupakan masyarakat yang ramah terhadap wisatawan dan sangat menghargai tamu. *Ketiga,* jumlah wisatawan yang datang ke Aceh mengalami peningkatan. Kunjungan wisman dari masing-masing wilayah negara asal cenderung mengalami fluktuasi dari tahun 2013 – 2017[20].

Wisman yang mendominasi berasal dari wilayah ASEAN yang cenderung mengalami peningkatan, yaitu pada tahun 2013 berjumlah 11.473 orang, meningkat di tahun 2014 menjadi 20.258 orang, kemudian meningkat lagi pada 2015 menjadi sebanyak 21.813 orang, dan terus meningkat hingga tahun 2016 yang berjumlah 29.753 orang, namun menurun di tahun 2017 menjadi 26.373 orang. Jumlah wisman yang berasal dari wilayah ASEAN di tahun 2017 menurun sebesar 11, 36 persen dibandingkan tahun 2016, namun mengalami peningkatan sebesar 129, 87 persen dibandingkan 5 tahun yang lalu.[21] *Keempat,* Aceh memiliki banyak destinasi pariwisata. namun ke empat potensi diatas belum dimanfaatkan secara optimal.

---

18 Nanda Rahmi, *Kajian Ekonomi Pariwisata Syariah Kota Banda Aceh*, 2018.

19 Sri Muljaningsih, *Analisis Atribut Islam, Faktor Pendorong Dan Faktor Penarik Terhadap Motivasi Wisatawan Muslim Berkunjung Ke Provinsi Aceh Prasetyo Adi Sulistyono,* 2019.

20 Muhajir, *strategi stakeholder banda aceh dalam meningkatkan wisatawan domestik di kota banda aceh yang menerapkan sistem syariah*, 2020.

21 Badan Pusat Statistika (aceh tengah, 2019).

d. Eksistensi fatwa DSN MUI No No 108 tahun 2016 Tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah di Aceh

Untuk mengetahui eksistensi fatwa DSN MUI terkait dengan kepatuhan syariah bagi penyelanggara dan pihak terkait dengan pariwisata di provinsi aceh dapat dilahat dari beberapa aspek di antaranya:

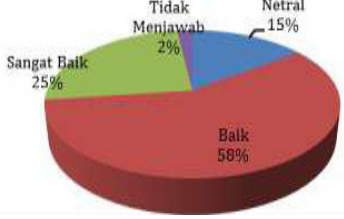
1. Tersedia tempat ibadah yang layak di hotel dan tempat menginap lainnya

   Pertanyaan pertama berkaitan dengan ketersediaan tempat ibadah di hotel atau tempat menginap lainnya di Aceh. Distribusi frekuensi jawaban responden seperti di bawah ini

2. Tersedianya tempat bersuci

   Data ini menunjukan bahwa sarana untuk bersuci yang disediakan terkait dengan hotel syariah di provinsi aceh sebesar 53%

3. Tersedianya makanan dan muniman yang halal



Penjelasan terkait dengan kesediaan makanan halal di hotel yang ada di provinsi aceh sangat baik berkisar 58 % jawaban dari pengguna hotel syariah.

4. Restoran yang menyediakan makanan da minuman yang halal dan terjamin kehalalannya yang tersertifikasi dari MUI

Jawaban dari responden memberikan gambaran bahwa restoran yang menyediakan makanan dan minuman halal di provinsi aceh sebesar 40 %

5. Sanitasi dan kebersihan lingkungan restoran dan penyedia jasa makanan dan minuman terjaga dengan baik. Pertanyaan kedua untuk menguji kesiapan restoran dari aspek sanitasi atau kebersihan. Distribusi frekuensi jawaban responden seperti pada gambar

Dari data yang sudah disajikan maka dapat disimpulkan bahwa eksistensi fatwa DSN MUI No No 108 tahun 2016 Tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah di Aceh sudah berjalan dengan baik. Tetapi dalam layanan perhotelan dan restoran masih ada perbaikan dan peningkatan pengawasan sehingga masyarakat dan pihak yang terkait sadar akan pentingnya

kebersihan dan aspek halal dalam konsep pariwisata syariah[22].

e. Potensi Wisata Nusa Tenggara Barat

Eksistensi fatwa DSN MUI No No 108 tahun 2016 Tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah

Merujuk Fatwa DSN-MUI di atas, wisata syariah tidak sekadar berupaya memenuhi kebutuhan wisatawan muslim berdasarkan agamanya, sebagaimana dalam praktik layanan muslim friendly, di mana layanan sebatas pada fasilitas air untuk bersuci, tempat salat atau arah dan khufarat, maksiat, zina, pornografi, pornoaksi, minuman keras, narkoba dan judi, pertunjukan seni dan budaya serta atraksi yang bertentangan dengan prinsip-prinsip syariah[23].

Definisi tentang destinasi wisata syariah tersebut, pada dasarnya hampir sama dengan definisi destinasi wisata yang diatur dalam UU Nomor 10 Tahun 2009 tentang Kepariwisataan. Bedanya, terletak pada penerapan prinsip-prinsip syariah pada destinasi wisata tersebut. Pembedaan paling menonjol terlihat pada kewajiban destinasi wisata syariah untuk menyediakan fasilitas ibadah yang layak, menghindarkan wisatawan dari segala bentuk kemusyrikan, khurafat, maksiat, zina, pornografi, pornoaksi, minuman keras, narkoba, dan judi.

Sementara biro perjalanan wisata syariah (BPWS) adalah kegiatan usaha yang bersifat komersial yang mengatur dan menyediakan pelayanan bagi seseorang atau sekelompok orang untuk melakukan perjalanan dengan tujuan utama kiblat, makanan halal, dan fasilitas kolam renang berwisata yang sesuai dengan prinsip syariah (Fatwa yang memisahkan antara laki-laki dan perempuan, lebih dari pemenuhan kebutuhan-kebutuhan itu, wisata syariah mewujud menjadi sebuah layanan wisata berdasar prinsip syariah.

Karena itu dapat dimengerti jika kemudian dalam Fatwa DSN MUI memuat berbagai ketentuan yang menjadi pedoman untuk menyelenggarakan wisata syariah di Indonesia. Dalam Fatwa DSN-MUI, konsep wisata syariah menyentuh hampir seluruh aspek pariwisata. Mulai destinasi wisata syariah, biro perjalanan wisata syariah (BPWS), usaha hotel syariah, usaha spa syariah, dan pemandu wisata syariah.

Destinasi wisata syariah dijelaskan sebagai kawasan geografis yang berada dalam satu atau lebih wilayah administratif yang di dalamnya terdapat daya tarik wisata, fasilitas ibadah dan umum, fasilitas pariwisata, aksesibilitas, serta masyarakat yang saling terkait dan meleng-

22 Deputi Pengembangan Kepariwisataan, *Kajian Pengembangan Wisata Syariah Di Aceh*, 2019.

23 DSN-MUI, 'No Title', *Fatwa DSN MUI No No 108 Tahun 2016 Tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah*.

kapi terwujudnya kepariwisataan yang sesuai dengan prinsip syariah. Destinasi wisata syariah diarahkan pada ikhtiar untuk mewujudkan kemaslahatan umum, pencerahan, penyegaran, dan penenangan, memelihara amanah, keamanan, kenyamanan, mewujudkan kebaikan yang bersifat universal dan inklusif, memelihara kebersihan, kelestarian alam, sanitasi, dan lingkungan, menghormati nilai-nilai sosial-budaya dan kearifan lokal yang tidak melanggar prinsip syariah. Destinasi wisata wajib memiliki fasilitas ibadah yang layak pakai, mudah dijangkau dan memenuhi persyaratan syariah, makanan dan minuman halal yang terjamin kehalalannya dengan sertifikasi halal MUI, destinasi wisata wajib terhindar dari kemusyrikan.

Pemda NTB dalam pengembangan wisata syariah dan tantangan dihadapinya dalam konteks pengembangan tersebut. Salah satu upaya Pemda NTB dalam konteks pengembangan syariah itu adalah pengaturan konsep wisata syariah dalam perda, upaya demikian dilakukan untuk menjamin pelaksanaan wisata syariah di NTB. Selanjutnya, ada beberapa tantangan yang dihadapi pemda dalam konteks pengembangan wisata syariah itu, di antaranya adalah sertifikasi halal bagi industri pariwisata syariah yang meliputi akomodasi, konsumsi, dan fasilitas pendukung lainnya[24].

Uraian lebih lanjut tentang upaya dan tatangan yang dihadapi pemda NTB dalam pengembangan wisata syariah adalah sebagai berikut: Menjamin Pelaksanaan Lewat Perda Penetapan Nusa Tenggara Barat (NTB) sebagai destinasi wisata syariah pada 2015 lalu mendorong Pemerintah Daerah (Pemda) NTB untuk melakukan konseptualisasi wisata syariah. Konseptualisasi itu diharapkan dapat diterima baik oleh wisatawan, pelaku usaha dan pemerintah daerah sendiri. Untungnya, sejak awal NTB merupakan daerah destinasi wisata di Indonesia, karena itu Pemda sejatinya tidak perlu terlalu khawatir daerahnya tidak dikunjungi wisatawan. Adapun kemudian terjadi kecenderungan peningkatan jumlah wisatawan muslim yang berkunjung ke suatu destinasi wisata memang perlu ditangkap sebagai peluang peningkatan devisa negara melalui pariwisata, apalagi memang wisatawan muslim memiliki keunikan tersendiri, keinginan untuk berwisata sembari tetap melaksanakan ajaranajaran agamanya, mulai salat, makan makanan halal, menghindari minuman beralkohol, privasi dan kenyamanan bersama keluarga saat berwisata[25].

---

24 Lalu Adi Permadi, '*Persepsi Dan Sikap Masyarakat Terhadap Rencana Dikembangkannya Wisata Syariah* (*Halal Tourism*) *Di Provinsi Nusa Tenggara Barat*.

25 Agus Khazin Fauzi, '*Peran Lembaga Keuangan Syariah Dan Hotel Dalam Meningkatkan Potensi*

Keinginan untuk melaksanakan ajaran agama dalam beriwisata itu yang disebut oleh Global Travel Indeks sebagai kebutuhan dasar wisatawan muslim dunia. Agar konsep integrasi kebutuhan dasar berbasis agama dalam berwisata itu Tidak melahirkan kesalah pahaman wisatawan lainnya yang hendak berkunjung ke NTB, Pemda NTB memilih menggunakan istilah wisata halal ketimbang wisata syariah.Hal itu, tampak pada perda wisata halal yang dikeluarkan oleh pemda NTB. Istilah wisata halal memang sudah lebih dahulu dikenal dalam pariwisata global, istilah-istilah seperti halal tourism, Islamic tourism, dan muslim family friendly erupakan istilah yang telah dikenal dibeberapa negara seperti Jepang, Thailand, turki, Korea Selatan, Australia, dan Inggris.

Dalam kasus NTB, pengembangan wisata halal diarahkan kepada wisata keluarga dengan mengakomodir kebutuhan dasar wisatawan muslim dan diperkuat dengan wisata religi dan budaya. Pengembangan wisata halal seperti itu mendorong Pemda NTB untuk melakukan percepatan sertifikasi halal bagi restoran dan hotel, perbaikan infrastruktur jalan dan moda transportasi. Selain itu, pengembangan wisata halal di NTB meniscayakan lahirnya Peraturan Daerah yang menjadi acuan hukum dalam pelaksanaan wisata halal di NTB[26].

Lahirnya Perda No. 2 Tahun tentang Pariwisata Halal Tahun 2016 menempatkan Pemda NTB sebagai daerah pertama yang memiliki Perda Pariwisata Halal di Indonesia. Perda tersebut selain dimaksudkan sebagai pedoman bagi pengelola pariwisata dalam memberikan pelayanan pariwisata halal kepada wisatawan, juga dimaksudkan untuk memberikan keamanan dan kenyamanan pelayanan kepada wisatawan agar dapat menikmati kunjungan wisata dengan aman dan halal. Apa yang dimaksud dengan pariwisata halal? Dalam Bab I Ketentuan Umum Perda tersebut dinyatakan bahwa pariwisata halal adalah kegiatan kunjungan dengan destinasi dan industri pariwisata yang menyiapkan fasilitas produk, pelayanan, dan pengelolaan pariwisata yang memenuhi syariah[27].

Destinasi pariwisata halal meliputi atraksi wisata alam dan wisata budaya. Pengelola destinasi pariwisata halal harus membangun fasilitas umum untuk mendukung kenyamanan aktivitas kepariwisataan

---

Wisata Halal Pulau Lombok, 2012.

26 Hadi Santoso;, *Potensi Pengembangan Wisata Berbasis Syariah* (*Halal Tourism*) *Di Kota Bima*, 2018.

27 Ibnu Elmi, 'No Title', *Pengembangan Wisata Syariah Dalam Mendorong Pertumbuhan Ekonomi Daerah* (*Studi Wisata Halal Nusa Tenggara Barat*), 2017.

halal, yang terdiri dari tempat dan perlengkapan ibadah wisatawan muslim dan fasilitas bersuci yang memenuhi standar syariah. Dalam Perda itu juga diatur tentang kebijakan pengembangan investasi pariwisata halal yang meliputi pemberian insentif investasi sesuai dengan peraturan perundang-undangan, peningkatan kemudahan investasi, peningkatan promosi.

Peningkatan insentif investasi meliputi peningkatan pemberian keringanan pajak secara gradual untuk investasi penanaman modal asing di sektor pariwisata halal dan peningkatan perbaikan jasa layanan pajak untuk investasi penamanan modal asing di sektor pariwisata halal. Kemudahan investasi pariwisata halal meliputi pengembangan debirokratisasi investasi di bidang pariwisata dan pengembangan deregulasi peraturan yang menghambat perizinan. Peningkatan promosi di bidang pariwisata halal meliputi penyediakan informasi peluang investasi di kawasan pariwisata, peningkatkan promosi investasi bidang pariwisatan di dalam dan luar negeri.

G. Kesimpulan

Dari kajian dan penelitian yang dilakukan terkait dengan Eksistensi fatwa DSN MUI No No 108 tahun 2016 Tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah. Dapat disimpulkan sebagai berikut

1. Eksistensi fatwa DSN MUI telah dijalankan oleh daerah sumatera barat, NTB dan Aceh. Bentuk tidak lanjut yang dilakukan daerah dengan mengeluarkan Perda terkait dengan pariwisata syariah. Perda ini dugunakan sebagai dasar yuridis di daerah dalam menjalankan kebijakan dan aturan yang sudah ditetapkan oleh DSN-MUI
2. Perda pariwisata syariah yang sudah di sahkan di daerah sumatera Barat, belum sepenuhnya mengakomodir terkait dengan ketentuan hukum yang ada di fatwa DSN-MUI, sehingga minimnya analisis perda yang dihubungkan dengan fatwa yang sudah ada.

Daftar Pustaka

Agus Khazin Fauzi, 'No Title', *Peran Lembaga Keuangan Syariah Dan Hotel Dalam Meningkatkan Potensi Wisata Halal Pulau Lombok*, 2012

Badan Pusat Statistika (aceh tengah, 2019)

Chookaew, S., chanin, O., Charatarawat, J., Sriprasert, P., & Nimpaya, 'No Title', *S.* (*2015*). *Increasing Halal Tourism Potential at Andaman Gulf in. Journal of Economics, Business and Management, III*

Deputi Pengembangan Kepariwisataan, 'No Title', *Kajian Pengembangan Wisata Syariah Di Aceh*, 2019

DSN-MUI, 'No Title', *Fatwa DSN MUI No No 108 Tahun 2016 Tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah*

Faza, M. A., 'No Title', (*2019*). *Analisis SWOT Pariwisata Halal Provinsi Nusa Tenggara Barat. Jurnal Manajemen Indonesia, 19*(*1*), *10–29.*

Hamzah, Maulana. M dan Yudiana, Yudi., 'No Title', *Analisis Komparatif Potensi Industri Halal Dalam Wisata Syariah Dengan Konvensional. 2015*

Ibnu Elmi, 'No Title', *Pengembangan Wisata Syariah Dalam Mendorong Pertumbuhan Ekonomi Daerah* (*Studi Wisata Halal Nusa Tenggara Barat*), 2017

Imam Syaukani, dan A. Ahsin Thohari, 'No Title', *Dasar-Dasar Politik Hukum, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, h.56.*

Khohar, abdul, 'no title', *faktor-faktor yang mempengaruhi kunjungan wisatawan ke objek wisata syariah di sumatera barat*, 2019

Mardiah, Ainun, 'No Title', *Analsisi Perilaku Masyarakat Terhadap Keputusan Mengunjungi Destinasi Wisata Syariah Di Sumatera Barat Ainun Mardiah*, 2018

Muhajir, 'No Title', *Strategi Stakeholder Banda Aceh Dalam Meningkatkan Wisatawan Domestik Di Kota Banda Aceh Yang Menerapkan Sistem Syariah*, 2020

Muljaningsih, Sri, 'No Title', *Analisis Atribut Islam, Faktor Pendorong Dan Faktor Penarik Terhadap Motivasi Wisatawan Muslim Berkunjung Ke Provinsi Aceh Prasetyo Adi Sulistyono,* 2019

'No Title', *Pasal 5, Ayat* (*1*), *UU No. 1 Tahun2013 Tentang Lembaga Keuangan Mikro.*

———, *Fatwa Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia. Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah., Jakarta : DSN-MUI. 2016*

———, *Indonesia, Serambi.* (*2016, Desember 8*). *Banda Aceh Menuju Wisata Halal Dunia*

———, *Sukardi, Metodologi Penelitian Pendidikan Kompetensi Dan Praktiknya* (*Jakarata : PT Bumi Aksara, 2013*), *h.33*

————, *Anwar Sanusi, Metodologi Penelitian Bisnis,* (*Jakarta : Salemba Empat,*

2016), *h.32*

———, *Indeks Pariwisata Halal* (*Implementasi Fatwa DSN MUI Tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah Di Kota Bukittinggi*), 2017

Permadi, Lalu Adi, *Persepsi Dan Sikap Masyarakat Terhadap Rencana Dikembangkannya Wisata Syariah* (*Halal Tourism*) *Di Provinsi Nusa Tenggara Barat*

Pratiwi, Ade Ela. ", 'No Title', *Analisis Pasar Wisata Syariah Di Kota Yogyakarta". Dalam Jurnal Media Wisata. Vol. 14 No. 1, 2016, h.345-346.*

Rahmi, Nanda, 'No Title', *Kajian Ekonomi Pariwisata Syariah Kota Banda Aceh*, 2018

Rozalinda, Rozalinda, Nurhasnah Nurhasnah, And Sri Ramadhan, 'Industri Wisata Halal Di Sumatera Barat: Potensi, Peluang Dan Tantangan', *Maqdis : Jurnal Kajian Ekonomi Islam*, 2019 <https://doi.org/10.15548/maqdis.v4i1.210

Santoso;, Hadi, 'No Title', *Potensi Pengembangan Wisata Berbasis Syariah* (*Halal Tourism*) *Di Kota Bima*, 2018

V.Wiratna, 'No Title', *Sujarweni, Metodeologi Penelitian* (*Yogyakarta : Pustaka Baru Perss, 2014*), *h.57*

Verinita, 'No Title', *Pengaruh Persepsi, Sikap, Dan Nilai Pelanggan Pada Niat Menginap Di Hotel Berbasis Syariah Di Sumatera Barat* (*Studi Pada Konsumen Potensial*, 2020

Yulfian, Oni., 'No Title', (*2017*). *Direktori Objek & Atraksi Wisata Sumatera Barat. Padang: Dinas Pariwisata Provinsi Sumatera Barat.*

IMPLEMENTASI FATWA DEWAN SYARIAH NASIONAL NOMOR.108/DSN-MUI/X/2016 TENTANG PELAYANAN DAN FASILITAS HOTEL SYARIAH DITINJAU DARI HUKUM ISLAM

Annas Syams Rizal Fahmi, Fauzan Ady Raharjo
Universitas Darussalam Gontor
annassyams@unida.gontor.ac.id

Abstrak

Dalam pariwisata syariah khususnya terdapat pada hotel yang berlebelkan syariah. Dengan bertujuan mengkaji dari perspektif hukum Islam terhadap pengimplementasian Fatwa DSN-MUI tentang sistem pelayanan dan juga penyediaan fasilitas yang terdapat pada hotel syariah. Pada penelitian ini menggunakan metode Deskriptif Kualitatif. Dalam pengumpulan data dilakukan dengan menggunakan teknik wawancara kepada pengelola hotel syariah bersama wisatawan yang berkunjung pada hotel syariah tersebut, pengamatan (observasi), dan dokumentasi serta menggunakan data primer dengan refrensi Fatwa DSN-MUI No.1010/DSN-MUI/X/2016 yang menjelaskan tentang pedoman penyelenggaraan pariwisata berdasarkan prinsip syariah, dan tinjauan hukum Islam dalam menentukan implemetasi pada hotel syariah. Dengan hasil penelitian ini menjelaskan bahwa kesesuaian implementasi hotel syariah tersebut dengan variabel sistem pelayanan dan penyediaan fasilitas terdapat beberapa ketentuan yang belum sesuai dengan prinsip syariah serta masih dalam proses pengembangan yang ada dalam Fatwa DSN-MUI serta yang ditinjau juga dari perspektif Hukum Islam. Adapun pokok ketentuan dalam fatwa yaitu hotel syariah tidak boleh menyediakan fasilitas dengan akses pornografi dan tindakan asusila, menyediakan fasilitas, peralatan, dan sarana yang memadai untuk pelaksanaan ibadah. Kesimpulan pada penelitian ini dalam pelaksanaanya yang terdapat pada hotel syariah masih dalam tahapan untuk tetap bereksistensi dalam mengembangkan usaha khususnya untuk hotel syariah menggunakan beberapa variabel yaitu dengan sistem pelayanannya dan juga penyediaan fasilitas kepada pengunjung untuk tetap merasakan kenyamanan dalam penggunaan hotel khususnya yang berlebelkan syariah.

Kata Kunci: Implementasi, Refrensi, Fatwa, MUI, Hotel Syariah

Abstract

In sharia tourism, in particular, there are hotels that are labeled sharia. With the aim of examining from the perspective of Islamic law on the implementation of the Fatwa DSN-MUI on the service system and also the provision of facilities found in sharia hotels. In this study using a qualitative descriptive method. Data collection was carried out using interview techniques with sharia hotel managers with tourists visiting the sharia hotel, observation, and documentation and using primary data with references to Fatwa DSN-MUI No.108 / DSN-MUI / X / 2016 which explains the guidelines for organizing tourism based on sharia principles, and reviews Islamic law in determining the implementation of sharia hotels. With the results of this study, it is explained that the suitability of the implementation of the sharia hotel with the variable service system and the provision of facilities, there are several provisions that are not in accordance with sharia principles and are still in the development process that is in the DSN-MUI Fatwa and which is also reviewed from the perspective of Islamic law. The main provisions in the fatwa are that sharia hotels are not allowed to provide facilities with access to pornography and immoral acts, provide adequate facilities, equipment and means for the implementation of worship. The conclusion of this study in its implementation in Islamic hotels is still in the stages of continuing to exist in developing a business, especially for Islamic hotels using several variables, namely the service system and also the provision of facilities for visitors to continue to feel comfortable in using hotels.

Keywords: Implementation, Reference, Fatwa, MUI, Sharia Hotel

PENDAHULUAN

Di tengah maraknya perkembangan pariwisata di Indonesia, yang mana terbagi menjadi dua yaitu antara pariwisata konvensional dan juga pariwsata syariah. Sedangkan pada saat ini pariwisata syariah sedang mengalami peningkatan peminat bagi masyarakat khususnya di Indonesia dengan mayoritas muslim terbanyak. Dengan kehadiran hotel syariah ditengah masyarakat pada saat ini juga sebagai penggerak utama dalam industri perhotelan yang ada di Indonesia.

Dalam memajukan pariwisata Indonesia dapat di kembangkan dengan salah satu cara yaitu menempatkannya dalam lebel syariah, karena tuntutan masyarakat yang ada di Indonesia dengan mayoritas muslim terbanyak membuat proses pariwisata syariah berjalan sebagai mana adanya sesuai dengan kebutuhan masyarakat muslim di Indonesia.

Hotel syariah secara singkat dapat didefinisikan sebagai hotel yang dalam penyediaan, pengadaan, dan pengunaan produk dan fasilitas serta dalam operasionalnya tidak melanggar aturan syariah. Pada dasarnya tidak sulit dalam membangun usaha perhotelan yang sesuai dengan tuntunan syariah dikarenakan usaha atau bisnis hotel adalah salah satu dari sekian banyaknya usaha yang

ada. Selain itu, usaha menurut Islam (syariah) dibolehkan selama tidak adanya *nash* atau dalil yang melarangnya karena hal itu adalah bagian dari muamalah (Rinato, 2013:63). Karena didalam Fatwa DSN MUI No.108/DSN-MUI/X/2016 menjelaskan tentang pedoman penyelenggaraan pariwisata berdasarkan prinsip syariah telah membuat ketentuan terkait hotel syariah. Selain itu mengetahui konsep hotel syariah menurut hukum Islam tentang pelaksanaan hotel yang berprinsip syariah berdasarkan Al-Qur'an ataupun Hadits.

Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) dibentuk dalam rangka mewujudkan aspirasi umat Islam mengenai masalah perekonomian dan mendorong penerapan ajaran Islam dalam bidang perekonomian atau keuangan yang dilaksanakan sesuai dengan tuntutan syariat Islam. Dalam pedoman penyelenggaraan pariwisata berdasarkan prinsip syariah, bahwa pada saat ini sektor pariwisata berbasis syariah mulai berkembang di dunia termasuk Indonesia, sehingga memerlukan pedoman penyelenggaraan pariwisata berdasarkan prinsip syariah, selain itu bahwa ketentuan hukum mengenai pedoman penyelenggaraan pariwisata berdasarkan prinsip syariah belum diatur dalam Fatwa DSN-MUI (Fatwa DSN-MUI, 2016).

Berdasarkan hal tersebut, peneliti merasa tertarik untuk mengetahui sistem implementasi Fatwa DSN-MUI No.108/DSN-MUI/X/2016 tentang sistem pelayanan dan juga penyediaan fasilitas hotel syariah serta ditinjau dari hukum Islam.

Dalam penelitian ini, peneliti telah menentukan rumusan masalahnya dari fenomena yang telah dipaparkan pada latar belakang, untuk memberikan batasan dengan apa yang ingin diteliti. Sehingga peneliti dapat fokus terhadap permasalahan. Adapun rumusan masalah yang akan diteliti oleh peneliti yaitu, bagaimana pelaksanaan sistem pelayanan dan penyediaan fasilitas yang berada di hotel syariah, serta bagaimana pengimplementasian sistem pelayanan dan penyediaan fasilitas yang berada di hotel syariah berdasarkan Fatwa DSN-MUI Nomor:108/DSN-MUI/X/2016 tentang pedoman penyelenggaraan pariwisata berdasarkan prinsip syariah dan ditinjau dari perspektif hukum Islam.

Tujuan pada penelitian ini sebagai gambaran penelitian dari hasil rumusan masalah yang telah ada. Adapun tujuan penelitiannya yaitu, untuk mengetahui pelaksanaan sistem pelayanan dan penyediaan fasilitas yang berada di hotel syariah, serta untuk mengetahui implementasi Fatwa DSN-MUI No.108/DSN-MUI/X/2016 terhadap sistem pelayanan dan penyediaan fasilitas yang berada di hotel syariah dan mengetahu konsep hotel syariah dari perspektif hukum Islam.

Penelitian oleh Abdul Latif dengan judul skripsi *"Pelayanan Hotel Syariah* (*Studi Deskriptif Pelayanan Front Office Syariah Pada Kyriad Pesonna Hotel Surabaya*)*".* Berdasarkan hasil penelitian dan analisis data yang didapat dalam

penelitian tersebut menjelaskan bahwa pelayanan syariah Islam pada Kyriad Pesonna Hotel sudah melakukan yang terbaik dalam pelaksanaannya dan juga menyesesuaikan dengan SOP. Dalam 5 dimensi pelayanan pada Kyriad Pesonna Hotel: reliable sudah membuktikan keandalan yang harus dicapai dengan kesesuaian syariat Islam, seperti bersikap ramah dan sopan terhadap tamu memberikan pelayanan yang cepat dan juga dapat diandalkan hal tersebut yang mendapatkan respon positif dari tamu (Abdul Latif, 2017).

Penelitian oleh Emi Rahmawati dengan judul skripsi *"Analisis Fatwa DSN-MUI NO.1010/DSN-MUI/X/2016 Tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah di Hotel Multazam Syariah".* Pada hasil penelitian ini menjunjukan bahwa, yang pertama adalah dalam praktik penerapannya di Multazam Syariah Hotel masih dalam pengembangan diri dari regulasi yang diatur dalam Fatwa DSN-MUI Nomor: 1010/DSN-MUI/X/2016. Perkembangannya yang dilakukan sejak awal berdirinya hotel dengan tujuan memenuhi syarat untuk sertifikasi. yang kedua yaitu, Multazam Syariah Hotel juga menyediakan makanan dan minuman halal, padahal tidak adanya sertifikasi halal oleh Kementrian Agama. Maka hal yang harus dilakukan dengan segera adalah melanjutkan pengelolaan sertifikat halalnya yang diberikan oleh Kementrian Agama, untuk menjamin kehalalan makanan dan minuman yang disediakan, ini yang harus di masuki dalam hotel yang berlebel syariah (Rahmawati, 2019).

Penelitian oleh Dewi Masdaleny dengan judul skripsi *"Praktek Pengembangan Pariwisata Syariah Dalam perspektif Fatwa DSN-MUI No.1010/DSN-MUI/X/2016 di Hotel Syariah Bandar Lampung".* Pada hasil penelitian ini menjunjukan bahwa, dasar hukum pariwisata halal sebagai upaya dalam mengembangkan suatu wisata halal (*halal tourism*), Indonesia juga berusaha meningkatkan keberadaan hotel syariah. Pemerintah juga melalui Peraturan Mentri Pariwisata dan Ekonomi Kreatif Indonesia yang telah membuat tentang pedoman penyelenggaraan hotel syariah. Dasar dari hukum Islam maksud dari syariah tersebut yaitu dengan prinsip-prinsip hukum Islam yang telah diatur dalam Fatwa ataupun telah disetujui oleh Majelis Ulama Indonesia (Dewi, 2020).

Menurut penelitian yang diteliti oleh Ismayanti pada jurnalnya mengemukakan bahwa hotel Al-Badar Syariah tidak jauh beda dengan hotel konvensional yang ada, tetap buka 24 jam dan terbuka untuk semua kalangan baik muslim maupun non-muslim. Disini hal yang membedakan hanya pada tamu hotel dimana pada Al-Badar Hotel Syariah tidak menerima tamu berpasangan yang bukan muHR.im. Makanan dan minuman yang disediakan adalah makanan dan minuman yang tidak mengandung alkohol atau makanan dan minuman haram (Ismayanti, 2017).

Dari penelitian terdahulu yang telah dijelaskan sebelumnya, menjadikan

gambaran dalam suatu penelitian yang sesuai dengan apa yang ingin peneliti sampaikan, kesesuaian dalam sistem pelayanan dan juga dari penyediaan fasilitas nya. Menggunakan Fatwa DSN-MUI sebagai landasan dasar untuk mengetahui tentang penyelenggaraan pariwisata yang sesuai dengan prinsip syariah. Dalam penelitian ini membahas tentang kesesuaian implementasi hotel syariah dengan Fatwa DSN-MUI dan tinjauan hukum Islam sebagai landasan, sehingga mengetahui bagaimana hotel syariah tetap eksis dalam menjalankan usahanya ditengah maraknya perhotelan konvensional.

Dalam penyusunan penelitian ini mengharapkan hasil yang di analisis memberikan manfaat secara teoritis ataupun secara praktis, yaitu dari manfaat secara teoritis ini diharapkan dapat menambahkan pengetahuan serta pemahaman terhadap pelaksanaan sistem pelayanan dan penyediaan fasilitas pada bisnis pariwisata yang berlebel syariah agar sesuai dengan ketentuan dari Fatwa DSN-MUI Nomor.108/DSN-MUI/X/2016 tentang pedoman penyelenggaraan pariwisata berdasarkan prinsip syariah. Selain itu dari manfaat secara praktis ini diharapkan menjadi suatu kontribusi positif terhadap pariwisata syariah khususnya pada hotel yang akan menerapkan sistem dengan prinsip syariah. Selain itu, bagi hotel yang berlebel syariah diharapkan penelitian ini dapat juga digunakan sebagai informasi tentang penerapan terhadap pelayanan dan penyediaan fasilitas yang berprinsip syariah.

METODE

Jenis penelitian ini yaitu *Deskriptif Kualitatif*. Bertempat penelitian ini dilakukan pada Hotel Arrayan Malioboro Syariah Daerah Istimewa Yogyakarta.

Sumber data dalam penelitian ini menggunakan dua jenis data yaitu menggunakan data primer dan sekunder. Data Primer ini berupa refrensi dari Fatwa DSN Nomor. 108/DSN-MUI/X/2016 tentang pedoman penyelenggaraan pariwisata berdasarkan prinsip syariah, dan data-data yang dikumpulkan dari hasil wawancara dan observasi kepada Hotel Syariah yang berkaitan langsung dengan sistematis pelaksanaan pelayanan dan peyediaan fasilitas. Adapun data sekunder berupa dari majalah, koran, maupun website. Yang mana memberikan penjelasan lebih tentang fenomena yang ada sesuai dengan judul penelitian.

Teknik pengumpulan data pada penelitian ini untuk memperoleh data yang valid, adapun peneliti ingin meneliti dengan menggunakan beberapa teknik dalam pengumpulan data, yaitu menggunakan metode wawancara secara langsung sebagai dengan upaya untuk mendapatkan informasi yang akurat ataupun tepat dengan cara bertanya langsung kepada informan. Digunakan untuk mendapatkan data dari subjek penelitian pada Hotel Syariah. Selain itu

menggunakan metode observasi yaitu dapat diartikan sebagai pengamatan dan pencatatan dengan sistematik fenomena-fenomena yang terjadi, dilakukan untuk menagadakan pengamatan secara langsung terhadap objek yang akan diteliti dengan mengadakan pencatatan data seperlunya.

Metode teknik analisa data yang digunakan dalam penelitian ini yaitu metode analisis kualitatif dengan cara deduktif dan deskriptif. Metode deduktif yang digunakan ini bertujuan untuk menganalisis data yang kongkret dari literasi-literasi, yang muncul dari suatu data yang pasti. Peneliti menghubungkan kesesuaian antara implementasi pelayanan dan penyediaan fasilitas pada Hotel Syariah dengan Fatwa DSN-MUI No.108/DSN-MUI/X/2016 tentang pedoman penyelenggaraan pariwisata berdasarkan prinsip syariah serta tinjauan hukum Islam. Selain itu terdapat metode deskriptif yaitu metode analisa data yang digunakan untuk menganalisis data dengan cara mendeskripsikan atau menggambarkan data yang telah terkumpul sebagaimana adanya tanpa ada maksud membuat kesimpulan yang berlaku untuk umum atau generalisasi. Setelah peneliti mendeskripsikan suatu data yang sudah terkumpul, maka dibuat dengan analisa yang menghubungkan hasil data yang diperoleh dengan beberapa teori yang sudah ada.

HASIL DAN PEMBAHASAN

A. Standarisasi Hotel Syariah

Pada dasarnya tidak sulit dalam membangun usaha perhotelan yang sesuai dengan tuntunan syariah dikarenakan usaha atau bisnis hotel adalah salah satu dari sekian banyaknya usaha yang ada. Selain itu, usaha menurut Islam (syariah) dibolehkan selama tidak adanya *nash* atau dalil yang melarangnya karena hal itu adalah bagian dari muamalah. Hal ini sesuai dengan kaidah yang mengatakan bahwa "Hukum asal dalam muamalah (hubungan bisnis atau hubungan antar manusia) semuanya adalah boleh selama tidak ada dalil yang mengharamkannya."

Adapun banyak prinsip dan kaidah syariah yang dapat dijadikan pedoman dalam mengelola hotel sehingga mewujudkan nuansa dan suasana yang diinginkan, diantaranya ialah:

1. Memuliakan tamu (*fal yukrim dhaifahu*)
2. Tentram, damai, dan selamat (*salam*)
3. Terbuka untuk semua kalangan, artinya universal (*kaffatan lin-naas*)
4. Rahmat bagi semua kalangan dan lingkungan (*rahmatan lil'aalamiin*)
5. Jujur (*shiddiq*)
6. Dipercaya (*amanah*)
7. Konsisten (*istiqamah*)

8. Tolong menolong dalam kebaikan (*ta'awun alaa al-birri wattaqwa*)

Seluruh kompenen kriteria secara teknis operasional hotel, mulai dari hal kecil seeprti halnya informasi yang harus tersedia di *front office,* sampai pada penyajian, jenis makanan dan juga minuman yang tersedia di *reception policy and procedure, house-rules,* harus dipastikan semua memenuhi ketentuan syariah (Rinato, 2013:63).

B. Pengertian Pelayanan

Pengertian pelayanan menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) adalah perihal atau cara melayani, kemudahan yang diberikan sehubungan dengan jual beli barang atau jasa (KBBI).

Standar Pelayanan Minimal (SPM) untuk pertama kali tertera dalam Surat Edaran Menteri Dalam Negeri Nomor 100/757/OTDA Tahun 2002 tentang Pelaksanaan Kewenangan Wajib dan Standar Pelayanan Minimal, hal ini juga merupakan hal baru dalam sejarah pelaksanaan otonom di Indonesia. Adapun maksud Konsep Dasar dengan penyelenggaraan Kewenangan Wajib Daerah dan juga penggunaan Standar Pelayanan Minimal agar masing-masing Institusi Pemerintah memiliki kesamaan dalam persepsi serta pemahaman tindak lanjuti dalam penyelenggaraan Standar Pelayanan Minimal (STMRatminto, 2018:6).

Pelayanan (customer service) secara umum adalah setiap kegiatan yang diperuntukan atau ditujukan untuk memberikan kepuasan kepada pelanggan, melalui pelayanan ini dengan keinginan dan kebutuhan pelanggan dapat terpenuhi (Kasmir, 2010:22).

1. Pengertian Kualitas Pelayanan
   Mengutip dari Lewis and Booms, mereka menyatakan bahwa *"Service Quality"* atau kualitas layanan adalah ukuran seberapa baik suatu layanan yang menemui segi kecocokan dengan harapan pelanggan. Penyelenggaran pada kualitas layanan berarti melakukan kompromi dengan harapan pelanggan menggunakan tata cara yang konsisten.

   Kotler menjelaskan bahwa kualitas pelayanan adalah suatu cara kerja perusahaan yang mana berusaha menerapkan perbaikan kualitas secara terus menerus terhadap proses, pada produk dan servis yang dihasilkan terhadap perusahaan, Kualitas pelayanan merupakan upaya dalam kesesuaian kebutuhan dan keinginan para konsumen serta secara tepat dalam penyampaiannya dalam mengimbangi harapan konsumen (Januar Efendi Panjaitan, 2016).
2. Dimensi Kualitas Pelayanan
   Kualitas jasa pada umumnya tidak dilihat dari sisi yang terpisah, me-

lainkan secara agregat dimana dimensi-dimensi individual dimasukkan untuk mendapatkan kualitas jasa secara keseluruhan dalam kebutuhan konsumen. Tjiptono, mengungkapkan bahwa terdapat lima dimensi utama pada kualitas pelayanan (sesuai urutan derajat kepentingan relatifnya).

a. Keandalan
   Keandalan yaitu, kemampuan memberikan layanan yang dijanjikan dengan segera, akurat dan juga memuaskan artinya para karyawan memberikan pelayanan yang sesuai dengan harapan pelanggan.
b. Daya Tanggap
   Daya tanggap yaitu keinginan para staf untuk membantu para pclanggannya dan memberikan layanan secara tanggap, yakni memotivasi para karyawan dalam memecahkan masalah yang dihadapi pelanggan dalam menagunakan barang atau jasa.
c. Jaminan
   Jaminan mencakup dalam hal pengetahuan, kompetensi, kesopanan dan juga sifat dapat dipercaya yang dimiliki para staf, bebas dari bahaya, risiko ataupun keraguan. Yang mana mengenai pengetahuan baik dari karyawan dalam menangani pertanyaan ataupun keluhan dari pelanggan.
d. Perhatian
   Perhatian dalam hal ini meliputi kemudahan dalam menjalin relasi, komunikasi yang baik, perhatian pribadi, dan juga pemahaman alas kebutuhan individual para pelanggan yaitu sikap karyawan yang menunjukkan perhatian yang tulus dalam melayani pelanggan.
e. Bukti Fisik
   Tampilan fisik dengan meliputi fasilitas fisik, perlengkapan, pegawai, dan sarana komunikasi (Januar Efendi Panjaitan, 2016).

C. Pengertian Fasilitas

Fasilitas menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) adalah sarana untuk melancarkan pelaksanaan fungsi. Fasilitas secara sosial adalah fasilitas yang disediakan oleh pemerintah atau swasta untuk masyarakat. Fasilitas secara umum adalah fasilitas yang telah disediakan untuk kepentingan umum (KBBI).

Fasilitas menurut Islam secara (bukti fisik) yaitu dapat berupa fasilitas fisik seperti gedung, ruangan yang nyaman, ataupun sarana dan prasarana lainnya. Adapun didalam konsep Islam pelayanan yang berkenaan dengan

tampilan fisik yang tidak menunjukan suatu kemewahan. Fasilitas yang membuat konsumen merasa nyaman itulah yang sangat penting. Namun bukanlah fasilitas yang seakan-akan menonjolkan kemewahan.

Dalam pengertian ini fasilitas merupakan bentuk kebendaan yang mana berfungsi untuk menambah nilai suatu produk ataupun layanan jasa. Dalam fasilitas layanan jasa ada beberapa hal yang perlu di ketahui dan juga di perhatikan, yaitu: kebersihan, kerapihan fasilitas, dan kelengkapan perlengkapan yang ditawarkan. Dapat disimpulkan dalam hal ini bahwa fasilitas adalah segala sesuatu yang disediakan untuk dipergunakan dan dinikmati (Andari, 2017).

Dalam Firman Allah SWT yang terdapat pada Surat Al-Mulk pada ayat ke 15 yang menerangkan gambaran tentang berpariwisata:

هُوَ الَّذِى جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ ذَلُوْلاً فَامْشُوْا فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوْا مِنْ رِزْقِهِ, وَ إِلَيْهِ النُّشُوْرُ

"Dialah yang menjadikan bumi itu mudah bagi kamu, maka berjalanlah di segala penjurunya dan makanlah sebagian dari rezekinya. Dan hanya kepada nya lah kamu (*kembali setelah*) *dibangkitkan."*

Mengukur Kepuasan Pelanggan

Ada beberapa cara dalam mengukur kepuasan kepada pelanggan, yaitu:

1. Sistem Keluhan dan Saran
   Banyaknya perusahaan yang menyediakan kotak saran dan juga menerima keluhan dari pengunjung, selain itu juga menyediakan amplop yang ditulis alamat perusahaan untuk digunakan dalam penyampaian saran, keluhan beserta kritik. Informasi tersebut yang telah disampaikan oleh pelanggan dapat memberikan ide dan masukan kepada perusahaan untuk mengantisipasi dan cepat tanggap dalam memperbaiki kekurangannya.
2. Survey Kepuasan Pelanggan
   Pada hal ini perusahaan melakukan survey untuk mendeteksi komentar ataupun keluhan para pengunjung yang datang, survey tersebut dilakukan menggunakan pos, telepon, ataupun dengan wawancara secara pribadi, selain itu pelanggan yang dating diminta untuk mengisi angket.
3. Pembeli Bayangan
   Perusahaan menyuruh kepada orang lain yang menjadi pembeli atau penyewa kepada perusahaan lain ataupun ke perusahaannya sendiri.

Pembeli misteri tersebut dapat menyampaikan kelebihan dan juga kelemahan yang melayaninya. Selain itu mengambil sesuatu yang bermanfaat sebagai bahan untuk mengambil keputusan pengelola perusahaan. Bukan hanya orang lain saja yang disewa, tetapi pengelola juga ikut turun langsung ke lapangan untuk mengetahui secara langsung kepada toko ataupun perusahaan saingan yang mana pengelola itu tidak dikenal. Pengalaman dari manajer atau pengelola ini juga sangat penting dikarenakan data dan juga informasi yang di alami oleh dirinya sendiri.

D. Faktor-faktor Desain Fasilitas

Dalam desain fasilitas mempunyai setidaknya 5 faktor, yaitu:

1. Perencenaan Spasial
   Aspek pada perencenaan spasial seperti halnya proporsi, simetri, tekstur, dan juga warna perlu dirancang secara cermat dan tepat ataupun mempunyai respons emosional dari pemakai ataupun orang yang melihat dan juga memakai fasilitas tersebut.
2. Perencenaan Ruangan
   Faktor pada rencana desain ruangan mencakup dalam perencanaan interior dan juga arsitektur, seperti menempatkan posisi perabotan dan perlengkapannya didalam ruangan, selain itu desain aliran sirkulasi yang tepat.
3. Perlengkapan/ Perabotan
   Dalam hal ini dari perlengkapan/perabotan juga memiliki fungsi yang sangat penting sebagai sarana pelindung barang-barang berharga berukuran kecil ataupun besar, sebagai barang pajangan, sebagai tanda penyambutan bagi para pengunjung, serta sebagai sesuatu simbolis kepada pemilik atau penggunanya.
4. Tata Cahaya
   Hal yang perlu diperhatikan juga dalam sistem tata cahaya yang tepat yang utamanya ketika siang hari, yaitu memaksimalkan sinar matahari yang masuk kedalam ruangan, warna, jenis, dan sifat aktifitas yang dilakukan dalam ruangan, tingkat ketajaman penglihatan, dan suasana yang diinginkan oleh para pengunjung (tenang, damai, segar, nyaman, gembira, dan lainya).

5. Warna
   Dalam hal ini warna sebagai inti dari suatu desain perencanaan sesuatu, menjiwai pada hal tersebut dengan adanya warna yang tepat dan enak dipandang, ataupun seperti halnya mempunyai bahasanya sendi-

ri, yang mana warna dapat menstimulasikan perasaan dan emosi pada seseorang (Ninik Srijani, 2017).

Pada penelitian tersebut masih ada kekurangan dari pengembangan implementasi Fatwa DSN-MUI yang perlu ditegaskan kepada hotel yang berbasis Syariah. Maka sebagai hasil rumusan dari penelitian ini yaitu:

A. Pelaksanaan sistem pelayanan berdasarkan ketentuan dari Fatwa DSN-MUI No.108/DSN-MUI/X/2016

Berdasarkan pada Fatwa DSN-MUI No.108/DSN-MUI/X/2016 menjelaskan ketentuan-ketentuan khusus yang harus dimilik ataupun dilaksanakan disetiap hotel yang berpinsip syariah. Adapun pelaksanaan prinsip syariah yang berada di Hotel Arrayan Malioboro Syariah berdasarkan dalam ketentuan fatwa yaitu:

1. Hotel syariah wajib memiliki pedoman atau panduan mengenai prosedur pelayanan hotel.

   Pada Hotel Arrayan Malioboro Syariah mempunyai standarisasi pedoman dalam melakukan *service* kepada pengunjung yang datang, dengan beretika dan sopan santun dalam melayani pengunjung. Mulai dari *salam* kepada pengunjung yang datang maupun pengunjung yang ingin meninggalkan hotel. Serta menaikan tangan sebagai tanda hormat kepada pengunjung yang datang ataupun yang ingin meninggalkan hotel.
2. Hotel syariah wajib menggunakan jasa Lembaga Keuangan Syariah dalam melakukan pelayanan.

   Hotel Arrayan Malioboro Syariah menggunakan alat transaksi pembayaran menggunakan jasa lembaga keuangan syariah ataupun menggunakan Bank Syariah. sehingga terjauhi dari hal negatif dalam bertransaksi. Menggunakan alat transaksi dengan pembayaran secara *cash* ataupun menggunakan metode *via transfer* antar Bank Syariah/Lembaga Keuangan Syariah.

B. Pelaksanaan penyediaan fasilitas dengan ketentuan Fatwa DSN-MUI No.108/DSN-MUI/X/2016

Pada Fatwa DSN-MUI No.108/DSN-MUI/X/2016 tentang ketentuan-ketentuan khusus terkait fasilitas yang ada disetiap hotel yang berbasis syariah.

1. Hotel syariah tidak adanya penyediaan fasilitas hiburan yang mengarah pada kemusyrikan, maksiat, pornografi atau tindak asusila.

Pada Hotel Arrayan Malioboro Syariah tidak adanya penyedian fasilitas yang menjerumuskan iman seorang muslim, seperti halnya tempat karaoke, diskotik, ataupun bar. Dalam hal ini pihak hotel menyediakan tempat berolaHR.aga yang dipisahkan antara laki-laki dengan perempuan.

2. Makanan dan minuman yang disediakan pada hotel syariah wajib dengan mendapatkan sertifikat dari MUI.

Perlu diketahui bahwa Hotel Arrayan Malioboro Syariah belum memiliki sertifikasi halal dari MUI dikarenkan beberapa kendala saat mengurus sertifikasi halal tersebut. Pihak hotel sangat menyadari bahwa sangat penting adanya sertfikasi halal dari MUI sebagai bukti bahwa makanan dan minuman yang disediakan telah diuji dari MUI sebagai makanan dan minuman yang halal dikonsumsi.

Pada penelitian ini menggunakan metode wawancara kepada pengelola hotel dan manajer hotel dalam mengumpulkan data-data untuk diteliti. Dalam analisis hasil tinjauan dari perspektif hukum Islam terhadap pengimplementasian Fatwa DSN-MUI No.108/DSN-MUI/X/2016 tentang sistem pelayanan dan penyediaan fasilitas pada Hotel Arrayan Malioboro Syariah.

Pada penelitian terdahulu yang dipaparkan oleh Emi Rahmawati dengan judul skripsinya yaitu *"Analisis Fatwa DSN-MUI NO.108/DSN-MUI/X/2016 Tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah di Hotel Multazam Syariah".* Pada hasil penelitian ini menjunjukan bahwa, yang pertama adalah dalam praktik penerapannya di Multazam Syariah Hotel masih dalam pengembangan diri dari regulasi yang diatur dalam Fatwa DSN-MUI Nomor: 1010/DSN-MUI/X/2016 (Rahmawati, 2019). Dari penelitian terdahulu dapat disimpulkan bahwa masih dalam pengembangan dalam praktik penerapan hotel syariah, dengan hal ini penitili mengambil dari perspektif sistem pelayanan dan penyediaan fasilitas nya untuk kesesuaian hotel tersebut dengan prinsip syariah. Dikarenakan masih adanya hotel syariah yang belum menerapkan prinsip syariah tersebut pada bisnis hotel syariah.

Peneliti mengkaji menggunakan metode deduktif yaitu dengan menghubungkan kesesuaian antara implementasi pelayanan dan penyediaan fasilitas pada Hotel Syariah dengan Fatwa DSN-MUI No.108/DSN-MUI/X/2016 tentang pedoman penyelenggaraan pariwisata berdasarkan prinsip syariah serta

tinjauan dari perspektif hukum Islam. Selain itu peneliti mengkaji menggunakan metode deskriptif dengan melihat langsung kepada objek yang ingin diteliti bertujuan untuk mengambil data-data secara langsung kepada pengelola hotel dan juga pada manajer hotel tersebut.

Dalam melalukan pengambilan data tersebut peneliti menggunakan metode wawancara dalam mendapatkan data-data tersebut. Setelah mendapatkan data tersebut disesuaikan dengan Fatwa DSN-MUI No.108/DSN-MUI/X/2016 serta tinjauan perspektif hukum Islam dalam pengimplementasian sistem pelayanan dan penyediaan fasilitas pada hotel Arrayan Malioboro Syariah.

Kesimpulan

Dengan menggunakan Implementasi sistem pelayanan dan juga penyediaan fasilitas dalam Fatwa DSN-MUI No.108/DSN-MUI/X/2016 tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah sebagai pedoman dasar untuk meneliti tentang hotel yang berprinsip syariah. Pengebangan pada hotel Arrayan Syariah pada implementasi Fatwa DSN-MUI mememiliki beberapa faktor dalam kesesuaian prinsip syariah yang dilandasi oleh Fatwa DSN-MUI dan perspektif hukum Islam.

Daftar Pustaka

Andari, Clara Lintang Sistiyo, 2017, *Pengaruh dan Fasilitas Terhadap Kepuasan Pengunjung,* Skripsi Universitas Sanata Dharma Yogyakarta.

Arifin, Johar, 2015, *Wawasan Al-Qur'an dan Sunnah Tentang Pariwisata,* Jurnal An-nur, Vol. 4 No. 2.

Ismayanti, 2017, *"Analisis Pengelolaan Hotel Al-Badr Syariah di Kota Makassar",* Jurnal Laa Maisyir, Vol. 4 No. 1.

Kasmir, *Manajemen Perbankan*, (Jakarta, PT Raja Grafindo Persada), 2010.

Latif, Abdul, 2017, *"Pelayanan Hotel Syariah* (*Studi Deskriptif Pelayanan Front Office Syariah Pada Kyriad Pesonna Hotel Surabaya*)*",* Skripsi, Universitas Airlangga.

Masdaleny, Dewi, 2020, *"Praktek Pengembangan Pariwisata Syariah Dalam perspektif Fatwa DSN-MUI No.1010/DSN-MUI/X/2016 di Hotel Syariah Bandar Lampung",* Skripsi Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung

Panjaitan, Januar Efendi, 2016, *Pengaruh Kualitas Pelayanan Terhadap Kepuasan Pelanggan Pada JNE Cabang Bandung,* Jurnal Manajemen Vol.11, No.2.

Rahmawati, Emi, 2019*, "Analisis Fatwa DSN-MUI NO.1010/DSN-MUI/X/2016 Tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah di Hotel Multazam Syariah".* Skripsi, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Surakarta.

Ratminto, *Pelayanan Prima: Pedoman Penerapan Momen Kritis Pelayanan dari A sampai Z,* Yogyakarta: UGM Press 20110)

Sofyan, Rinato, *Bisnis Syariah Mengapa Tidak? Pengalaman Penerapan Pada Bisnis Hotel,* Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama 2013

Srijani, Ninik, 2017, *Pengaruh Fasilitas Terhadap Kepuasan Pelanggan di Aston Madiun Hotel & Conference Center,* Jurnal Penelitian Ilmu Ekonomi WIGA Vol. 7.

Tim Penyusun Universitas Darussalam Gontor, Panduan Penyusun Skripsi Universitas Darussalam Gontor, (Ponorogo: UNIDA Gontor Press, 2017)

IMPLEMENTASI FATWA DSN MUI NO. 20/DSN-MUI/IV/2001 TENTANG PEDOMAN PELAKSANAAN INVESTASI UNTUK REKSA DANA SYARI'AH DI BSI (BANK SYARIAH INDONESIA)

Annas Syams Rizal Fahmi, Afdhal Wandiga
Universitas Darussalam Gontor, Indonesia
annassyams@unida.gontor.ac.id

Abstract

In general, Islamic sharia requires halal economic activities, both products, how to obtain them, and how to use them. Then from that, the principles of sharia investment must also be carried out without coercion (happy), fair and the transactions are based on production and service activities that are not prohibited by Islam, including free of manipulation and speculation. From this it can be assumed that the form of sharia investment in building the national economy must be taken into account, because the level of development is relatively fast and is supported by the large population of Indonesian people who are predominantly Muslim. In this study the authors used descriptive qualitative research, qualitative research is descriptive research and tends to use analysis, processes and meanings that are more highlighted. In order to fulfill these opportunities and challenges, it must be formulated and socialized regarding sharia investment management, so that public participation in this business will also increase. If conventional investment recognizes benefits in the form of bank interest (riba), and it also contains elements of gharar, haram, and maisir, it is different from Islamic investment which uses a percentage of profit sharing or a ratio. The profit-sharing system in sharia investment provides a fair effect for investors and bank customers. It begins with a sense of trust and is equipped with an Islamic banking system that provides a sense of justice for customers. In this study, the researchers conclude that the implementation of Islamic investment in Indonesian Sharia Banks is in accordance with the MUI DSN fatwa No. 20/ DSN-MUI / IV / 2001 regarding guidelines for implementing investments for syari'ah mutual funds. That the investment products at Bank Syariah Indonesia are in accordance with the elements of sharia.

keywords: investment, usury, gharar, maisir, ratio

Abstrak

Secara umum, syariah Islam menghendaki kegiatan perekonomi yang halal, baik produk, cara perolehannya, maupun cara penggunaannya. Kemudian dari pada itu, prinsip investasi syariah juga harus dilakukan tanpa paksaan (ridha), adil dan transaksinya berpijak pada kegiatan produksi dan jasa yang tidak dilarang oleh Islam, termasuk bebas manipulasi dan spekulasi. Dari sini dapat diasumsikan bahwa bentuk investasi syariah dalam membangun ekonomi nasional harus diperhitungkan, karena tingkat perkembangannya yang relatif cepat dan didukung dengan banyaknya populasi masyarakat Indonesia yang mayoritasnya muslim. Pada penelitian ini penulis menggunakan penelitian secara deskriftif kualitatif, penelitian kualitatif adalah penelitian yang bersifat deskriptif dan cenderung menggunakan analisis, proses dan makna nya yang lebih di tonjolkan. Demi terpenuhinya peluang dan tantangan tersebut, maka harus dirumuskan dan disosialisasikan mengenai manajemen investasi syariah, sehingga partisipasi masyarakat dalam bisnis ini juga akan meningkat. Jika investasi konvensional mengenal keuntungan berupa bunga bank (riba), dan juga masih terkandung unsur gharar, haram, dan maisir, lain halnya dengan investasi syariah yang menggunakan persentase bagi hasil atau nisbah. Sistem bagi hasil pada investasi syariah ini memberikan efek keadilan bagi para investor dan nasabah bank. Diawali dengan rasa kepercayaan dan dilengkapi dengan sistem perbankan Islam yang memberikan rasa keadilan bagi para nasabah. Pada penelitian ini dapat peneliti simpulkan bahwasannya pengimplementasian investasi syariah pada Bank Syariah Indonesia sudah sesuai dengan fatwa DSN MUI No. 20/DSN-MUI/IV/2001 tentang pedoman pelaksanaan investasi untuk reksa dana syari'ah. Bahwasannya produk investasi pada Bank Syariah Indonesia sudah sesuai dengan unsur-unsur syariah.

Kata kunci: Invetasi, Riba, gharar, maisir, nisbah

Pendahuluan

Perkembangan perekonomian syariah di Indonesia dewasa ini, mengalami peningkatan yang signifikan. Aktivitas perekonomian yang sesuai dengan prinsip syariah adalah kegiatan usaha yang tidak bertentangan dengan produk atau jasa yang memiliki unsur *magharib* (*maisir, gharar, haram,* dan *riba*) baik unsur yang terkandung didalamnya atau proses mendapatkan barang tersebut, seperti makanan haram, perjudian atau kemaksiatan.

Namun kenyataannya tidak semua aktivitas perekonomian memenuhi ketentuan syariah. Untuk itu, diperlukan fatwa ulama guna memastikan pemenuhan kualifikasi tersebut, begitu juga dengan investasi syariah. Fatwa mengenai halal-haram transaksi keuangan syariah di Indonesia ditetapkan Majelis Ulama Indonesia melalui Dewan Syariah Nasional (DSN) dengan bantuan tenaga praktisi dan penerapannya dilaksanakan dengan bantuan Dewan Pengawas Syariah (DPS). Adapun fatwa tersebut tercantum pada fatwa DSN MUI No. 20/DSN-MUI/IV/2001 tentang pedoman pelaksanaan investasi untuk

reksa dana syari'ah.

Salah satu tonggak penting dalam pengembangan ekonomi syariah di Indonesia adalah beroperasinya Bank Syariah Indonesia (BSI) pada awal tahun 2021. Walau tergolong baru Bank Syariah Indonesia (BSI) semakin popular di kalangan masyarakat setelah dikarenakan persatuan antara beberapa perseroan besar seperti Bank Mandiri Syariah, BRI Syariah dan BNI Syariah. Maka tak heran jika perkembangan Bank Syariah Indonesia cukup pesat.

Adapun faktor utama yang mendorong dan menyokong perkembangan ekonomi syariah di Indonesia di masa mendatang adalah banyaknya jumlah penduduk Indonesia yang bermayoritaskan muslim. Selain itu adanya peningkatan kesadaran umat Islam dalam berinvestasi sesuai syariah. Mengingat Bank Syariah Indonesia masih tergolong baru peneliti akan melakukan penelitian terkait produk investasi pada lembaga Keuagan ini.

Pada penelitian ini dapat peneliti simpulkan bahwasannya pengimplementasian investasi syariah pada Bank Syariah Indonesia sudah sesuai dengan fatwa DSN MUI No. 20/DSN-MUI/IV/2001 tentang pedoman pelaksanaan investasi untuk reksa dana syari'ah. Bahwasannya produk investasi pada Bank Syariah Indonesia sudah sesuai dengan unsur-unsur syariah.

Rumusan Masalah

Pada penelitian ini, peneliti akan mengkaji tentang pengimplementasian fatwa DSN MUI No. 20/DSN-MUI/IV/2001 tentang pedoman pelaksanaan investasi untuk reksa dana syari'ah pada Bank Syariah Indonesia, peneliti mengambil rumusan masalah mengenai Bagaimana imlementasi fatwa DSN MUI No. 20/DSN-MUI/IV/2001 tentang pedoman pelaksanaan investasi untuk reksa dana syari'ah pada Bank Syariah Indonesia.

Serta peneliti juga merumuskan masalah mengenai kesesuaian produk investasi syariah pada Bank Syariah Indonesia terhadap unsur-unsur syariah.

Manfaat Penelitian

Dengan penelitian ini diharapkan hasil analisis yang dilakukan peneliti dapat menambah pengetahuan serta pemahaman terhadap kesesuaian investasi yang berlabelkan syariah di Indonesia dengan fatwa DSN MUI No. 20/DSN-MUI/IV/2001 tentang pedoman pelaksanaan investasi untuk reksa dana syari'ah.

Tidak terlepas dari itu peneliti juga mengharapkan, bahwasannya penelitian ini diharapkan menjadi konstribusi bagi perbankkan syariah atau lembaga keuangn syariah terutama Bank Syariah Indonesia sebagai informasi terkait investasi yang berlabelkan syariah.

Metode

Terkait dengan pembahasan pada penelitian ini, maka penulis ingin menggunakan penelitian secara *deskriftif kualitatif*. Penelitian *kualitatif* adalah penelitian yang bersifat *deskriptif* dan cenderung menggunakan analisis, proses dan makna nya yang lebih di tonjolkan. Penelitian ini digunakan dalam penelitian tanpa adanya unsur angka-angka melainkan dengan kata-kata. Adapun tempat penelitian dalam penelitian ini akan dilakukan pada Bank Syariah Indonesia, terlepas dari pada itu sumber –sumber data yang akan diperoleh peneliti berasal dari data primer dan data sekunder.

Adapun data Primer berupa refrensi dari *Al-Quran Al-Karim*, *sunnah*, *ijma*, dan *qiyas* para ulama, serta yang data yang lebih menonjol pada penelitian ini terdapat pada fatwa DSN MUI No. 20/DSN-MUI/IV/2001 tentang pedoman pelaksanaan investasi untuk reksa dana syari'ah dan data-data yang dikumpulkan dari hasil wawancara dan observasi kepada Bank Syariah Indonesia, dan data sekundernya berupa informasi dari majalah, koran, maupun website. Yang mana memberikan penjelasan lebih tentang fenomena yang ada sesuai dengan judul penelitian. Dalam teknik pengumpulan data pada penelitian ini, peneliti mengumpukan data-data yang terkait dengan judul penelitian ini dari jurnal-jurnal, buku-buku terkait, serta web terkait investasi syariah.

Literatur Review

A. Penelitian Terdahulu

Pada penelitian ini peneliti mengambil Daftar Pustaka ata kaca perbandingan dari beberapa penelitian terdahulu terkait investasi yang berlabelkan syariah. Yang pertama penelitian yang dilakukan oleh Nooria Fitri, yang brjudul "Implementasi akad wakalah dan mudharabah pada reksa dana syariah sebagai alternatif investasi (studi kasus pada PT Manulife Aset Manajemen Indonesia)" yang hasil penelitiannya yaitu reksa dana syariah Manulife bisa dijadikan salah satu alternatif investasi, selain aman reksadana juga bisa menjadi jalan keluar untuk pemodal kecil dan dan pemodal yang tidak memiliki banyak waktu dan keahlian untuk menghitung resiko atas investasi mereka yang ingin berinvestasi pada pasar modal syariah. Cukup terjangkau investor bisa berinvestasi mulai dari Rp 10.000 sampai dengan Rp 100.000. Keuntungan tidak di potong pajak dan bisa di cairkan kapan saja (Nooria Fitri : 2019).

Selanjutnya penelitian yang dilakukan oleh Moh. Asep Zakariya Anshori yang berjudul "Penerapan akad wakâlah bi al-ujrah pada penjualan reksadana syariah di bank syariah mandiri kc. Bogor (Studi Keselarasan tentang Fatwa No: 113/DSN-MUI/IX/2017 dan Penerapannya Pada Bank Syariah

Mandiri KC. Bogor)" yang hasil penelitiannya, Penerapan akad Wakâlah Bi Al-Ujrah dalam penjualan Reksadana Syariah pada Bank Syariah Mandiri KC. Bogor dalam operasional telah sesuai dengan ketentuan dan prinsip Syariah, itu dapat dibuktikan dengan: Praktek Penerapan Reksadana Syariah Di Bank Syariah Mandiri KC. Bogor telah selaras dengan berasaskan pada fatwa DSN-MUI No. 20/DSN-MUI/IV/2001 tentang pedoman pelaksanaan Reksadana Syariah. Dan fatwa DSN-MUI No: 113/DSNMUI/IX/2017 tentang akad Wakâlah Bi Al-Ujrah, baik dalam bentuk akad antara pemodal sebagai pemilik harta (shâhib al-Mâl/ Rabb al-Mâl) dengan Manajer Investasi sebagai Wakil shâhib alMâl, maupun antara Manajer Investasi sebagai Wakil shâhib alMâl dengan pengguna investasi. Dan pembuktian tersebut dilakukan dengan mengadakan wawancara dan beberapa dokumen yang meneliti lakukan di Bank Syariah Mandiri KC. Bogor (Moh. Asep Zakariya Anshori : 2019).

Selanjutnya penelitian yang dilakukan oleh Ahmad Hamam yang berjudul "Urgensi kaidah fiqhiyyah dalam perumusan hukum dan implemetasinya dalam fatwa DSN MUI". Dari penelitian ini, setidaknya terungkap kaidah fiqhiyyah memiliki posisi strategis dalam membantu merumuskan hukum sebuah masalah yang tidak dijelaskan dalam Al Quran dan Sunnah. Hal itu tercermin dalam beberapa point. Pertama, efisiensi yang ditawarkan dalam mencari solusi hukum Islam dengan cepat. Kedua, Kaidah fiqhiyyah memiliki kedudukan istimewa dalam khazanah keilmuan Islam karena kepakaran seorang fakih sangat terkait erat dengan penguasaan kaidah fiqhiyyah. Ketiga, menjadi landasan berfatwa dan keempat menjadikan ilmu fikih lebih teratur sehingga mempermudah seseorang untuk mengidentifikasi fikih yang jumlahnya amat banyak (Ahmad Hamam : 2017).

Selanjutnya penelitian yang dilakukan oleh Anna Nurlita yang berjudul "investasi di pasar modal syariah dalam kajian Islam" yang berkesimpulan bahwa Undang-undang Pasar Modal (UUPM) No. 8 Tahun 1995 mengatur tentang Pasar Modal tidak membedakan antara pasar modal konvensional dengan pasar modal syariah. Sehingga pada dasarnya konsep pasar modal syariah merupakan konsep dari pasar modal konvensional sebagaimana yang telah diatur dalam UUPM tersebut. Hanya saja, pada pasar modal syariah terdapat beberapa hal yang ditekankan, yaitu mengenai kegiatan usaha emiten, efek yang diterbitkan oleh emiten, serta mekanisme perdagangan yang dilakukan oleh investor haruslah sesuai dengan prinsip syariah. Prinsip-prinsip Syariah adalah prinsip-prinsip yang didasarkan atas ajaran Islam yang penetapannya dilakukan oleh DSN-MUI melalui fatwa yang dikeluarkannya. Konsep investasi menurut pandangan Islam berbeda dengan investasi ekonomi non muslim, perbedaan ini terjadi terutama karena

pengusaha Islam tidak menggunakan tingkat bunga dalam menghitung investasi. Di mana harta atau uang dinilai oleh Allah sebagai *Qiyaman*, yaitu sarana pokok kehidupan. Investasi yang berarti menunda pemanfaatan harta yang kita miliki pada saat ini, atau berarti menyimpan, mengelola dan yang dianjurkan dalam *al-Qur'an* seperti yang dijelaskan dalam surat Yusuf ayat ke-46 sampai dengan ayat ke-49. Sementara spekulasi adalah tindakan yang dilarang oleh Islam. Kegiatan spekulasi ini dilarang karena terdapat unsur-unsur yang tidak sesuai dengan syariat Islam, diantaranya spekulan lebih mementingkan kepentingan diri dan tidak mempedulikan kepentingan dan kondisi ekonomi serta pelaku pasar yang lain. Bagi spekulan, harta yang didapat adalah hasil jerih payah sendiri. Tindakan seperti itulah yang dilarang dalam *al-Qur'an* (Anna Nurlita : 2014).

B. Landasan Teori

Landasan teori digunakan penulis untuk menjelaskan lebih dalam lagi konsep dasar yang telah ada yang digunakan dalam penelitian serta menjelaskan kaitan teori dasar dengan tujuan penelitian, sehingga memberikan titik fokus pembahasan dari penelitian (Tim Penyusun Universitas Darussalam Gontor : 2017 : 31). Adapun beberapa teori yang dapat dijelaskan disini yaitu:

1. Pengertian investasi

   Investasi pada hakikatnya merupakan penempatan sejumlah dana pada saat ini dengan harapan untuk memperoleh keuntungan di masa mendatang. Kata investasi merupakan kata adopsi dari bahasa inggris, yaitu investment. Kata invest sebagai kata dasar dari investment memiliki arti menanam. Dalam kamus istilah Pasar Modal dan keuangan kata invesment diartikan sebagai penanaman uang atau modal dalam suatu perusahaan atau proyek untuk tujuan memperoleh keuntungan. Sedangkan dalam kamus Lengkap Ekonomi, Investasi didefinisikan sebagai saham penukaran uang dengan bentuk-bentuk kekayaan lain seperti saham atau harta tidak bergerak yang di harapkan dapat di tahan selama periode waktu tertentu supaya menghasilkan pendapatan. Dalam berinvestasi ada berbagai tujuan. Adapun tujuan investasi adalah mendapatkan sejumlah pendapatan keuntungan. Dalam konteks perekonomian menurut pendapat Ahmad Tandelin, Huda dan Edwin Nasution ada beberapa motif mengapa seseorang melakukan investasi antara lain, untuk mendapatkan kehidupan yang lebih layak di masa yang akan dating, mengurangi tekanan inflasi, sebagai usaha untuk menghemat pajak (Syaruul Hanafi, Nur Dinah Fauziah : 2016: 65-66).

Dalam prespektif Islam investasi merupakan bentuk aktif dari ekonomi syariah. Sebab setiap harta ada zakatnya, jika harta tersebut didiamkan maka lambat laun akan termakan oleh zakatnya. Salah satu hikmah dari zakat ini adalah mendorong untuk setiap muslim menginvestasikan hartanya. Harta yang diinvestasikan tidak akan termakan oleh zakat, kecuali keuntungannya saja (Nabahan, M Faruq : 2000 :23).

Islam memandang semua perbuatan manusia dalam kehidupan sehari-harinya, termasuk aktivitas ekonominya sebagai investasi yang akan mendapatkan hasil (*return*). Investasi yang melanggar syariah akan mendapatkan balasan yang setimpal, begitu pula investasi yang sesuai dengan syariah. Return investasi dalam Islam sesuai dengan besarnya sumber daya yang dikorbankan. Hasil yang akan didapatkan manusia dari investasinya di dunia bisa berlipat-lipat ganda.

Allah berfirman dalam QS Ali Imran ayat 145:

وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ اَنْ تَمُوْتَ اِلَّا بِاِذْنِ اللّٰهِ كِتٰبًا مُّؤَجَّلًا ۗ وَمَنْ يُّرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهٖ مِنْهَا ۚ وَمَنْ يُّرِدْ ثَوَابَ الْاٰخِرَةِ نُؤْتِهٖ مِنْهَا ۗ وَسَنَجْزِى الشّٰكِرِيْنَ

"sesuatu yang bernyawa tidak akan mati melainkan dengan izin Allah, sebagai ketetapan yang telah ditentukan waktunya. barang siapa menghendaki pahala dunia, niscaya Kami berikan kepadanya pahala dunia itu, dan barang siapa menghendaki pahala akhirat, Kami berikan (*pula*) *kepadanya pahala akhirat itu. dan Kami akan memberi Balasan kepada orang-orang yang bersyukur".*

Itulah nilai yang membedakan investasi Islam dari investasi konvensional. jadi, investasi yang Islami adalah pengorbanan sumber daya pada masa sekarang untuk mendapatkan hasil yang pasti, dengan harapan memperoleh hasil yang lebih besar di masa yang akan datang, baik langsung maupun tidak langsung seraya tetap berpijak pada prinsip-prinsip syariah secara menyeluruh (*kaffah*). Selain itu, semua bentuk investasi dilakukan dalam rangka ibadah kepada Allah SWT untuk mencapai kebahagiaan lahir batin di dunia dan akhirat baik bagi bagi generasi sekarang maupun generasi yang akan datang. Prinsip-prinsip Islam dalam muamalah yang harus diperhatikan oleh pelaku investasi syariah (pihak terkait) adalah tidak mencari rizki pada hal yang haram, baik dari segi zatnya maupun cara mendapatkannya, serta tidak menggunakannya untuk hal-hal yang haram, tidak mendzalimi dan tidak di*dzalimi*, keadilan pendistribusian kemakmuran, transaksi dilakukan atas dasar ridha sama ridha, tidak ada unsur r*iba*, *maysir* (perjudian/spekulasi), dan gharar (ketidakjelasan/samarsamar).

Investasi dalam Islam merupakan bentuk aktif dari ekonomi syari'ah. Pola sederhana dalam berinvestasi memberikan gambaran bahwa kegiatan investasi cukup efektif dalam mengembangkan modal agar dapat mengembangkan usaha maupun tingkat keamananannya.

Dalam konsep Islam, investasi bukan semata-mata terkonsentrasi pada seberapa besar keuntungan materi yang bisa dihasilkan melalui aktifitas ekonomi saja, namun lebih dari itu kegiatan investasi dalam konsep Islam juga didorong oleh adanya faktor-faktor tertentu yang mendominasi (Naili Rahmawati, M.Ag: 2015 : 19).

Terdapat tiga jenis jalur akad yang dikenal dalam sistem investasi syariah. Jalur akad murabahah, mudharabah, dan musyarakah. Jenis modal pada jalur murabahah dan mudharabah tidak ditentukan. Namun, pada jalur musyarakah, modal yang diinvestasikan harus bersifat sejenis.

a. Musyarakah (Kerja Sama)

   Musyarakah adalah akad kerja sama antara dua pihak atau lebih untuk suatu usaha tertentu dimana masing-masing pihak memberikan kontribusi dana (atau amal/*expertise*) dengan kesepakatan bahwa keuntungan dan risiko akan ditanggung bersama sesuai dengan kesepatakan.

   Musyarakah sendiri ada dua jenis, yaitu musyarakah pemilikan dan musyarakah akad (kontrak). Musyarakah pemilikan, tercipta karena warisan, wasiat, atau kondisi lainnya yang mengakibatkan pemilikan satu asset oleh dua orang atau lebih. Dalam musyarakah ini, kepemilikan dua orang atau lebih berbagi dalam sebuah asset nyata dan berbagi pula dari keuntungan yang dihasilkan asset tersebut. Sedangkan musyarakah akad tercipta dengan cara kesepakatan di mana dua orang atau lebih setuju bahwa tiap orang dari mereka memberikan modal musyarakah. Mereka pun sepakat berbagi keuntungan dan kerugian.

b. Mudharabah (Bagi Hasil)

   Mudharabah berasal dari kata dharb, berarti memukul atau berjalan. Pengertian memukul atau berjalan ini lebih tepatnya adalah proses seseorang memukulkan kakinya dalam menjalankan usaha.

   Secara teknis, mudharabah adalah akad kerja sama usaha antara dua pihak di mana pihak pertama (shihabul maal) menyediakan seluruh (100%) modal, sedangkan pihak lainnya menjadi pengelola (mudharib).

   Keuntungan usaha secara mudharabah dibagi menurut kesepakatan yang dituangkan dalam kontrak. Sedangkan apabila rugi

ditanggung oleh pemilik modal selama kerugian itu bukan akibat kelalaian si pengelola.

Seandainya kerugian itu diakibatkan karena kecurangan atau kelalaian si pengelola, maka si pengelola harus bertanggung jawab atas kerugian tersebut.

c. Murabahah

Murabahah merupakan transaksi jual beli suatu barang dengan menegaskan harga belinya (harga perolehan) kepada pembeli dan kemudian pembeli membayarnya dengan harga lebih sebagai laba (margin) sesuai dengan kesepakatan para pihak.

Dalam murabahah, penjual harus memberi tahu harga produk yang ia beli dan menentukan suatu tingkat keuntungan sebagai tambahannya. Murabahah dapat dilakukan untuk pembelian secara pemesanan dan biasa disebut sebagai murabahah kepada pemesan pembelian (KPP). Dalam kitab Al-Umm, Imam Syafi'i menamai transaksi sejenis ini dengan istilah *aamir bisy-syira* (Nurjamal : 2019).

2. Reksadana syariah

Reksadana Syariah pertama kali muncul di Indonesia pada tahun 1997 oleh PT Danareksa Investment Management. Selanjutnya, Bursa Efek Indonesia bekerja sama dengan PT Danareksa Investment Management meluncurkan Jakarta Islamic Index pada tahun 2000. Tujuan Reksadana Syariah adalah untuk memandu investor yang ingin menginvestasikan dananya secara syariah. Pada tahun 2001, untuk pertama kalinya Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) mengeluarkan fatwa yang berkaitan langsung dengan pasar modal, yaitu Fatwa Nomor 20/DSN-MUI/IV/2001 tentang Pedoman Pelaksanaan Investasi Untuk Reksadana Syariah.

Reksadana merupakan salah satu bentuk investasi dengan diversifikasi yang cukup baik. Melalui reksadana, modal dari para investor dikumpulkan untuk selanjutnya dibelikan efek oleh manajer investasi. Dengan menambahkan dana milik kolektif itu kedalam berbagai objek investasi (*portofolio*) maka risiko investasi dapat dikurangi.

Reksadana syariah merupakan wadah yang digunakan oleh masyarakat untuk berinvestasi dengan mengacu pada syariat Islam, selain itu ciri tersendiri pada produk reksadana syariah, yakni adanya proses cleasing atau membersihkan pendapatan yang diperoleh dengan cara membayar zakat, bukan merupakan instrumen yang menghasilkan riba (Winda Rika Lestari: 2015).

3. Fatwa DSN MUI No. 20/DSN-MUI/IV/2001 tentang pedoman pelaksanaan investasi untuk reksa dana syari'ah

   Dalam fatwa DSN MUI No. 20/DSN-MUI/IV/2001 tentang pedoman pelaksanaan investasi untuk reksa dana syari'ah yang berisikan 10 pasal diantara lain, ketentuan umum, mekanisme kegiatan reksa dana syari'ah, Hubungan dan Hak Pemodal, Hak dan Kewajiban Manajer Investasi dan Bank Kustodian, Tugas dan Kewajiban Manajer Investasi, Tugas dan Kewajiban Bank Kustodian, Jenis dan Instrumen Investasi, Jenis Usaha Emiten, Jenis Transaksi yang Dilarang, Kondisi Emiten yang Tidak Layak, penentuan dan pembagian hasil investasi (fatwa DSN MUI).

Hasil dan Pembahasan

A. Profil Bank Syariah Indonesia

Bank Syariah Indonesia (disingkat BSI) adalah lembaga perbankan syariah. Bank ini berdiri pada 01 Februari 2021 pukul 13.00 WIB. Pada 1 Februari 2021, bank ini merupakan hasil merger anak perusahaan BUMN bidang perbankan diantaranya Bank Rakyat Indonesia Syariah, Bank Syariah Mandiri dan BNI Syariah menjadi Bank Syariah Indonesia. Adapun komposisi pemegang saham BSI terdiri atas PT Bank Mandiri (Persero) Tbk sebesar 51, 2%, PT Bank Negara Indonesia (Persero) Tbk (25, 0%), PT Bank Rakyat Indonesia (Persero) Tbk sebesar 17, 4%, DPLK BRI - Saham Syariah (2%), dan publik (4, 4%Wikipedia bahasa Indonesia).

B. Hasil Penelitian

Hasil dari penelitian dapat disimpulkan sebagai berikut,

1. Bahwasannya pengimplementasian investasi syariah pada Bank Syariah Indonesia sudah sesuai dengan fatwa DSN MUI No. 20/DSN-MUI/IV/2001 tentang pedoman pelaksanaan investasi untuk reksa dana syari'ah.
2. Bahwasannya produk investasi pada Bank Syariah Indonesia sudah sesuai dengan unsur-unsur syariah.

C. Pembahasan

Investasi yang aman secara duniawi belum tentu aman secara akhiratnya. Maksudnya investasi yang sangan menguntungkan sekalipun dan tidak melanggar hukum positif yang berlaku, belum tentu aman kalau dilihat dari sisi syariat Islam. Investasi hanya dapat dilakukan pada instrumen keuangan yang sesuai dengan syariat Islam dan tidak mengandung riba.

Untuk sistem perekonomian di Indonesia pada saat ini, berdasarkan UU pasar modal hanya meliputi beberapa hal, yaitu instrumen saham yang sudah melalui penawaran umum dan pembagian dividen berdasarkan pada tingkat laba usaha, penempatan dalam deposito pada bank umum syariah, surat utang jangka panjang, baik berupa obligasi maupun surat utang jangka pendek yang telah lazim diperdagangkan di antara lembaga keuangan syariah yaitu termasuk jual beli utang dengan segala kontroversinya.Berikut Produk Investasi di Bank Syariah :

1. Tabungan Bagi Hasil (*Mudharabah*) Tabungan bagi hasil adalah tabungan yang berdasarkan prinsip *mudharabah mutlaqah*. Dalam hal ini bank syariah mengelola dana yang diinvestasikan oleh penabung secara produktif, menguntungkan dan memenuhi prinsip-prinsip syariah Islam. Hasil keuntungannya akan dibagikan kepada penabung dan bank, sesuai perbandingan bagi hasil atau *nisbah* yang disepakati bersama.
2. Deposito Bagi Hasil (*Mudharabah*) Deposito bagi hasil merupakan produk investasi jangka waktu tertentu. Nasabahnya bisa perorangan maupun badan. Produk ini menggunakan prinsip mudharabah mutlaqah, sama dengan tabungan bagi hasil.
3. Investasi Khusus (*Mudharabah Muqayyadah*) Investasi Kusus adalah suatu bentuk investasi nasabah yang disalurkan langsung kepada pembiayaan tertentu sesuai dengan keinginan nasabah. Perbandingan nisbah bagi hasil yang diterapkan berdasarkan kesepkatan antara bank, nasabah serta penasehat keuangan jika diperlukan (dapat dinegoisasikan). Dana akan diinvestasikan kepada sector riil yang menguntungkan sesuai keinginan nasabah (Syaruul Hanafi, Nur Dinah Fauziah : 2016 : 69-71).

Kesimpulan

Investasi merupakan bentuk aktif dari ekonomi syariah. Sebab setiap harta ada zakatnya, jika harta tersebut didiamkan maka lambat laun akan termakan oleh zakatnya. Salah satu hikmah dari zakat ini adalah mendorong untuk setiap muslim menginvestasikan hartanya. Harta yang diinvestasikan tidak akan termakan oleh zakat, kecuali keuntungannya saja. Investasi hanya dapat dilakukan pada instrumen keuangan yang sesuai dengan syariat Islam dan tidak mengandung riba. Terdapat tiga produk dalam Investasi di perbankan syariah yaitu: tabungan bagi hasil, deposito bagi hasil, investasi khusus.

Daftar Pustaka

Ahmad Hamam, Urgensi kaidah fiqhiyyah dalam perumusan hukum dan implemetasinya dalam fatwa DSN MUI, Skripsi Universitas Trunojoyo Madura 2017.

fatwa DSN MUI fatwa DSN MUI No. 20/DSN-MUI/IV/2001 tentang pedoman pelaksanaan investasi untuk reksa dana syari'ah

Hadi Peristiwo, *analisis minat investor di kota serang terhadap investasi syariah pada pasar modal syariah,* (Islamiconomic: Jurnal Ekonomi Keuangan dan Bisnis Islam Volume 7 No. 1 Januari - Juni 2016)

Moh. Asep Zakariya Anshori, *"Penerapan akad wakâlah bi al-ujrah pada penjualan reksadana syariah di bank syariah mandiri kc. Bogor* (*Studi Keselarasan tentang Fatwa No: 113/DSN-MUI/IX/2017 dan Penerapannya Pada Bank Syariah Mandiri KC. Bogor*)" Tesis Institut Ilmu Al-qur`an (IQQ) Jakarta 2019.

Wikipedia bahasa Indonesia, https://id.wikipedia.org/wiki/Bank_Syariah_Indonesia

Syaruul Hanafi, Nur Dinah Fauziah, *manajemen investasi di perbankan syariah,* (AL-'ADALAH: Jurnal Syariah dan Hukum, 2016)

https://kamus.tokopedia.com/r/reksadanasyariah/#:~:text=Reksadana%20Syariah%20adalah%20wadah%20untuk,dengan%20portofolio%20penempatan%20dana%20di

TINJAUAN KRITIS TERHADAP BOLEHNYA UPAH DALAM AKAD *KAFALAH* BERDASARKAN FATWA DSN MUI NO. 11 TAHUN 2000

Devin Halim Wijaya, B.B.A | Ahmad Fathi Alkatiri, B.A | Abdurrahman Zahier, B.B.A

Abstrak

Keuangan dan perbankan syariah merupakan salah satu sektor perekonomian yang sedang mengalami perkembangan pesat saat ini. Sejak kehadiran Bank Syariah pertama di Indonesia pada tahun 1991, Bank Syariah dan lembaga keuangan syariah lainnya sudah mengeluarkan banyak sekali layanan dengan berbagai fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) yang mendukung dan memberikan pedoman layanan tersebut. Salah satu akad yang pertama kali dikeluarkan fatwanya oleh DSN-MUI adalah fatwa tentang Akad *Kafalah* (Jaminan) yang dikeluarkan pada fatwa DSN-MUI No. 11/DSN-MUI/VI/2000, namun terdapat akad di dalam fatwa tersebut yang cukup kontroversial yaitu Akad *Kafalah bil Ujroh* yang berarti menghadirkan jaminan dengan meminta upah, maka tulisan ini akan membahas tentang kontroversi kehalalan akad *Kafalah Bil Ujroh* dari sisi dalil yang dikemukakan oleh DSN-MUI dan dalil yang dikemukakan oleh kalangan yang mengharamkan akad ini serta memberikan beberapa opsi akad yang bisa dilakukan untuk keluar dari kontroversi tersebut.

Kata Kunci : *Bank Syariah, Fatwa, Kafalah, Kafalah bil Ujroh, Tabarru'*

Pendahuluan

Sejak terbentuknya Bank Syariah pertama pada tahun 1991, ekonomi syariah telah menjadi sektor yang mengalami perkembangan cukup pesat saat ini, kehadiran berbagai Layanan Keuangan Syariah dari Bank Syariah, Asuransi Syariah, Baitul Mal Wa Tamwil, hingga Pasar Modal Syariah menjadi bukti kesuksesan perkembangan Ekonomi Syariah di Indonesia, ditambah dengan dukungan pemerintah melalui kebijakan-kebijakan dan lembaga seperti Komite Nasional Ekonomi Dan Keuangan Syariah (KNEKS) serta pencapaian Indonesia dalam kancah perekonomian syariah dunia telah menjadikan ekonomi

syariah menjadi sektor yang menghadirkan prospek yang menjanjikan dimasa depan.

Ekonomi syariah sendiri mendasarkan layanan dan sistemnya kepada petunjuk *ilahi* yang bertujuan menghadirkan keadilan kepada masyarakat serta memenuhi kebutuhan duniawi dan ukHR.awi pelakunya. Hal ini dilakukan dengan menutup akad-akad yang bersifat riba, gharar, dzalim, dan maysir serta menghadirkan akad-akad alternatif baik bersifat NCC (*Natural Certainty Contract*) atau NUC (*Natural Uncertainty Contract*) yang tetap memenuhi kebutuhan masyarakat dengan tetap memenuhi prinsip keadilan bagi pihak yang berakad.

Salah satu akad pertama yang menjadi layanan ekonomi syariah di Indonesia adalah akad kafalah yang didasarkan pada Fatwa DSN-MUI no 11/DSN-MUI/VI/2000 dimana penggunaan akad kafalah ini cukup luas dalam beberapa layanan seperti bank garansi, penjaminan syariah dan lain sebagainya dimana akad kafalah ini menjadi salah satu sumber pendapatan Lembaga keuangan syariah penjamin dengan mensyaratkan *fee* sehingga akad ini menjadi akad *kafalah bil ujroh* yang bermakna kafalah dengan upah. Namun kehadiran *kafalah bil ujroh* ini menghadirkan keraguan dalam masyarakat akan kesesuaian syariat layanan keuangan syariah di Indonesia mengingat banyak kalangan yang mengharamkan layanan *kafalah bil ujroh* dengan berbagai macam dalil, sementara di satu sisi layanan *kafalah bil ujroh* ini memiliki urgensi yang cukup besar dalam berbagai akad bisnis seperti kegiatan ekspor-impor, tender kontrak usaha, dan lain sebagainya. Tulisan ini mencoba menghadirkan dalil yang digunakan oleh DSN-MUI dalam fatwanya mengenai kafalah serta mencari relevansi antara dalil tersebut dan akad kafalah serta *kafalah bil ujroh* serta menghadirkan dalil dan pendapat para ulama yang mengharamkan akad kafalah bil ujroh sebelum akhirnya menghadirkan solusi alternatif atas akad kafalah bil ujroh untuk keluar dari kontroversi kehalalan akad tersebut.

Definisi Kafalah Secara Bahasa dan Istilah

Kafalah secara bahasa mengandung beberapa makna yaitu الضمان (jaminan) sebagaimana disebutkan dalam kalimat bahasa arab أكفل فلانا ماله (*dia menjadikan fulan menjamin hartanya*), sebagaimana kafalah juga bisa bermakna الضم (*menggabungkan atau mendekatkan*) sebagaimana disebutkan dalam petikan surat Ali Imran Ayat 37 yang berbunyi:

وَّكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا

"Dan Zakariya memasukkannya (*kedalam perawatannya*)*"*

Sementara definisi Kafalah secara istilah terdapat beberapa perbedaan dikalangan para Ulama Madzhab diantaranya sebagai berikut :

1. Madzhab Hanafi
   Ulama Hanafiyah sendiri menyebutkan akad ini dengan nama Kafalah dan memasukkan didalamnya *Kafalah Bil Mal* dan *Bin Nafs*, terdapat 2 definisi dalam madzhab ini :

   i. ضم الذمة إلى الذمة في المطالبة

   (*menggabungkan satu dzimmah* (*tanggungan*) *ke dzimmah lainnya dalam penagihan*)

   ii. ضم الذمة إلى الذمة في الدين

   (*menggabungkan satu dzimmah ke dzimmah yang lain dalam hutang*)

2. Madzhab Maliki

   Ulama Maliki sendiri menamakan akad ini dengan beberapa nama seperti Hamalah, Kafalah, dan Dhoman, dan mereka memasukkan Kafalah bil Mal dan bin Nafs dalam bab Kafalah
   Sementara definisi Kafalah menurut Madzhab Maliki adalah :

   التزام دين لا يسقطه ،أو طلب من هو عليه لمن هو له

   "Komitmen seseorang untuk membayar hutang namun tidak menjatuhkan kewajiban debitur, atau permintaan debitur kepada orang tersebut untuk membayarkannya kepada kreditur."

3. Madzhab Syafi'i
   Adapun madzhab Syafi'i maka penggunaan istilah Kafalah dimasukkan kedalam Dhaman meskipun Imam Mawardi dan Nawawi memisahkan kedua istilah tersebut dengan Kafalah khusus untuk menghadirkan orang sementara dhaman khusus untuk harta
   Definisi Kafalah menurut Madzhab Syafi'i adalah:

   التزام حق ثابت في ذمة الغير،أو إحضار عين مضمونة أو بدن من يستحق حضوره

   "Komitmen terhadap hak yang tetap dalam tanggungan orang lain, atau menghadirkan barang yang dijamin atau orang bagi pihak yang berhak akan kehadiran orang tersebut."

4. Madzhab Hanbali

   Penggunaan istilah dalam Madzhab Hanbali sedikit mirip dengan Madzhab Syafi'i dimana Dhaman dikhususkan untuk harta dan Kafalah dikhususkan

untuk jiwa atau badan.

Dan definisi Kafalah (dhaman) menurut Madzhab Hanbali adalah:

ضم ذمة الضامن إلى ذمة المضمون عنه في التزام الحق،فيثبت في ذمتهما جميعا

"Menggabungkan tanggungan penjamin dengan yang dijamin dalam komitmen hak (*orang lain*)*, maka hak itu ditanggung keduanya bersama."*

Secara umum, definisi ulama keempat madzhab tentang kafalah memiliki kesamaan, yaitu ketika seseorang berkomitmen untuk membayar hutang yang seharusnya menjadi tanggungan pihak tertanggung dengan hutang tersebut masih menjadi tanggung jawab pihak tertanggung juga.

Rukun Akad Kafalah

Rukun akad Kafalah sendiri terbagi menjadi 5 hal yaitu :

1. Kafil, yaitu orang yang menjamin hutang makful anhu kepada makful lahu.
2. Makful Anhu, yaitu pihak yang dijamin hutangnya (yang berutang) kepada makful lahu.
3. Makful Lahu, yaitu pihak yang dijaminkan hak hutangnya (yang berpiutang) atas makful anhu untuk kepentingannya.
4. Makful Bihi, hutang yang dijadikan dasar adanya akad Kafalah (obyek penjaminan).
5. Shighat, ucapan atau tulisan atau ibarah lainnya yang mengungkapkan keinginan akad Kafalah.

Sifat Akad Kafalah

Kafalah sebagai akad memiliki sifat-sifat khusus yang menjadikannya unik dan berbeda dari kebanyakan akad lainnya yaitu sebagai berikut :

1. Akad yang membutuhkan keridhoan
   Akad ini membutuhkan keridhoan minimal dari kafil, sebagaimana sebagian ulama mensyaratkan keridhoan makful lahu dan makful anhu juga
2. Akad yang mengikat dari satu pihak saja
   Akad ini mengikat pihak kafil ketika makful lahu melakukan penagihan hutang kepadanya
3. Akad *tabarru* (akad sosial bukan akad bisnis)
   Akad ini diadakan bukan sebagai akad bisnis untuk mencari keuntungan melainkan dibangun diatas asas saling membantu
4. Akad *tabi* (akad yang bersifat mengikuti akad lainnya atau akad asal)

Akad ini merupakan akad yang tidak akan muncul tanpa adanya kewajiban makful Anhu terhadap makful lahu yang disebabkan oleh akad sebelumnya

5. Akad yang beresiko
   Hal ini lebih terlihat pada *Kafalah* dengan hak ruju' (menagih kembali makful anhu) dibandingkan dengan kafalah tanpa hak ruju', karena ada resiko ketidakmampuan makful anhu membayar kewajibannya kepada kafil.

Butir Fatwa Yang Menjadi Dasar Pembahasan dan Skema Yang Dimaksud Dalam Pembahasan

Masalah yang menjadi dasar penulisan penelitian ini merupakan butir Fatwa DSN No. 11/DSN-MUI/VI/2000 dalam ketentuan umum Kafalah pada butir 2 dan 3 yang berbunyi :

1. *Dalam akad Kafalah, penjamin dapat menerima upah* (*fee*) *selama tidak memberatkan* (*butir 2*)
2. *Kafalah dengan imbalan bersifat mengikat dan tidak boleh dibatalkan sepihak* (*butir 3*)

Hal ini terjadi pada skema akad *Kafalah Bi Haq Ar-Ruju* (kafalah dengan hak menagih kembali makful anhu), yaitu ketika kafil membayar hutang makful anhu dengan hak menagih kembali hutang yang dibayarkan tersebut kepada makful anhu, maka permasalahan disini adalah ketika kafil meminta upah tambahan kepada makful anhu atas akad kafalah tersebut selain meminta kembali uang yang sudah dibayarkan sehingga akad itu menjadi akad kafalah bil ujroh.

Dalil Atau Dasar Hukum Akad Kafalah Menurut Fatwa DSN-MUI No 11/DSN-MUI/VI/2000 Dan Relevansinya Dengan Akad Kafalah Dan Kafalah Bil Ujroh:

Dalam fatwa DSN-MUI tentang akad kafalah terdapat beberapa dalil yang menjadi sandaran akan poin-poin yang tertulis dalam fatwa tersebut, berikut adalah dalil-dalil tersebut serta tinjauan kami akan relevansinya terhadap akad kafalah bil ujroh :

1. Al-Qur'an Surat Yusuf Ayat 72

قَالُوْا نَفْقِدُ صُوَاعَ الْمَلِكِ وَلِمَنْ جَاءَ بِهٖ حِمْلُ بَعِيْرٍ وَّاَنَا بِهٖ زَعِيْمٌ

Penyeru-penyeru itu berkata: "Kami kehilangan piala raja, dan siapa yang dapat mengembalikannya akan memperoleh bahan makanan (*seberat*) *beban unta, dan aku menjamin terhadapnya".* (**QS. Yusuf Ayat 72**)

2. Tafsir Ibnu Katsir (Ismail bin Umar Al-Quraisyi bin Katsir)
   Maka mereka menoleh kepada orang yang berseru itu, dan bertanya" *Barang apakah yang hilang dari kalian?" Penyeru-penyeru itu berkata, "Kami kehilangan piala raja."* (Yakni sa' atau alat takarnya.)*....dan siapa yang dapat mengembalikannya akan memperoleh bahan -makanan* (*seberat*) *beban unta.*(Hal ini termasuk ke dalam Bab "Ju'alah" (sayembara).)*...dan aku menjamin terhadapnya.*(Dalam hal ini termasuk ke dalam Bab "Daman" (garansi) dan "Kafalah" (tanggungan)
3. Tafsir Al-Wajiz (Syaikh Prof. Dr. Wahbah az-Zuhaili)
   "*Penyeru*-penyeru itu berkata, 'Kami kehilangan piala raja, dan siapa yang dapat mengembalikannya akan memperoleh bahan makanan (seberat) beban unta'," sebagai upah atas penemuan barang itu "dan aku menjamin terhadapnya", maksudnya penjamin. Ini disampaikan oleh si penyeru yang sedang melacak.

Di dalam Surat Yusuf ayat 72 dijelaskan perihal bolehnya memberikan upah kepada orang yang melakukan pekerjaan tertentu, dalam bab fikih disebut Ju'alah (Sayembara) dan dari ayat ini pula terdapat dasar hukum Kafalah (Jaminan), adapun jaminan di ayat tersebut adalah jaminan bahwa siapa saja yang menemukan barang yang dicari akan diberikan upah tersebut, hal ini sangat berbeda dengan konsep kafalah bil ujroh dari beberapa sisi :

1. Kafalah adalah akad tabarru (sosial) dan dalam bab ini jenis akad bukanlah Kafalah yang menjamin pelaksanaan hak orang lain, tapi merupakan jaminan atas pelaksanaan kewajiban pihak/dirinya sendiri
2. Kafalah disini jauh berbeda dengan kafalah bil ujroh karena Kafalah di ayat ini adalah Kafalah tanpa hak ruju' dan tanpa upah, sementara kafalah bil ujroh adalah Kafalah dengan hak ruju› yang disertai dengan upah

1. Al-Qur'an Surat Al-Maidah Ayat 2

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ

"Dan tolong-menolonglah kamu dalam (*mengerjakan*) *kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran."* (*QS. Al Maidah : 2*)

Berikut adalah Tafsir Ibnu Katsir terkait ayat diatas :

يأمر تعالى عباده المؤمنين بالمعاونة على فعل الخيرات، وهو البر، وترك المنكرات وهو التقوى، وينهاهم عن التناصر على الباطل.

"Allah Ta'ala memerintahkan para hamba-Nya yang beriman untuk saling tolong menolong dalam kebaikan yaitu Al Birr, dan meninggalkan kemungkaran yaitu takwa dan melarang mereka untuk menolong dalam kebatilan dan dalam dosa dan yang diharamkan."

Disimpulkan dari pernyataan Ibnu Katsir diatas bahwa bahwa :

i. Tolong menolong dalam ayat tersebut adalah tentang perkara perkara yang disyariatkan dalam Islam
ii. Sementara tolong-menolong dalam dosa adalah terlarang bahkan diperintahkan melarang dari dosa tersebut

Ayat diatas menyebutkan akan saling tolong menolong dalam kebaikan dan ketakwaan, dimana hal ini sangat tepat dalam akad kafalah tanpa upah yang masih menjaga esensi tabarru'nya, namun dalam kasus kafalah bil ujroh yang dimana kehalalannya masih sangat dipertanyakan maka relevansi ayat ini dengan kafalah bil ujroh masih sangat meragukan.

2. Hadits Salaman bin Akwa'

عن سلمة بن الأكوع رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم أتي بجنازة ليصلي عليها فقال هل عليه من دين قالوا لا فصلى عليه ثم أتي بجنازة أخرى فقال هل عليه من دين قالوا نعم قال صلوا على صاحبكم قال أبو قتادة علي دينه يا رسول الله فصلى عليه (رواه البخاري)

"Telah dihadapkan kepada Rasulullah jenazah seorang laki laki untuk disalatkan. Rasulullah bertanya, "Apakah ia mempunyai utang ?" Sahabat menjawab, "Tidak". Maka, beliau mensholatkannya. Kemudian dihadapkan lagi jenazah lain, Rasulullah pun bertanya, "Apakah ia mempunyai utang?" Sahabat menjawab, "Ya". Rasulullah berkata, "Salatkanlah temanmu itu" (beliau sendiri tidak mau mensalatkannya). Lalu Abu Qatadah berkata, "Saya menjamin utangnya, ya Rasulullah". Maka Rasulullah pun menshalatkan jenazah tersebut." (*HR. Bukhari*)

Di nukil dari kitab Fathul Bari dalam Bab : *"Barangsiapa Menjamin Hutang Atas Nama Orang Yang Meninggal Maka Tidak Berhak Menarik Diri" :*

قوله : (باب من تكفل عن ميت دينا فليس له أن يرجع ، وبه قال الحسن) يحتمل قوله : "فليس له أن يرجع "أي : عن الكفالة بل هي لازمة له ، وقد استقر الحق في ذمته. ويحتمل أن يريد فليس له أن يرجع في التركة بالقدر الذي تكفل به ، والأول أليق بمقصوده. ثم أورد فيه حديث سلمة بن الأكوع المتقدم قبل بابين ، وقد سبق القول فيه. ووجه الأخذ منه أنه لو كان لأبي قتادة أن يرجع لما صلى النبي – صلى الله عليه وسلم

– على المديان حتى يوفي أبو قتادة الدين ؛ لاحتمال أن يرجع فيكون قد صلى على مديان دينه باق عليه ، فدل على أنه ليس له أن يرجع

"Dan perkataannya "Bab : "Barangsiapa menjamin hutang atas nama orang yang meninggal maka tidak berhak menarik diri", dan sebagaimana pernyataan yang dinukil dari Imam Al-Hasan: "Dia tidak memiliki hak untuk menarik diri" yaitu dari hutang yang dijamin, dan hak kewajibannya telah ditetapkan. Dan boleh jadi dia menginginkannya, sehingga dia tidak berhak mengambil kembali harta warisan sejauh dia menjaganya, dan pernyataan pertama lebih sesuai dengan tujuannya. Kemudian beliau mengutip hadits Salamah ibn al-Akwa', dan telah disebutkan tentangnya. Jika Abu Qatada memiliki hak untuk menarik diri, Nabi Muhammad tidak akan menshalatkan mayit tersebut sampai Abu Qatada membayarkan hutangnya. Karena masih ada kemungkinan akan menarik diri dari tanggungjawab tersebut, dan Nabi tetap menshalatkan mayit maka hal ini menunjukkan bahwa dia tidak memiliki hak untuk menarik diri."

i. Hadits ini dapat dijadikan sandaran hukum akad kafalah karena Hadits ini menjelaskan praktek kafalah secara langsung dimana Sahabat Abu Qotadah menjadi kafil (pemberi jaminan) dalam melunasi hutang salah satu orang meninggal.
ii. Hadits ini tidak bisa menjadi dalil akan bolehnya kafalah bil ujroh karena konteks adanya akad kafalah pada hadits itu sangat jelas, yaitu Abu Qotadah hanya berniat membantu sang mayit dengan menjamin hutangnya agar ia bisa dishalati oleh Nabi

3. Hadits Abu Hurairah

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ – رضي الله عنه – عَنْ النَّبِيِّ – صلى الله عليه وسلم – قَالَ: وَاَللَّهُ فِي عَوْنِ الْعَبْدِ مَا كَانَ الْعَبْدُ فِي عَوْنِ أَخِيهِ". رَوَاهُ مُسْلِمٌ [رقم: ٢٦٩٩] بهذا اللفظ.

Dari Abu Hurairah Radhiyallahu 'Anhu dia berkata : Rasulullah bersabda: "Dan Allah akan senantiasa menolong hamba-Nya, selama hamba tersebut mau menolong saudaranya" (*HR. Muslim*)

فيه حديث أبي هريرة (من نفس عن مؤمن كربة... إلى آخره) وهو حديث عظيم جامع لأنواع من العلوم والقواعد والآداب ، وسبق شرح أفراد فصوله. ومعنى (نفس الكربة) : أزالها. وفيه فضل قضاء [ص: ١٨٩] حوائج المسلمين ، ونفعهم بما تيسر من علم أو مال أو معاونة أو إشارة بمصلحة أو نصيحة وغير ذلك

Berkata Imam Nawawi rahimahullah : "Terdapat Hadits Abu Hurairah (*yang disebutkan oleh Imam Muslim dalam Shahihnya*). *Hadits ini merupakan Hadits yang mulia, yang terkumpul di dalamnya berbagai macam ilmu, kaidah, dan adab. Terdapat keutamaan menunaikan hajat kaum muslimin. Dan keutamaan memberikan manfaat kepada mereka baik berupa ilmu, harta atau hal lainnya yang memberikan maslahat kepada mereka, termasuk nasehat dan lainnya."*

i. Pertolongan seorang hamba kepada hamba Allah lainnya adalah salah satu cara agar Allah turun kepada dirinya. Sebaliknya, terkadang pertolongan Allah tidak turun kepada hamba karena hamba tersebut tidak membantu hamba Allah lainnya padahal dia mampu.
ii. Tolong menolong dalam Hadits ini adalah tolong menolong dalam perbuatan ketataan. Artinya haruslah kebaikan tersebut tidak bertentangan dengan syariat. Oleh karena itu tolong menolong dalam segala hal yang bertentangan dengan syariat tidak berlaku dalam Hadits ini.

Kembali lagi bahwa konteks hadits diatas sangat cocok dengan akad kafalah tanpa upah yang masih menjaga esensi akad tabarunya sehingga termasuk dalam bab membantu saudara muslim, Adapun mensyaratkan upah dalam akad tabarru' maka telah mengeluarkan akad tersebut dari esensi tabarru'nya dan ditambah dengan kontroversi akan kehalalan akad tersebut maka hadits ini tidak cocok untuk dijadikan dalil dalam bab kafalah bil ujroh.

4. Hadits Amar bin 'Auf

عَنْ عَمْرِو بْنِ عَوْفٍ اَلْمُزَنِيِّ رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اَللهِ صلى الله عليه وسلم قَالَ: (اَلصُّلْحُ جَائِزٌ بَيْنَ اَلْمُسْلِمِينَ، إِلَّا صُلْحاً حَرَّمَ حَلَالاً وَ أَحَلَّ حَرَاماً، وَالْمُسْلِمُونَ عَلَى شُرُوطِهِمْ، إِلَّا شَرْطاً حَرَّمَ حَلَالاً وَ أَحَلَّ حَرَاماً) رَوَاهُ اَلتِّرْمِذِيُّ وَصَحَّحَهُ.

Dari Amar Ibnu Auf al-Muzany Radliyallaahu ‹Anhu bahwa Rasulullah bersabda : "Perdamaian itu halal antara kaum muslimin, kecuali perdamaian yang mengharamkan hal yang haram atau menghalalkan hal yang haram. Kaum muslim wajib berpegang pada syarat-syarat mereka, kecuali syarat yang mengharamkan hal yang halal atau menghalalkan yang haram." (*HR. Tirmizi*)

Hadits ini menjelaskan bahwa seluruh macam shulh (perdamaian) antara kaum muslimin itu boleh dilakukan, selama tidak menyebabkan pelakunya terjerumus ke dalam suatu yang diharamkan oleh Allâh Subhanahu wa Ta'ala dan Rasul-Nya.

Selain itu menjelaskan mengenai syarat yang terdapat dalam akad. Dan kewajiban menunaikan syarat tersebut selama tidak bertentangan dengan syariat.

Rasulullah Shallallahu 'Alaihi wa Sallam pernah bersabda mengenai syarat dalam akad :

مَنْ اشْتَرَطَ شَرْطًا لَيْسَ فِي كِتَابِ اللهِ فَهُوَ بَاطِل

"Barangsiapa yang membuat syarat, tapi syarat tersebut tidak ada di dalam kitabullah, maka sel tersebut batil."

Yang dimaksud dengan syarat yang tidak ada di kitabullah adalah syarat yang bertentangan dengan syariat Islam. Ada sesuatu yang diwajibkan oleh Allah Subhanahu wa Ta'ala, kemudian dia katakan dengan syarat kita boleh meninggalkannya. Maka syarat yang seperti ini dianggap tidak ada, batal.

Termasuk ketika menetapkan ujroh/fee dalam alad kafalah berarti sama saja merubah hakikat daripada akad. Karena akad berubah jadi qardh. Sehingga esensi dari kafalah hilang. Sebagai konsekwensinya adalah syarat tersebut dapat menghadirkan manfaat yang haram. Karena akad hutang piutang tidak boleh dipersyaratkan manfaat di dalamnya.

Selain itu, persyaratan yang bertentangan dengan syariat adalah bathil. Oleh karena itu persyaratan yang mengharuskan bagi makful lahu membayar sejumlah uang kepada kafil adalah akad batil. Karena pada hakikatnya kafalah adalah akad sosial yang tidak bisa dikomersilkan. Apabila hutang dijamin dan terdapat persyaratan fee, maka tidak ada bedanya kafalah dengan riba.

5. Kaidah

الضرر يزال

"Bahaya harus dihilangkan."

Menurut hemat penulis, sisi pendalilan dalam hadits ini dalam masalah kafalah bil ujroh adalah bahwa akad kafalah bil ujroh pada asalnya dimaksudkan untuk menghilangkan resiko atau menutupi kerugian akibat terjadinya wanprestasi atau kegagalan yang merupakan dharar (bahaya) sehingga jika dharar ini tidak bisa dihilangkan kecuali dengan membayar upah kepada penjamin maka hal ini diperbolehkan.

Makna kaidah ini sebagaimana disebutkan dalam beberapa sumber adalah tidak bolehnya melakukan perbuatan yang membahayakan sehing-

ga kaidah ini melarang kita melakukan perbuatan yang berbahaya secara aktif atau melakukan kelalaian yang mengakibatkan kerugian orang lain.

i. Diperbolehkan bagi pemilik proyek untuk mengambil jaminan baik berupa gadai atau penjamin(kafil) atas kerugian yang disebabkan oleh kelalaian ataupun kesengajaan oleh perusahaan proyek(nasabah bank)
ii. Dalam usaha mencari kafil terdapat syarat kesesuaian syariat yang harus dipenuhi, sementara akad kafalah bil ujroh masih sangat diragukan kehalalannya.

6. Kaidah

الأصل في المعاملات الإباحة

"Asal hukum muamalat adalah boleh"

Beberapa ulama yang menghalalkan kafalah bil ujroh seperti Dr. Nazih Hammad, Asy-Syaikh Ali Al-khafif, dan Asy-Syaikh Abdullah bin Mani' berdalil dengan kaidah ini berdasarkan bahwa tidak ada nash syar'i khusus yang mengharamkan kafalah bil-ujroh.

Makna kaidah ini adalah hukum asal transaksi muamalat adalah halal sampai adanya dalil yang mengharamkannya secara syariah.

Kaidah ini tentunya cocok untuk menjadi dalil bolehnya akad kafalah tanpa upah karena tidak adanya dalil baik naqli maupun aqli yang mengharamkan akad kafalah dengan upah. Namun dalam masalah kafalah bil ujroh, banyak sekali *dalil aqli* dan *takyif fiqih* yang kuat untuk memindahkan hukum kafalah bil ujroh dari yang aslinya halal menjadi haram.

Dua Alasan Diperbolehkannya Akad Kafalah Bil Ujroh Secara Logika

Terdapat dua alasan/argumen mengapa beberapa ulama menghalalkan akad *Kafalah Bil Ujroh* sebagaimana dituliskan dalam buku Fiqih Muamalah Maliyah karya Prof. Dr. H Jaih Mubarok dan Dr. Hasanudin pada bab akad *tabarru* halaman 203:

1. Terbentuknya dua keadaan yang kontradiksi : pada satu sisi, penjamin (*Kafil*) mau memberikan jaminan dengan syarat bahwa ia berhak menerima ujrah atas jasa Kafalah tersebut, sedangkan pada sisi lain, *Ashil* gagal menemukan kafil yang tidak meminta ujrah, padahal ia sangat memerlukan kafalah tersebut. Dengan demikian ulama membolehkan adanya ujrah atas jasa kafalah apabila kafil mensyaratkannya dan ashil gagal mendapatkan kafil yang tidak mensyaratkan ujrah padahal ia memerlukan penjaminan tersebut. Dibolehkannya Kafalah bil ujrah karena alasan adanya kebutu-

han nyata (*al-hajjah/al-dharurah*) dan menghilangkan kemudaratan (*daf' al-dharar*)

2. Qiyas (analogi), yaitu dibolehkannya menerima ujrah atas jasa keagamaan yang termasuk ke dalam domain ibadah, misalnya kebolehan ujrah atas jasa mengajarkan Al-Qur'an dan ilmu-ilmu agama lainnya, ujrah atas jasa ceramah bagi dai (penceramah), ujrah atas jasa khutbah shalat dan imam shalat jumat, shalat idul Fitri dan idul adha, ujrah atas jasa ta'mir masjid.

Tinjauan Kritis Argumen Pertama

I. Bukankah terdapat kontroversi yang sama pada akad qardh, ketika dizaman jahiliah tidak ada orang yang mau memberikan qardh tanpa riba kepada yang membutuhkan, namun bersamaan dengan adanya hal itu maka akad qardh dengan riba itu haram, maka apakah perbedaan yang membolehkan Kafalah dan qardh dalam masalah ini?
II. Sesuatu yang asalnya haram hanya berubah menjadi halal jika tidak ada jalan keluar lainnya, maka sebagaimana qardh ribawi memiliki jalan keluar untuk pembiayaan baik konsumtif dan produktif maka Kafalah bil ujroh sebagaimana penggunaannya sekarang pun bisa diganti dengan akad tertentu yang lebih sesuai dengan syariat

Tinjauan Kritis Argumen Kedua

Qiyas ini adalah qiyas ma'al Fariq yang tidak sama antara ashl dan far'u nya, sehingga qiyas ini tidak diterima disebabkan beberapa hal:

I. Syarat ashl adalah harus disepakati hukumnya oleh pihak yang berselisih dalam masalah hukum furu', sementara hukum menerima uang dari ibadah sendiri belum disepakati semua madzhab fiqih sebagaimana Madzhab Hanafi dan Hanbali masih mengharamkan hal tersebut
II. Ibadah yang disebutkan diatas semuanya bukan ibadah yang dasarnya adalah ibadah maliyah, semua ibadah diatas adalah ibadah jasadiyah yang tidak didasarkan pada harta, maka ketika diperbolehkan mengambil upah pada bab tersebut tidak otomatis membolehkan mengambil upah pada jenis ibadah maliyah, jika hal seperti ini berlaku maka seharusnya boleh mengambil upah atas akad tabaru lainnya seperti qardh atau lebih jauh lagi ibadah maliyah seperti bolehnya mengambil upah untuk berhaji atas nama orang lain jika dianalogikan seperti itu.

Dalil Yang Mengharamkan Mengambil Upah Dalam Akad Kafalah

1. Akad Kafalah bil Ujroh hanya bisa berakhir kepada 2 kemungkinan :
   I. Jika makful Anhu membayar hutangnya sendiri kepada makful lahu dan ia tetap membayar upah Kafalah kepada kafil maka kafil tidak melakukan apa-apa namun mendapatkan upah.
   II. Jika kafil membayar hutang makful lahu kepada makful Anhu lalu meu minta pengembalian dana dan upah Kafalahnya kepada makful lahu maka akad Kafalah ini berubah menjadi seperti qardh ribawi yang jelas-jelas haram sesuai syariat.

Berkata Ibnu Abidin dalam Minhatul Khaliq ala Bahr.i Arraiq:

الكفيل مقرض في حق المطلوب،و إذا شرط له الجعل مع ضمان المثل فقط شرط له الزيادة على ما أقرضه فهو باطل لأنه ربا

Kafil memberi qardh dalam hak orang yang ditagih, maka apabila ia mensyaratkan upah kepada orang yang ditagih tersebut bersama dengan pengembalian dana maka ia telah mensyaratkan tambahan atas qardh yang ia berikan maka ini bathil karena riba.

Berkata Ibnu Qudamah dalam Almughni :

و أما الكفالة فإنه يلزمه الدين،فإذا أداه وجب له على المكفول عنه فصار كالقرض, فإذا أخذ عوضا صار القرض جارا للمنفعة فلم تجز

Adapun Kafalah maka ia mewajibkan hutang (*atas kafil*)*, maka apabila ia melaksanakannya maka makful Anhu wajib mengembalikannya kepadanya sehingga menjadi seperti qardh, jika kafil mengandung iwadh maka ia menjadi qardh jarra naf›an maka tidak boleh.*

Berkata Dr. Abdul Sattar Abu Ghaddah dalam artikelnya tentang bank garansi di jurnal Al Majma (2/2/1108):

إذا كان الإقراض الفعلي غير مأذون من الشرع بالأجر عليه فالاستعداد للإقراض–و قد لا يحصل الإقراض إن أدى المكفول نفسه–أولى و أجدر بمنع جواز الأجر عليه،لأن الشريعة لا تفرق بين المتامثلات

Kalau pemberian qardh riil saja tidak izinkan untuk mendapat upah atasnya, maka kesediaan untuk memberikan qardh-dan qardh itu kadang tidak terjadi ketika makful lahu membayar sendiri hutangnya-lebih utama dan lebih jelas tidak boleh diambil upah atasnya, karena syariat tidak membeda-

bedakan antara hal-hal yang serupa.

Berkata Al Mawardi dalam Al-Hawi Al-Kabir:

لأن الجعل إنما يستحق في مقابلة عمل و ليس الضمان عملا فلا يستحق به الجعل

Karena upah hanya layak didapatkan karena pekerjaan dan jaminan bukanlah pekerjaan maka tidak berhak mendapatkan upah.

2. Karena mengambil upah dari Kafalah mengubah sifat akad tersebut dari tabarru' (derma) atau tautsiq (mengikat hak) yang tidak berhak mendapatkan upah menjadi akad muawadhoh (tukar menukar), dan ini menghilangkan maksud adanya akad Kafalah.

Berkata Addardir dalam Asy-Syarh Al-Kabir:

و أما صريح ضمان بجعل فلا خلاف في منعه لأن الشارع جعل الضمان و الجاه و القرض لا تفعل إلا لله فأخذ العوض عليه سحت

Adapun dhaman dengan upah yang biasa dikenal maka tidak ada perbedaan pendapat tentang dilarangnya hal tersebut karena peletak syariat telah menjadika dhaman, jah (*reputasi atau rekomendasi*) *dan qardh tidak dilakukan kecuali untuk Allah maka mengambil upah atasnya adalah suht* (*kerusakan dan kebinasaan*).

Berkata Imam Asy-Syafi'i dalam Al-Umm:

الكفالة استهلاك مال لا كسب مال

Kafalah adalah menggunakan harta bukan mencari harta.

3. Terdapat ijma (konsensus) dikalangan ulama mutaqodimin tentang tidak dibolehkannya upah dalam akad Kafalah sebagaimana disebutkan dalam beberapa riwayat ulama berikut ini :
4. Berkata Ibnu Mundzir dalam Al-Isyraf

أجمع كل من نحفظ من أهل العلم على أن الحمالة بجعل يأخذه الحميل لا تحل و لا تجوز

Semua ulama yang kami ketahui sepakat bahwa hamalah (*Kafalah*) *dengan upah yang diambil oleh penjamin tidak halal dan tidak boleh.*

Berkata Al-Khatthab dalam Mawahibul Jalil :

لا خلاف في منع ضمان بجعل

Tidak ada perbedaan pendapat dalam larangan jaminan dengan upah.

Maka berdasarkan dalil-dalil diatas maka kami berpendapat bahwa mengambil upah atas Kafalah hukumnya tidak boleh dan diharamkan.

Beberapa Kutipan Dari Lembaga Fiqih Internasional Terkait Kafalah Bil Ujroh

1. **Majma Fiqih Islami pada muktamarnya yang kedua dijeddah pada 22-28 Desember 1985**

أن خطاب الضمان لا يجوز أخذ الأجر عنه لقاء عملية الضمان(و التي يراعى فيها عادة مبلغ الضمان و مدته)سواء أكان بغطاء أو بدونه

Bahwa bank garansi tidak boleh mengambil upah darinya karena penjaminan (yang biasanya tergantung kepada jumlah dana yang dijamin dan waktunya) sama saja sudah dibayar didepan atau belum.

2. **Standar Syariah AAOIFI dalam bab Dhamanat pasal 3/1/5**

لا يجوز أخذ الأجر و لا إعطاؤه مقابل مجرد الكفالة مطلقا لإجماع الفقهاء على ذالك،و لأنها استعداد الإقراض(بالدفع و الرجوع على المكفول) فلم يجز أخذ المقابل على ذالك،لأن الإقراض نفسه لا يجوز أخذ عوض عنه و هو ربا

Tidak boleh mengambil upah atau memberikannya untuk akad Kafalah semata secara muthlaq karena ijma para fuqaha atasnya, dan karena hal tersebut adalah kesiapan untuk memberikan qardh(dengan membayar hutang makful lalu menagihnya kepadanya) maka tidak boleh mengambil upah atas hal tersebut, karena qardh sendiri tidak boleh diambil upah atasnya dan itu adalah riba.

3. **Mu'tamar MasHR.if Islami Dubai 1979**

فلا يجوز أخذ الأجرة على الكفالة،و يجوز أخذ الأجرة على الوكالة،و ذالك مقابل الأعمال التي يقوم بها من تجميع المعلومات و دراسة للمشروع و تحصيل المستحقات من أصحاب المشروع

Maka tidak boleh mengambil upah dari Kafalah, dan boleh mengambil upah atas wakalah, dan hal ini kompensasi atas pekerjaan seperti pengumpulan informasi, studi kelayakan proyek dan penerimaan bayaran dan pemilik proyek.

Beberapa Layanan Yang Menggunakan Akad Kafalah Bil Ujroh Di Indonesia Dan Solusi Akad Syariahnya

1. **Akad Letter of Credit (L/C) Impor Syariah**

   Sebagaimana disebutkan dalam Fatwa DSN No. 57/DSN-MUI/V/2007 bahwa akad L/C impor syariah boleh menggunakan akad Kafalah bil ujroh dengan bank syariah menjadi penjamin atas pembayaran importir kepada eksportir dengan mengambil upah atas jaminan tersebut.

   Solusi akad tersebut menurut syariah sebenarnya sudah dituangkan pada Fatwa DSN No. 34/DSN-MUI/IX/2002 tentang Letter Of Credit (L/C) impor syariah dengan menggunakan penggunaan beberapa akad sebagai berikut :

   I. Akad wakalah bil ujroh dimana importir membayar biaya barang kepada bank syariah didepan dan bank syariah membantu kepengurusan dokumen impor.
   II. Akad Murabahah Lil Amir bi asy-syiro dengan bank membeli barang impor atas permintaan importir lalu menjualnya secara murabahah kepada importir.
   III. Akad Salam/Istishna yang dilanjutkan dengan Akad Jual Beli Murabahah dimana bank membeli barang secara tunda kepada eksportir lalu menjualnya secara murabahah setelah memilikinya kepada importir.
   IV. Akad Mudharabah yang dikombinasikan dengan Akad Wakalah bil Ujroh dimana bank sebagai Sohibul mal memberikan modal impor kepada importir sebagai mudhorib lalu importir mewakilkan pengurusan dokumen L/C kepada bank.
   V. Akad Musyarakah dimana bank bersama-sama dengan importir menyertakan dana dalam usaha impor barang.

2. **Bank Garansi Syariah**

   Bank Garansi adalah garansi yang diterbitkan secara tertulis oleh Bank dalam bentuk warkat yang mengakibatkan kewajiban membayar terhadap pihak yang menerima garansi apabila pihak yang dijamin cedera janji (wanprestasi).

   Solusi secara syariat untuk akad ini sebagaimana disebutkan oleh Dr. Abdul Jabbar As-Sabhani adalah akad Mudharabah untuk membiayai proyek tersebut dengan dana diberikan didepan kepada nasabah, sehingga jaminan bank kepada pemilik proyek adalah berbentuk penyertaan dana tersebut sehingga ketika terjadi wanprestasi maka dana kerugian yang diminta oleh pemilik proyek akan dibayarkan oleh bank melalui dana Mudharabah tersebut dengan bank berperan sebagai shahibul mal.

3. Kartu Kredit Syariah

Disebutkan dalam Fatwa DSN MUI no 54/DSN-MUI/X/2006 bahwa salah satu akad dalam kartu kredit syariah atau yang disebut juga dengan syariah card adalah Kafalah dimana penerbit kartu (bank) menjadi penjamin atas bagi pemegang kartu terhadap merchant atas semua kewajiban bayar yang muncul dari transaksi antara pemegang kartu dengan merchant, dan/atau penarikan tunai dari selain bank atau ATM bank penerbit kartu. Bank berhak mendapatkan upah atas layanan penjaminan tersebut.

I. Sebagaimana disebutkan dalam ma'ayir syar'iyah AAOIFI pasal 4/2 dan 4/3 bahwa:

٤/٢ العمولة التي تحصل عليها المؤسسات من قابل البطاقة يجوز للمؤسسات المصدرة للبطاقة أن تتقاضى عمولة من قابل البطاقة بنسبة من ثمن السلع و الخدمات

Upah yang didapatkan lembaga keuangan dari penerima kartu (*merchant*). *Dibolehkan bagi lembaga keuangan penerbit kartu untuk meminta upah dari penerima kartu dengan persentase dari harga barang dan jasa.*

٤/٣ العمولة التي تحصل عليها المؤسسات من حامل البطاقة يجوز للمؤسسات المصدرة للبطاقة أن تتقاضى من حامل بطاقة رسم عضوية،و رسم تجديد،و رسم استبدال

Upah yang didapatkan lembaga keuangan dari pemegang kartu. Dibolehkan bagi lembaga keuangan penerbit kartu untuk meminta dari pemegang kartu biaya keanggotaan, biaya pembaruan kartu, dan biaya ganti kartu.

Maka dengan ini sudah jelas bahwa solusi syariat untuk akad *Kafalah Bil Ujroh* dalam kartu kredit adalah mengenakan biaya-biaya tersebut terutama upah dari merchant, sehingga titik beratnya adalah mengenakan upah kepada merchant sebagai upah marketing dan lain sebagainya.

Sementara untuk nasabah hanya boleh dikenakan biaya keanggotaan dan biaya perbaikan kartu saja.

4. Penjaminan Dana Nasabah Perbankan

Penjaminan dana nasabah perbankan sebagaimana disebutkan dalam Fatwa DSN MUI No. 118/DSN-MUI/II/2018 dengan lembaga penjamin simpanan menjamin dana nasabah bank dengan bank harus membayar kontribusi atau premi atas penjaminan tersebut.

Solusi menurut Syariah dalam masalah ini menurut hemat kami adalah menggunakan skema yang serupa dengan asuransi atau reasuransi syariah sebagai berikut:

I. LPS sebagai lembaga pengelola dana tabaru membuat semacam pool bagi dana kontribusi dari para bank dimana dana yang sudah disetorkan merupakan dana tabaru untuk menutup resiko yang terjadi pada setiap bank, LPS boleh mengelola dana ini dengan sistem Mudharabah atau wakalah bil istismar selama tidak melanggar syariat dengan sistem pembagian keuntungan hasil pengelolaan tersebut sesuai kesepakatan dengan diharuskan adanya bagian dari keuntungan tersebut yang masuk ke pool dana tabaru sebagai pengembangan pool dana tabaru tersebut
II. Bank sebagai peserta asuransi membayarkan dana tabaru dari keuntungan yang didapatkan dari hasil pengelolaan dana nasabah sehingga penjaminan dana nasabah tidak dibayarkan dari dana milik bank tapi dari dana milik nasabah sendiri
III. Jika terjadi kehilangan dana nasabah maka bank bisa mengajukan klaim kepada LPS dimana LPS bisa menutupi kehilangan tersebut dari pool dana tabaru tersebut

Sebagaimana hal ini juga disebutkan dalam *Ma'ayir Syar'iyah* AAOIFI *Bab Himayah Ra'sul Mal* pada pasal 4/2/1 dan 4/2/2:

٤/٢ الوسائل المشروعة لحماية رأس المال

٤/٢/١ التأمين التكافلي على الاستثمار،لحماية رأس المال أو لتغطية مخاطر التعدي أو المماطلة أو الوفاة أو الإفلاس،و يجوز أن يتولى إبرام عقد التأمين التكافلي المستثمرون أنفسهم،أو مدير الاستثمار بالوكالة عنهم

4/2 cara-cara yang disyariatkan dalam capital protection

4/2/1 ta›min takafuli (*asuransi Takaful*) *atas investasi, untuk menjaga modal atau menutup resiko kesengajaan atau penundaan pembayaran atau wafat atau pailit, dan dibolehkan pelaksanaan akad ta›min takafuli oleh investor sendiri atau manajer investasi sebagai wakil mereka.*

٤/٢/٢التأمين التكافلي على الأصول المؤجرة في الصكوك و غيرها ضد مخاطر التلف و الصيانة الأساسية

4/2/2 Ta›min takafuli (*asuransi Takaful*) *atas aset yang disewakan dalam sukuk dan lainnya untuk mengatasi resiko kehilangan atau kerusakan dan perawatan dasar.*

Kesimpulan

Tanpa menguragi rasa hormat terhadap ijtihad kolektif DSN MUI. Juga setelah beberapa tinjauan yang penulis paparkan. Penulis meyakini pentingnya adanya revisi terhadap *ujroh/fee* yang diberlakukan pada fatwa akad *kafalah*.

Beberapa solusi yang penulis tawarkan, diharapkan bisa menjadi bahan pertimbangan bagi DSN MUI dalam merumuskan fatwa terbaru selanjutnya. Sehingga layanan penjamin shariah bisa dilaksanakan dengan akad yang lebih disepakati keabsahannya secara syariat. Mengingat adanya kebutuhan lembaga keuangan yang tinggi terhadap layanan penjaminan syariah.

Daftar Pustaka

1. Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institution (2017), *Ma'ayir Syar'iyah*, Manama.
2. Ad-Dausari, Musallam B.M.B.M. (2007), *Al-mumti' fil Qawaid Al-fiqhiyah.* Riyadh : Dar zidni.
3. Al-Afdhal, *Ma hiya Anwaul Ibadah Al-lati Yuhibbuhallahu,* diakses 9 juli 2021, https://afdal1.com/what-types-of-worship-are/.
4. Al-Burnu, Muhammad Shidqi B.A.B.M (2002), *Al-Wajiz Fi Iidohi Qowaidil Fiqhil Kulliyyah*, Beirut : Mua'ssasah Ar-Risalah.
5. Al-Faqi, Muhammad A.U (1986), *Fiqhul Muamalat Dirosah Muqoronah,* Riyadh : Darul Murikh.
6. Al-Madzahiri, Syafiq A. (2015), *Al-Qoidah Al-Fiqhiyah:Adh-Dharar Yuzal,* diakses 6 juli 2021, https://www.alukah.net/sharia/0/86917/.
7. Al-Mulham, Sulaiman B.A (2014), *Akhdul Iwadhi Ala Adh-Dhaman.* Diakses 8 juli 2021, Imam Muhammad bin Saud Islamic university.
8. Al-Utsaimin, Muhammad B.S (2008), *Asy-syarhul Mumti' ala Zadil Mustaqni'*.Jilid ke-9. Unaizah : Dar Ibnul Jauzi.
9. Al-Utsaimin, Muhammad B.S. (2009), *Al-ushul min Ilmil Ushul.* Unaizah : Dar Ibnul Jauzi.
10. An Nawawi, A. Z. Y. bin S. (2009). *Sharh Shahih Muslim*. Riyadh : Cordova.
11. As Sa'di, A. (2002). *Al Qowaid wal Ushul al Jumi'ah wal Furuq wat Taqasim al Badi'ah an Nafi'ah*. Cairo : Assunnah.
12. Asra, Moh. (2020), *Implementasi aplikasi al-Kafalah di Lembaga Keuangan Syari'ah di Indonesia*.diakses 8 juli 2021, Universitas Ibrahimy Situbondo.
13. As-Sa'di, A. N. (2013). *Taisir Karim Ar Rahman*. Cairo : Daarus Salam.
14. As-Sabhani, Abdul jabbar, *Khitobatu Adh-dhoman fil Masharif AlIslamiyah,* diakses 5 juli 2021, https://al-sabhany.com/index.php/articles/letters-of-guarantee-in-Islamic-banks.
15. Az-Zuhaili, Wahbah (2001), *al-Tafsir al-Wajiz*, Darul Fikri, Bairut.
16. Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia(2000), Fatwa DSN-MUI no 11/DSN-MUI/VI/2000.Jakarta.
17. Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia(2002), Fatwa DSN-MUI no 34/DSN-MUI/IX/2002.Jakarta.
18. Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia(2006), Fatwa DSN-MUI no 54/DSN-MUI/X/2006.Jakarta.
19. Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia(2007), Fatwa DSN-MUI no 57/DSN-MUI/V/2007.Jakarta.
20. Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia(2018), Fatwa DSN-MUI no 118/DSN-MUI/II/2018.Jakarta.
21. Ghorbi, Abdul Halim A.(2017), *Mabadi' Al-A'mal Al-MasHR.ifiyah Al-Qitha'*

Al-MasHR.ifi As-Saudi Namudzajan. KIE University.
22. Hajjaj, M. B. (2008). *Shahih Muslim*.Medina : Thayyiba.
23. ibn Kathīr al-Qurashī Al-Damishqī, A. al-F. 'I. A.-D. I. ibn 'U. (2018). *Tafsir Ibnu Katsir*. Medina : Thaiba.
24. Ibnu Hajar Al Asqalani, *Fathul Bari Sharah Shoheh Bukhari*, Juz IV, Dar Al Fikr, Bairut, tt.
25. Lisans Tezi, Yuksek (2019), Islam Muamelat Hukukunda Kefalet Ve Taahhud Kurallari.
26. Mubarok, Jaih & Hasanudin (2019). *Fikih Mu'amalah Maliyah* (cetakan ketiga). Seri Akad Tabarru'.Jakarta : Simbiosa Rekatama Media.
27. Qanduz, Abdul Karim A. (2019), *Al-Maliyah Al-Islamiyah,* Riyadh : Arab Monetary Fund.
28. Sulaiman, Sa'ad T.A.M (2006), *Aqdul Kafalah Al-Madaniyah Wal Aatsar Al-Mutarattabah Alaihi Dirosah Muqoronah Baina Majallatil Ahkam Al-Adliyah Wal Qonun Al-Madani Al-MisHR.i.* (Tesis Master, Universitas An-Najah Al-Wathoniyah, 2006).
29. Tarmizi, Erwandi (2019). *Halal Haram Muamalat Kontemporer* (cetakan ke-21). Bogor : Berkat Mulia Insani
30. Zuhaili, Wahbah (2002), *Al-Muamalat Al-Maliyah Al-Muashiroh,* Damaskus: Darul Fikri, Beirut : Darul Fikri Al-Muashir.

Bagian Ketiga

Tema Kelembagaan dan Metodologi Fatwa

AKTUALISASI PERAN FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA DALAM MENGAWAL TERWUJUDNYA *NEW NORMAL*

Dr. Ibnu Elmi A. S. Pelu, S.H., M.H.
Jefry Tarantang, S.Sy., S.H., M.H., C.Me.

IAIN Palangka Raya
Email: hukumtarantang@gmail.com

Abstract

This study examines the role of the Indonesian Ulema Council fatwa which is a manifestation of social morality, including in guarding the realization of the new normal during the COVID-19 pandemic, it is not enough to just fulfill it or provide support in the form of spiritual and moral. But also the responsibility to the people, especially making joint efforts to prevent the spread of the Covid-19 virus outbreak which is increasingly worrying. This research is a retrospective study that focuses on discussing the fatwa of the Indonesian Ulema Council and its role in social change. The results of this study indicate that Covid-19 causes problems among mankind, as well as for Muslims in Indonesia, from worship issues to muamalah (economic and social). Of course, the fatwa of the Indonesian Ulema Council is more responsive than other legal products starting from the period before the Covid-19 pandemic, during the time facing the Covid-19 pandemic, even in guarding the realization of the new normal. The presence of the fatwa of the Indonesian Ulema Council is a guarantee of legal certainty (religious insurance approach) in providing peace for Muslims in Indonesia, both in carrying out worship, vaccination, and the field of muamalah during the Covid-19 pandemic, but will return to normal worship. while the field of muamalah follows the dynamics of changing times and needs. Of course, the domain of legal certainty from the Indonesian Ulema Council in the form of legal products in the form of fatwas provides justification and legitimacy for government policies during the COVID-19 pandemic that is in accordance with the objectives of Islamic law (maqashid sharia) and the benefit of society, especially guarding the realization of the new normal which shows the role of fatwas. in social change is very relevant and able to answer the problems of Muslims in Indonesia.

Keywords: *Role Actualization, Indonesian Ulama Council Fatwa, New Normal*

Abstrak

Penelitian ini mengkaji peran fatwa Majelis Ulama Indonesia yang merupakan manifestasi dari moralitas sosial, termasuk dalam mengawal terwujudnya *new normal* di masa pandemic covid-19, tidak cukup hanya sekedar menunaikan ataupun sekedar memberikan dukungan dalam bentuk spiritual dan moral saja. Namun juga tanggung jawab kepada umat, terutama melakukan upaya bersama mencegah penyebaran wabah virus Covid-19 yang kian hari semakin mengkhawatirkan, Penelitian ini merupakan penelitian retrospektif yang fokus membahas fatwa Majelis Ulama Indonesia dan perannya dalam perubahan sosial. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa Covid-19 menimbulkan permasalahan di tengah umat manusia, begitu juga bagi umat Islam di Indonesia, dari masalah ibadah sampai muamalah (ekonomi dan sosial). Tentunya fatwa Majelis Ulama Indonesia lebih responsif dibanding produk hukum lainnya mulai dari masa sebelum adanya pandemi Covid-19, pada masa menghadapi pandemi Covid-19, bahkan dalam mengawal terwujudnya *new normal*. Kehadiran fatwa Majelis Ulama Indonesia merupakan jaminan kepastian hukum (*religious insurance approach*) dalam memberikan ketenangan bagi umat Islam di Indonesia, baik dalam menjalankan ibadah, vaksinasi, dan bidang muamalah di masa pandemi Covid-19, namun nantinya akan kembali pada pelaksanaan ibadah secara normal, sedangkan bidang muamalah mengikuti dinamika perubahan zaman dan kebutuhan. Tentunya domain kepastian hukum dari Majelis Ulama Indonesia dalam bentuk produk hukum berupa fatwa memberikan justifikasi dan legistimasi bagi kebijakan pemerintah di masa pandemi covid-19 yang sesuai dengan tujuan hukum Islam (*maqashid syariah*) dan kemaslahatan masyarakat, khususnya mengawal terwujudnya *new normal* yang menunjukkan peran fatwa dalam perubahan sosial sangat relevan dan mampu menjawab permasalahan umat Islam di Indonesia.

Kata kunci: *Aktualisasi Peran, Fatwa Majelis Ulama Indonesia, New Normal*

A. Pendahuluan

Majelis Ulama Indonesia yang didirikan pada tanggal 26 Juli 1965 merupakan akumulasi dari kumpulan Ulama. Keberadaan Ulama secara resmi dianggap penting dan mendesak dalam masyarakat Indonesia saat itu membutuhkan fatwa.[1] Menurut M. Asrorun Niam Sholeh, secara historis Presiden Suharto saat itu terus terang menyatakan dua alasan mengapa perlu dibentuknya Majelis Ulama Indonesia. *Pertama*, pemerintah ingin umat Islam bersatu.[2] *Kedua*,

1 M. Asrorun Ni'am Sholeh, menjelaskan fatwa adalah pertimbangan hukum Islam yang dikee luarkan oleh mufti atau ulama, baik secara individu maupun kolektif sebagai jawaban atas pertanyaan yang diajukan atau direspon terhadap masalah yang berkembang di tengah masyarakat. Lihat M. Asrorun Ni'am Sholeh, *Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Penggunaan Prinsip Pencegahan dalam Fatwa,* Jakarta: Penerbit Erlangga, 2016, h. 3.

2 Oleh karena itu, cukup tepat untuk mengatakan bahwa kemajuan umat Islam dalam menemukan ajaran mereka tergantung pada fatwa dan ijtihad. Tanpa Fatwa dan Ijtihad, ajaran Islam kurang berkembang dan bahkan nyaris statis. Karena inspirasi murni untuk mendalami ajaran

pemerintah mulai menyadari bahwa tanpa peran ulama tidak akan mampu menyelesaikan permasalahan yang dihadapi bangsa Indonesia. Pembentukan Majelis Ulama Indonesia tidak terlepas dari campur tangan penguasa, yang mendorong Majelis Ulama Indonesia menjadi legitimator kebijakan pemerintah. Pada gilirannya, fakta ini juga mempengaruhi isi dari fatwa Majelis Ulama Indonesia. Sebagaimana dikatakan Atho' Mudzhar, fatwa Majelis Ulama Indonesia lahir dari ekspresi beberapa sikap Majelis Ulama Indonesia yang dibentuk oleh berbagai faktor sosial dan budaya yang melingkupinya, termasuk keinginan masyarakat Indonesia.[3] Bahkan penelaahan terhadao metode penetapan fatwa Majelis Ulama Indonesia, dilahirkan mempertimbangkan kemaslahatan masyarakat, dianggap penting untuk dilakukan. Dalam diskursus hukum Islam, pertimbangan kemaslahatan menjadi sangat penting dalam menetapkan suatu hukum dengan tujuan inti syariat (*maqashid syariah*) yang dibebankan kepada manusia adalah untuk kemaslahatan di dunia dan akhirat.[4]

Majelis Ulama Indonesia tentunya mendukung berbagai kebijakan pemerintah yang maslahat bagi umat. Ketika kebijakan pemerintah mengenai masalah sosial dan agama didukung oleh fatwa Majelis Ulama Indonesia, otoritas hukumnya terlihat semakin kuat. Hal ini yang menunjukkan adanya hubungan komplementer peran Majelis Ulama Indonesia dengan kebijakan Pemerintah. Ketika suatu keputusan akan berdampak kuat, sebenarnya tergantung pada hubungan kekuasaan negara/masyarakat yang bersangkutan. Fatwa tidak hanya menjadi sumber acuan tuntunan agama untuk menghadapi berbagai persoalan dalam kehidupan sehari-hari. Akan tetapi lebih dari itu, fatwa atau lebih tepatnya himpunan fatwa merupakan rekaman historis yang menjadi sumber sejarah sosial dari suatu komunitas pada zaman tertentu. Fatwa tidak hanya sekedar memuat penjelasan tentang hukum agama mengenai suatu masalah. Karena merupakan dialog antara masyarakat dalam menghadapi problem zamannya yang terwujud dalam pertanyaan (*istifta*) yang diajukan dan jawaban

---

Islam idealnya berasal dari proses ijtihad yang mengalir dalam bentuk agama yang kuat dan bertanggung jawab. Fatwa dan Ijtihad saling terkait karena hasil keahlian ijtihad dalam bentuk kualitas yang berharga untuk kemaslahatan umat Islam. Hasil penelitian tentang hukum Islam atau ijtihad dapat menunjukkan bahwa umat Islam dapat hidup dan berkembang dalam ruang-waktu, di mana pun mereka tinggal. Pada dasarnya hukum yang dibangun harus selaras dengan masyarakat itu sendiri, dengan sendirinya selalu menyesuaikan dengan kondisi masyarakat. Seperti yang dipersepsikan oleh Ijtihad dan Fatwa, selalu mengikuti evolusi pemikiran publik. Lihat Ibnu Elmi Achmad Slamat Pelu, dan Jefry Tarantang, *Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sebagai Solusi Permasalahan Umat Islam di Indonesia,* Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam Vol. 14 No. 2, Desember 2020, h. 310.

3 Niki Alma Febriana Fauzi, *Fatwa di Indonesia: Perubahan Sosial, Perkembangan, dan Keberagaman,* Jurnal Hukum Novelty, Vol. 8 No. 1 Februari 2017, h. 110-111.

4 M. Asrorun Ni'am Sholeh, *Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Penggunaan Prinsip Pencegahan dalam Fatwa,* Jakarta: Penerbit Erlangga, 2016, h. 4.

sang mufti yang merupakan responnya terhadap isu yang muncul, maka sesungguhnya fatwa merupakan rekaman terhadap situasi sosial masyarakat.[5]

Urgensi fatwa Majelis Ulama Indonesia dapat dilihat dari peran dan pengaruhnya dalam menjawab permasalahan umat Islam di Indonesia. Peran fatwa Majelis Ulama Indonesia merupakan respon Majelis Ulama Indonesia terhadap fenomena dan kontroversi di masyarakat berdasarkan perubahan sosial yang terajdi di masyarakat dan adanya benturan kebijakan pemerintah yang memerlukan pemecahan oleh Majelis Ulama Indonesia. Kehadiran Majelis Ulama Indonesia yang mewakili seluruh ormas Islam di Indonesia dalam bentuk produk hukum berupa fatwa merupakan respon terhadap suatu masalah yang diangkat oleh pemerintah, individu, atau organisasi, atau respon terhadap kecemasan yang timbul di masyarakat. Urgensi fatwa tersebut adalah untuk melindungi umat Islam agar tindakan atau kebijakan pemerintah tidak keluardari koridor hukum Islam untuk mewujudkan masyarakat yang aman dan rukun berdasarkan dasar negara Indonesia yaitu Pancasila.[6]

Keberadaan fatwa Majelis Ulama Indonesia yang merupakan hasil pemahaman ulama ketika menyelesaikan berbagai persoalan yang muncul. Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, seiring dengan perkembangan tatanan sosial, budaya, politik dan ekonomi, telah menyebabkan perubahan perilaku dan beberapa masalah baru. Dalam hal ini, Ulama dianggap sebagai juru bicara agama, dan mereka berkewajiban untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan baru dari perspektif hukum Islam. Ulama wajib mengkaji sumber utama ajaran Islam, khazanah pemikiran Islam klasik, dengan semangat baru. Oleh karena itu, para ulama dapat membangun kembali pemahamannya tentang khazanah Islam dengan cara yang lebih sesuai dengan situasi saat ini tanpa melanggar kaidah ajaran Islam. Tentu tidak mudah untuk mengatakan bahwa fatwa Majelis Ulama Indonesia adalah media rekayasa sosial (*social engineering*).[7] Sebab, fatwa memiliki dimensi ketuhanan masyarakat dan keadilan sosial, tanpa batas yang jelas. Oleh karena itu, ketika dimensi sakral lebih dominan

5 Niki Alma Febriana Fauzi, *Fatwa di Indonesia: Perubahan Sosial, Perkembangan, dan Keberagaman,* Jurnal Hukum Novelty, Vol. 8 No. 1 Februari 2017, h. 110-111.

6 Muhammad Maulana Hamzah, *Peran dan Pengaruh Fatwa Mui dalam Arus Transformasi Sosial Budaya di Indonesia,* Millah: Jurnal Studi Agama, Vol. XVII, no. 1 (2017), h. 134-135.

7 Dalam kehidupan masyarakat berjalan normal, fungsi hukum sebagai kontrol sosial tidak bee gitu kelihatan. Fungsi hukum sebagai kontrol sosial baru kelihatan dengan jelas apabila ada gangguan atau ketidaknormalan dalam masyarakat. Adapun sasaran yang ingin dicapai oleh *social engineering* adalah menggerakkan tingkah laku atau mencapai keadaan yang dihendaki. Lihat Abdul Rachmat Budiono, *Pengantar Ilmu Hukum,* Malang: Bayumedia Publishing, 2005, h. 34-40. Bandingkan pendapat Muchtar Kusumaatmadja, fungsi hukum di dalam pembangunan sebagai sarana pembaruan masyarakat. Lihat Luman Santoso, dan Yahyanto, *Pengantar Ilmu Hukum, Sejarah, Pengertian, Konsep Hukum, Aliran Hukum dan Penafsiran Hukum,* Malang: Setara Press, 2016, h. 85.

dari yang lain, masyarakat khawatir aspek keadilan sosial tidak dapat tercapai. Oleh karena itu, konsep fatwa sebagai rekayasa sosial menjadi isu yang urgen dalam konteks pengembangan hukum Islam.[8] Hukum syariah pada dasarnya masih membuka pintu ijtihad. Hal ini karena kebenaran ortodoks dan keluwesan berbagai pandangan pada dasarnya selalu dibarengi dengan keberadaan hukum Islam. Kekuatan hukum Islam juga didukung oleh produk hukum Islam yang diwujudkan dalam fiqh, fatwa, keputusan peradilan dan peraturan perundang-undangan.[9] Oleh karena itu kebijakan pemerintah dalam penanggulangan Covid-19 yang dilengkapi dengan dukungan fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam mengawal terwujudnya *new normal* memiliki peran yang sangat penting.

Dilihat dari kedudukannya, fatwa dalam perumusan hukum Islam dapat dikaji dari makna fatwa itu sendiri. Oleh karena itu, ketika berbicara tentang fatwa itu sendiri, tidak ada pemisahan dalam hal siapa atau organisasi mana yang membuat fatwa tersebut. Berbicara tentang fatwa tidak terlepas dari berbicara tentang konsep ijtihad. Fatwa boleh atau tidak boleh bersifat keagamaan oleh para fuqaha atau ahli Islam yang dapat mengajukan pertanyaan sesuai dengan kebutuhan mereka yang membutuhkan jawaban dasar sebagai dasar hukum atas tindakan atau kegiatannya akan dikeluarkan. Korelasi yang kuat antara fatwa dan ijtihad menunjukkan bahwa hal itu secara otomatis memperkuat posisi ijtihad. Fatwa itu sendiri merupakan hasil dari seorang ahli atau ahli ijtihad yang dapat mendalami hukum Islam, dan dari hasil ijtihad tersebut, secara lisan atau tidak dituangkan dalam bentuk keagamaan. Dengan adanya fatwa-fatwa dan ijtihad, ajaran-ajaran khusus Islam akan berkembang pesat di setiap belahan dunia.[10] Sebagai agama *rahmatan lil alamin*, berbagai produk legitimasi ini dapat menunjukkan bahwa hukum Islam memiliki kemampuan untuk beradaptasi dengan lingkungan sosial yang dinamis yang tidak dibatasi oleh ruang dan waktu.[11] Islam juga merupakan agama yang elastis

8 Mengenai konsep fatwa sebagai rekayasa sosial sampel fatwa Majelis Ulama Indonesia yang ditetapkan antara tahun 1975-2007 dalam rentang waktu tersebut tidak kurang 201 fatwa keagamaan secara khusus ditetapkan menggunakan metode *sadd adz-dazri'ah* termasuk fatwa ekonomi syariah, produk halal bidang pangan, obat-obatan, dan kosmetik yang sampai dengan Desember 2007 terhitung 4.658 sertifikat. Lihat M. Asrorun Ni'am Sholeh, *Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Penggunaan Prinsip Pencegahan dalam Fatwa,* Jakarta: Penerbit Erlangga, 2016, h. 145.

9 Danu Aris Setiyanto, *Fatwa Sebagai Media Social Engineering* (*Analisis Fatwa MUI di Bidang Hukum Keluarga Pasca Reformasi*), Al-Ahkam Jurnal Ilmu Syariah dan Hukum, Vol. 3, Nomor 1, 2018, h. 91-92

10 Ibnu Elmi Achmad Slamat Pelu, dan Jefry Tarantang, *Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sebagai Solusi Permasalahan Umat Islam di Indonesia,* Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam Vol. 14 No. 2, Desember 2020, h. 310.

11 Muammar Bakry, Abdul Syatar, Islamul Haq, Chaerul Mundzir, Muhammad Arif and Muhamm

dan moderat yang sesuai dengan fitrah manusia. Agar hukum Islam memiliki nilai-nilai kebenaran dan aturan universal tertentu, tidak menjadi usang seiring berjalannya waktu, praktis dan relevan sepanjang sejarah peradaban manusia. Secara sosiologis, fungsi hukum tidak hanya mengatur kepastian dan ketertiban, tetapi juga kemampuan mencerdaskan masyarakat. Beberapa ahli hukum, seperti Soerjono Soekanto dan Gurvitch, juga berpendapat bahwa hukum diwujudkan dalam sistem sosial dan mewujudkan pola perilaku masyarakat sebagai substansi hukum. Model hukum ini bersifat dinamis, kasuistik, dan dapat diterapkan pada fatwa Majelis Ulama Indonesia yang merupakan manifestasi dari moralitas sosial, [12] termasuk dalam mengawal kehidupan di masa pandemi covid-19[13] yang dikenal dengan istilah *new normal* tidak cukup hanya sekedar menunaikan ataupun sekedar memberikan dukungan dalam bentuk dukungan spiritual dan moral saja, [14] melainkan juga tanggung jawab kepada umat terutama dalam upaya bersama melakukan pencegahan penyebaran wabah virus Covid-19 yang kian hari semakin mengkhawatirkan dalam bentuk fatwa yang juga mendukung kebijakan pemerintah dalam menerapkan protokol kesehatan dan memutus mata rantai penyebaran Covid-19.

B. Peran Fatwa Majelis Ulama Indonesia Pada Pra Pandemi Covid-19 Mengawal Terwujudnya *New Normal*

Wabah *Corona Virus Disease* atau lebih dikenal dengan nama virus Corona atau covid-19 yang pertama kali terdeteksi muncul di Cina tepatnya di Kota Wuhan Tiongkok pada akhir tahun 2019. Virus ini kemudian mendadak menjadi teror mengerikan bagi masyarakat dunia, terutama setelah merenggut

---

mad Majdy Amiruddin, *Arguing Islamophobia during COVID-19 Outbreaks: A Consideration Using Khusus Al-Balwa*, International Journal of Criminology and Sociology, Vol. 9, 2020, h. 2760.

12 Danu Aris Setiyanto, *Fatwa Sebagai Media Social Engineering* (*Analisis Fatwa MUI di Bidang Hukum Keluarga Pasca Reformasi*), Al-Ahkam Jurnal Ilmu Syariah dan Hukum, Vol. 3, Nomor 1, 2018, h. 91-92

13 Penularan Covid-19 diduga pertama kali muncul di Kota Wuhan, Provinsi Hubei, Cina pada pertengahan November 2019. Sejak saat itu virus ini telah menyebar hampir ke seluruh penjuru bumi termasuk Indonesia. Covid-19 mudah berpindah dan berkembang dari satu tubuh kepada tubuh lainnya dan merenggut banyak korban jiwa. Melihat penularan yang sedemikian masif, *World Health Organization* (WHO) sebagai Organisasi Kesehatan Dunia yang berada di bawah naungan Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) telah meningkatkan status Covid-19 yang mulanya merupakan wabah menjadi berstatus pandemi. Lihat Ahmad Mukri Aji, dan Diana Mutia Habibaty, *Fatwa Majelis Ulama Indonesia Tentang Penyelenggaraan Ibadah Dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19 Sebagai Langkah Antisipatif dan Proaktif Persebaran Virus Corona di Indonesia,* Salam: Jurnal Sosial & Budaya Syar-i FSH UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Vol. 7 No. 8 (2020), h. 674.

14 Abdur Rahman Adi Saputera, *Menelisik Dinamika dan Eksistensi Fatwa MUI Sebagai Upaya Mitigasi Pandemi Covid-19*, Tahkim Jurnal Peradaban dan Hukum Islam, Vol.3 No. 2, 2020, h. 61.

jutaan nyawa manusia dalam waktu yang relatif singkat. Hampir kurang lebih 200 Negara di Dunia terjangkit virus corona termasuk Indonesia. Berbagai upaya dalam rangka pencegahan penyebaran virus corona dilakukan hingga *lockdown* suatu wilayah dan negara, serta penerapan *social distancing* dan *physical distancing* untuk memutus mata rantai penyebaran virus corona. Dalam Islam wabah virus korona ini merupakan sebuah ujian bagi suatu kaum agar selalu mendekatkan diri kepada Allah. Islam juga mengapresiasi langkah kebijakan *lockdown, social distancing* dan *physical distancing*[15] dalam rangka pencegahan penularan penyakit. Sebagian para ulama menyebutkan istilah penyakit ini disebut dengan *tho'un* yaitu wabah yang mengakibatkan penduduk sakit dan berisiko menular.[16]

Penularan penyakit di masa pandemi Covid-19 membahayakan kemaslahatan umat memicu berbagai permasalahan umat tidak hanya kesehatan, namun juga bidang lainnya, seperti penyelenggaraan pendidikan, penyelenggaraan pemilu, pelayanan publik perkantoran, aktivitas ekonomi baik makro dan mikro, pelayanan jasa perbankan, pelayanan transportasi publik, bahkan untuk mendapatkan pelayanan masyarakat harus memiliki sertifikat vaksin dan prasayarat prokotol kesehatan, sehingga diperlukan solusi ijtihad atau produk pemikiran hukum Islam yang mengedepan kemaslahatan masa sekarang dan masa akan datang yang bersifat futuristik.[17] Hal ini ditunjukkan dengan adanya fatwa transaksi elektronik tentu mampu merespon permasalahan umat di bidang muamalah yang dinamis, bahkan sebelum dan saat terjadi pandemi Covid-19 sangat relevan menjadi lokomotif pencegahan penyebaran pandemi

15 Selain *lockdown* atau memblokir peredaran dikenal juga dengan pemberlakuan sistem pembatasan sosial berskala besar (PSBB), atau memperlebar jarak sosial. Tapi apakah sistem ini melanggar norma agama? Karena penyebaran Covid-19 yang begitu cepat, World Health Organization membuat formula untuk *social distancing* atau menjaga jarak sosial selama kegiatan kemasyarakatan, setidaknya untuk membatasi penyebaran Covid 19 di antara warganya. Penggunaan istilah ini kontroversial di kalangan profesional dan pekerja sosial. Istilah jarak sosial dianggap sebagai *physical distancing* atau jarak fisik dan jarak yang menghilangkan penutupan ruang sosial. Konsekuensi penggunaan istilah jarak sosial semakin meluas di seluruh hubungan sosial, termasuk isolasi mental melalui jarak. Tidak hanya jarak materi, tetapi juga kehidupan sosial yang telah lama berkembang di masyarakat juga harus dikurangi dengan jarak sosial atau *social distancing*. Lihat Cholisa Rosanti, *Tinjauan Hukum Islam Pada Edaran Pemerintah dan MUI Dalam Menyikapi Wabah Covid-19 Setelah Pemberlakuan New Normal,* Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam, Vol. 7 No. 1, 2021, h. 398.

16 Eman Supriatna, *Wabah Corona Virus Disease Covid 19 Dalam Pandangan Islam,* Salam: Jurnal Sosial & Budaya Syar-i FSH UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Vol. 7 No. 6 (2020), h. 555.

17 Produk hukum Islam seperti *fiqh, fatwa, qanun* (undang-undang), dan *qadla* (putusan pengadilan). Dari beberapa produk pemikiran hukum Islam tersebut tentu kehadiran fatwa lebih luwes di banding peraturan perundang-undangan, putusan pengadilan yang bersifat individual, dan fiqh yang tidak universal mengikat umat Islam yang tentu kurang efektif dalam memberikan solusi permasalahan umat.

Covid-19 sebuah konsepsi bagian dari kebijakan *sosial distancing, physical distancing* dalam mengawal terwujudnya *new normal.* Sebelum pandemi Covid-19 terjadi, secara futuristik sudah ada fatwa transaksi elektronik[18] yang secara tidak langsung menerapkan *social distancing* dan *physical distancing.* Hal ini ditunjukkan secara selaras dengan gaya hidup baru jauh sebelum pandemi Covid-19 Majelis Ulama Indonesia dengan menggunakan metode *sadd adz-dazri'ah* upaya preventif atau rekaya sosial di bidang fatwa ekonomi syariah telah melegitimasi keabsahan *digital payment system*, *e-money*, dan transaksi digital lainnya secara modern futuristik sudah menggagas terwujudnya *new normal*.[19]

Sejak tahun 2000 sebelum adanya covid-19, [20] fatwa yang berkaitan dengan muamalah berjumlah 137 fatwa yang diterbitkan DSN-MUI[21] sebagai wujud *"ijtihad"* ulama' dalam merespons berbagai perkembangan produk keuangan Islam yang pada akhirnya memiliki kemanfaatan di masa pandemi Covid-19 untuk mewujudkan *social distancing* dan *physical distancing* yang memiliki ruang lingkup yang lebih luas di banding bidang ibadah namun juga secara luas di bidang muamalah. Nilai-nilai kemaslahatan dari produk fatwa tersebut salah satu wujud ijtihad yang dilakukan DSN-MUI yaitu melalui fatwa transaksi elektronik dalam merespon dinamika sosial, politik, dan ekonomi[22] bahkan pada masa pra pandemi Covid-19 kehadiran fatwa telah bertujuan untuk menemukan kemaslahatan yang dibingkai secara *syar'i*, bukan semata-mata *profit oriented* dan *material rentability,* namun menjadi respon hukum Islam dalam masa pra pandemi covid-19 dalam mengawal terwujudnya *new normal.*

18 Posisi fatwa telah menjadi barometer dan naungan bagi kesesuaian produk terhadap prinsip-prinsip syariah. Lihat Patrick Imam, dan Kangni Kpodar, "Islamic banking: Good for growth?" Economic Modelling 59 (2016) 387–401.

19 Ibnu Elmi A.S. Pelu, and Ahmad Dakhoir, *The Role of Ijtihad and the Development of Sharia Financial Technology Products in Indonesia,* CIFET 2019, September 21-22, Sidoarjo, Indonesia.

20 Ibnu Elmi A. S. Pelu, and Ahmad Dakhoir, *The Role of Ijtihad and the Development of Sharia Financial Technology Products in Indonesia,* CIFET 2019, September 21-22, Sidoarjo, Indonesia.

21 Pada tahun 1999 Majelis Ulama Indonesia membentuk Dewan Syariah Nasional dengan menerbitkan SK MUI Nomor Kep- 754/MUI/II/99 tentang pembentukan Dewan Syariah Nasional.

22 Ibnu Elmi A. S. Pelu, dan Jefry Tarantang, *Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sebagai Solusi Permasalahan Umat Islam di Indonesia,* 20 Paper Terpilih International Annual Conference on Fatwa MUI 2019, 26 Juli 2019, Hotel Margo Depok Jawa Barat, Indonesia.

C. Kedudukan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sebagai Solusi Pada Masa Pandemi Covid-19 Dalam Mengawal Terwujudnya *New Normal*

Perilaku keagamaan dalam masalah ibadah[23] di masa pandemi Covid-19 meliputi berbagai masalah kepastian hukum mulai dari fenomena kehalalan vaksinasi covid-19, hingga masalah ibadah haji oleh pemerintah memerlukan legitimasi fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam memberikan kepastian hukum bagi umat Islam di Indonesia diantaranya fatwa berikut ini:

Tabel 2 Daftar Fatwa MUI Dalam Memberikan Kepastian Hukum Bagi Umat

No.	Fatwa Nomor	Tentang
1	23 Tahun 2021	Hukum Tes Swab Untuk Deteksi Covid-19 Saat Berpuasa
2	14 Tahun 2021	Hukum Penggunaan Vaksin Covid-19 Produksi Astrazeneca
3	13 Tahun 2021	Hukum Vaksinasi Covid-19 Saat Berpuasa
4	02 Tahun 2021	Produk Vaksin Covid-19 Dari Sinovac Life Sciences Co.LTD dan PT. Bio Farma (Persero)
5	005/MUNAS X/MUI/XI/2020	Penundaan Pendaftaran Haji Bagi yang Sudah Mampu
6	003/MUNAS XI/MUI/XI/2020	Pemakaian Masker Bagi Orang Yang Sedang IHR.am
7	002/MUNAS X/MUI/XI/2020	Pendaftaran Haji Saat Usia Dini
8	001/MUNAS X/MUI/XI/2020	Penggunaan *Human Doploid Cell* Untuk Bahan Produksi Obat dan Vaksin
9	31 Tahun 2020	Penyelenggaraan Shalat Jum'at dan Jamaah Untuk Mencegah Penularan Wabah Covid-19
10	36 Tahun 2020	Shalat Idul Adha dan Penyembelihan Hewan Kurban Saat Wabah Covid-19
11	28 Tahun 2020	Panduan Kaifiat Takbir dan Shalat Idul Fitri Saat Pandemi Covid-19
12	23 Tahun 2020	Pemanfaatan Harta Zakat, Infak, dan Shadaqah Untuk Penanggulangan Wabah Covid-19 dan Dampaknya
13	18 Tahun 2020	Pedoman Pengurusan Jenazah (Tajhiz Al-Jana'iz) Muslim yang Terinfeksi Covid-19

23 Kementerian Agama menerbitkan Surat Edaran (SE) Nomor 15 Tahun 2020 Tentang Panduan Penyelenggaraan Kegiatan Keagamaan di Rumah lbadah Dalam Mewujudkan Masyarakat Produktif dan Aman Covid-19 di Masa Pandemi. Sebelumnya guna memutus rantai penularan virus corona (Covid-19) pemerintah meminta masyarakat untuk beribadah di rumah. Setelah terdapat instruksi memasuki tatanan kenormalan *baru* (*new normal*), Kemenag membuat panduan. Selain itu, Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia juga mengeluarkan Fatwa Nomor 31 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Salat Jumat dan Jamaah untuk mencegah Penularan Wabah Covid-19. Untuk mencegah penularan Covid-19, tempat ibadah pun harus disertai dengan protokol kesehatan yang harus dipatuhi setiap Jemaah. Lihat Cholisa Rosanti, *Tinjauan Hukum Islam Pada Edaran Pemerintah dan MUI Dalam Menyikapi Wabah Covid-19 Setelah Pemberlakuan New Normal,* Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam, Vol. 7 No. 1, 2021, h. 399.

14	17 Tahun 2020	Pedoman Kaifiat Shalat Bagi Tenaga Kesehatan yang Memakai Alat Pelindung Diri (Apd) Saat Merawat dan Menangani Pasien Covid-19
15	14 Tahun 2020	Penyelenggaran Ibadah dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19

Fatwa di atas, menunjukkan bahwa respon Majelis Ulama Indonesia secara filosofis cenderung menjadi solusi atas permasalahan kompleks.[24] Begitu juga dalam mengawal terwujudnya *new normal,* mulai dari aspek ibadah, muamalah, vaksinasi, bahkan sampai *fardhu kifayah* pengurusan jenazah Covid-19.[25] fatwa majelis ulama indonesia di masa pandemi Covid-19 sebanyak 15 fatwa yang mampu merespon permasalahan umat tentunya menjadi solusi bagi bangsa dan negara, [26] terutama dalam mendukung kebijakan pemerintah dan kepastian hukum bagi umat (*religious insurance approach*) mulai dari penerapan *lockdown, social distancing* dan *physical distancing* dalam rangka pencegahan penularan covid-19. Hukum negara melalui regulasi dan kebijakan pemerintah tidak dapat berjalan maksimal tanpa dukungan fatwa Majelis Ulama Indonesia. Mulai dari urusan pembatasan ibadah shalat jamaah, shalat jum'at, [27] shalat idul fitri, shalat idul adha, shalat tarawih, dalam rangka pembatasan sosial mulai dipatuhi oleh masyarakat, fatwa shalat dengan menggunakan alat pelindung diri oleh tenaga medis yang bertugas menangani covid-19, [28]

24 Fatwa menjadi alternatif solusi yang tidak ditemukan jawabannya oleh teks-teks yang ada. Hukum Islam pada dasarnya dibagi menjadi dua kelompok syariah *munazzalah* (aturan tetap) dan syariah *muawwalah* (aturan tafsir). Lihat Ibnu Elmi Achmad Slamat Pelu, dan Jefry Tarantang, *Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sebagai Solusi Permasalahan Umat Islam di Indonesia,* Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam Vol. 14 No. 2, Desember 2020, h. 311.

25 Muhammad Syukri Albani Nasution, *Fiqh Fardhu Kifayah for the City of Covid-19 According to the Fatwa of MUI and Permenkes Number 413* (*Maqashid Syariah Analysis*), Budapest International Research and Critics Institute-Journal (BIRCI-Journal), Volume 3, No. 4, November 2020, h. 3009-3011.

26 Menurut M. Asrorun Ni'am Sholeh ada 4 (empat) kasus penting dalam fatwa tentang sikap dan perilaku beragama selama pandemi Covid-19. Pertama, fatwa hukum tentang Covid-19 memiliki penalaran logis yang sejalan dengan nasihat paramedis; kedua, fatwa hukum tentang Covid-19 sejalan dengan kepentingan politik pemerintah mengenai pembatasan fisik dan sosial; ketiga, fatwa hukum tentang Covid-19 mengakhiri stigma negatif terhadap peran politik aktor agama; dan keempat, fatwa hukum menunjukkan semakin meningkatnya peran kiai dari calo budaya menjadi pelaku ilmu hukum Islam. Lihat M. Asrorun Ni'am Sholeh, *Towards a Progressive Fatwa: MUI's Response to the Covid-19 Pandemic,* Jurnal AHKAM - Volume 20, Number 2, 2020, h. 281.

27 Siti Nurul Muhlisah, and Yusdani, *The Fatwa of Wahdah Islamiyah About Guidelines for Jum'at Prayer in The Time ofThe Covid-19 Pandemic Perspective Ijtihad Academic*, International Journal of Advanced Research in Islamic and Humanities, Vol. 3, No. 1, 2021, h. 30-32.

28 Nurhayati, and Muhammad Syukri Albani Nasution *Maqasid al-Sharia in the Fatwa of the Indonesian Ulama Council Regarding Congregational Worship During the COVID-19 Pandemic*, Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum, Vol. 54, No. 2, Desember 2020, h. 258-266.

penundaan pendaftaran haji bagi yang mampu, hukum swab, vaksin, [29] sampai penggunaan masker di saat iHR.am, dan pelaksanaan qurban di masa pandemi Covid-19.[30]

Kehadiran fatwa dalam mengawal terwujudnya *new normal* terlihat dalam fatwa Majelis Ulama Indonesia diantaranya fatwa Nomor 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaran Ibadah dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19 memberikan kepastian dan kemudahan bagi umat Islam menjalankan kewajiban ibadah, Fatwa Nomor 17 Tahun 2020 Tentang Pedoman Kaifiat Shalat Bagi Tenaga Kesehatan yang Memakai Alat Pelindung Diri (APD) Saat Merawat dan Menangani Pasien Covid-19 memberikan kemudahan bagi tenaga kesehatan menjalankan ibadah disaat melaksanakan tugas kemanusiaan, Fatwa Nomor 18 Tahun 2020 Tentang Pedoman Pengurusan Jenazah (Tajhiz Al-Jana'iz) Muslim yang Terinfeksi Covid-19 memberikan kepastian dan upaya memutus mata rantai penularan Covid-19, Fatwa Nomor 23 Tahun 2020 Tentang Pemanfaatan Harta Zakat, Infak, dan Shadaqah Untuk Penanggulangan Wabah Covid-19 dan Dampaknya memberikan solusi finansial dan bantuan dana penanggulangan Covid-19, Fatwa Nomor 28 Tahun 2020 Tentang Panduan Kaifiat Takbir dan Shalat Idul Fitri Saat Pandemi Covid-19 menegaskan pembatasan aktifitas kerumunan atau *social distancing* dan *physical distancing*, Fatwa Nomor 36 Tahun 2020 Tentang Shalat Idul Adha dan Penyembelihan Hewan Kurban Saat Wabah Covid-19 memberikan panduan pelaksanaan ibadah tetap berjalan dengan mematuhi protokol kesehatan, Fatwa Nomor 31 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Shalat Jum'at dan Jamaah Untuk Mencegah Penularan Wabah Covid-19 menjadi upaya pencegahan dan memutus mata penularan Covid-19, Fatwa Nomor 001/MUNAS X/MUI/XI/2020 Tentang Penggunaan *Human Doploid Cell* Untuk Bahan Produksi Obat dan Vaksin memberikan kepastian bagi umat Islam untuk melaksanakan vaksinasi, Fatwa Nomor 002/MUNAS X/MUI/XI/2020 Tentang Pendaftaran Haji Saat Usia Dini menjadi solusi terhadap masa tunggu antrian haji yang panjang dan mengurangi resiko penularan Covid-19, Fatwa Nomor 003/MUNAS XI/MUI/XI/2020 Tentang Pemakaian Masker Bagi Orang Yang Sedang IHR.am memberikan kepastian atas pelaksanaan iHR.am dan upaya pencegahan penularan Covid-19, Fatwa Nomor 005/MUNAS X/MUI/XI/2020 Tentang Penundaan Pendaftaran Haji Bagi yang Sudah Mampu menjadi upaya pencegahan meledaknya jamaah haji dan masa tunggu antrian,

29 Yusdani, and Januariansyah Arfaizar, *The Dynamics of Indonesian Jurisprudence In Responding to The Corona Virus Disease Pandemic*, International Journal of Social Science Research, Vol. 3, No, 1, 2021, h. 91.

30 Abdul Syatar, Arif Rahman, M. Ilham, Chaerul Mundzir, Muhammad Arif, Hasanuddin Hasim, dan Muhammad Majdy Amiruddin, *Qurban Innovation Due to The Covid-19: Experiences from Indonesia, European Journal of Molecular & Clinical Medicine*, *2020,* Volume 7, Issue 10, h. 1605-1608.

Fatwa Nomor 02 Tahun 2021 Tentang Produk Vaksin Covid-19 Dari Sinovac Life Sciences Co.LTD dan PT. Bio Farma (Persero) memberikan kepastian halalnya vaksin bagi umat Islam, Fatwa Nomor 13 Tahun 2021 Tentang Hukum Vaksinasi Covid-19 Saat Berpuasa memberikan kepastian status hukum bagi umat Islam yang menjalankan ibadah puasa, Fatwa Nomor 14 Tahun 2021 Tentang Hukum Penggunaan Vaksin Covid-19 Produksi Astrazeneca, dan Fatwa Nomor 23 Tahun 2021 Tentang Hukum Tes Swab Untuk Deteksi Covid-19 Saat Berpuasa memberikan kepastian status hukum bagi umat Islam yang menjalankan ibadah puasa.

Fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam mengawal *new normal* mendukung protokol kesehatan dari pemerintah berupa perintah tentang tempat ibadah harus disertai standar protokol kesehatan yang harus dipatuhi jamaah.[31] Ketentuan hukum yang mesti diperhatikan baik oleh pengurus masjid atau jamaah ialah perenggangan *shaf* ketika salat berjamaah. Dalam fatwa Majelis Ulama Indonesia disebutkan bahwa untuk mencegah penularan wabah covid-19, penerapan *physical distancing* saat shalat jamaah dengan cara merenggangkan *shaf* hukumnya boleh, salatnya sah dan tidak kehilangan keutamaan berjamaah karena kondisi tersebut sebagai *hajat syariyyah*. Fatwa Majelis Ulama Indonesia itu juga mengatur soal penggunaan masker saat salat. Hukum asal menggunakan penutup mulut (masker) ketika salat adalah *makruh tanzih* yaitu *makruh* yang tidak membatalkan salat. Akan tetapi pada kondisi tertentu seperti adanya hajat, maka menggunakan masker hukumnya boleh. Bahkan bisa meningkat kepada hukum dianjurkan jika seorang yang akan menghadiri salat jamaah dalam kondisi kurang sehat seperti demam, batuk atau flu. Hal ini diharapkan dapat mencegah tersebarnya virus corona dalam masyarakat.[32]

Peneliti menilai peran Majelis Ulama Indonesia dalam masa pandemic Covid-19 melakukan penataan pelaksanaan ibadah dan muamalah yang sifatnya sementara di masa pandemi Covid-19, namun nantinya jika keadaan dan kondisi pandemi Covid-19 telah berlalu makan kembali hukum asal pelaksanaan ibadah, sedangkan dalam bidang muamalah sesuai dengan dinamisasi kebutuhan zaman.[33] Motif tindakan sosial keagamaan Majelis Ulama Indonesia melalui fatwa yang diterbitkan mengandung tiga motif dominan, yaitu *instrumentally rational, value rational,* dan *traditional.* Dalam aspek motif *instrumentally ra-*

31 Mustafa, *Ulil Amri Authority on Limitation of Congregational Worships in The Pandemic of Covid-19 In Perspective of Fiqh Siyasah,* Jurnal AL-Dustur, Vol. 3 No. 2, 2020, h. 125-127.

32 Cholisa Rosanti, *Tinjauan Hukum Islam Pada Edaran Pemerintah dan MUI Dalam Menyikapi Wabah Covid-19 Setelah Pemberlakuan New Normal,* Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam, Vol. 7 No. 1, 2021, h. 401.

33 Nur Lailatul Musyafaah, Athifatul Wafirah, Sagita Destia Ramadhan, *Moderation of Fatwa: Worship During the Covid 19 Pandemic in Maqasid Shariah Perspective,* Proceedings of the International Conference on Engineering, Technology and Social Science (ICONETOS 2020), h.374.

tional dalam fatwa mengacu pada berbagai macam model peribadatan yang dianggap paling masuk akal dipraktikkan untuk memutus rantai penyebaran Covid-19 dan mewujudkan *daruratu khams*. Adapun dari segi motif *value rational*, Majelis Ulama Indonesia menggunakan nilai-nilai dari agama Islam yang bersumber dari Alquran, Hadis, dan kaidah fiqh yang bersifat rasional-dinamis dan sarat akan probabilitas sehingga melahirkan alternatif-alternatif peribadatan yang dapat dijadikan sebagai mitigasi wabah Covid-19. Dari segi motif tradisional, Majelis Ulama Indonesia berupaya untuk meneruskan tradisi para Nabi dan Sahabat ketika menghadapi wabah (*tho'un*), sehingga model peribadatan yang mereka anjurkan merupakan upaya meneruskan tradisi sebelumnya dengan pendekatan hermeneutis. Dominasi Kekuasaan Majelis Ulama Indonesia sebagai otoritas yang menentukan hal wajib dan haram dalam peribadatan masa pandemi Covid-19 dibangun atas dua model, yaitu dominasi kekuasaan legal dengan indikasi fatwa, bahwa Majelis Ulama Indonesia telah berkerjasama dengan pemerintah pusat dan mendapatkan legitimasi. Adapun dominasi kekuasaan kharismatik dibangun atas dua hal, *pertama* dari diri Majelis Ulama Indonesia sendiri sebagai ormas yang memayungi banyak ormas Islam di Indonesia, *kedua* kharisma yang dibentuk oleh para tokoh agama yang menganjurkan untuk mentaati fatwa Majelis Ulama Indonesia. Dalam konteks keindonesiaan *organized religion* seperti Majelis Ulama Indonesia sangat penting perannya dalam upaya mitigasi pandemi Covid-19 karena masih banyak masyarakat muslim yang bersikap teodisi, fatalistik, dan determinan dalam beragama.[34]

Perlu diakui upaya membangun kemaslahatan umat melalui fatwa oleh Majelis Ulama Indonesia merupakan suatu hal otentik yang tidak bisa dipungkiri. Peranan dan pengaruh fatwa Majelis Ulama Indonesia di masa pandemi sebagai wujud mitigasi covid-19 adalah langkah-langkah ideal dan strategis dapat disikapi dengan positif dan diterima baik oleh seluruh kalangan masyarakat, bahkan pemerintah mengadopsi substansi dari fatwa-fatwa tersebut untuk dapat dijadikan landasan dasar dan rujukan dalam menciptakan semacam aturan atau kebijakan dalam bentuk regulasi yang berkekuatan hukum, berkaitan dengan gerakan preventif mencegah lajunya tingkat penyebaran Covid-19 di Indonesia,[35] seperti protokol kesehatan, vaksinasi, hingga Pembatasan Sosial Berskala Besar (PSBB), Pemberlakuan Pembatasan Kegiatan Masyarakat (PPKM). Majelis Ulama Indonesia secara tegas dalam Fatwa Nomor 14 Tahun

34 Muhamad Agus Mushodiq, dan Ali Imron, *Peran Majelis Ulama Indonesia Dalam Mitigasi Pandemi Covid-19; Tinjauan Tindakan Sosial dan Dominasi Kekuasaan Max Weber*, Salam: Jurnal Sosial & Budaya Syar-i, Vol. 7 No. 5, 2020, h. 470.

35 Abdur Rahman Adi Saputera, *Menelisik Dinamika dan Eksistensi Fatwa MUI Sebagai Upaya Mitigasi Pandemi Covid-19*, Tahkim Jurnal Peradaban dan Hukum Islam, Vol.3 No. 2, 2020, h. 75.

2020 Tentang Penyelenggaran Ibadah dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19 menyebutkan bahwa pemerintah menjadikan fatwa Majelis Ulama Indonesia sebagai pedoman dalam menetapkan kebijakan penanggulangan Covid-19 terkait dengan masalah keagamaan dan umat Islam wajib menaatinya. Ini menunjukan keterpaduan antara hukum negara yang berlaku postif dan hukum Islam dalam bentuk produk hukum fatwa Majelis Ulama Indonesia. Sehingga boleh dan tidaknya bidang yang menyangkut aktivitas keagamaan dan non keagamaan umat Islam menjadi domain Majelis Ulama Indonesia secara kelembagaan dalam mengawal terwujudnya *new normal*.

D. **Kesimpulan**

Covid-19 menimbulkan permasalahan di tengah umat manusia, begitu juga bagi umat Islam di Indonesia, dari masalah ibadah sampai muamalah (ekonomi dan sosial). Tentunya fatwa Majelis Ulama Indonesia lebih responsif dibanding produk hukum lainnya mulai dari masa sebelum adanya pandemi Covid-19, pada masa menghadapi pandemi Covid-19, bahkan dalam mengawal terwujudnya *new normal*. Kehadiran fatwa Majelis Ulama Indonesia merupakan jaminan kepastian hukum (*religious insurance approach*) dalam memberikan ketenangan bagi umat Islam di Indonesia, baik dalam menjalankan ibadah, vaksinasi, dan bidang muamalah di masa pandemi Covid-19, namun nantinya akan kembali pada pelaksanaan ibadah secara normal, sedangkan bidang muamalah mengikuti dinamika perubahan zaman dan kebutuhan. Tentunya domain kepastian hukum dari Majelis Ulama Indonesia dalam bentuk produk hukum berupa fatwa memberikan justifikasi dan legistimasi bagi kebijakan pemerintah di masa pandemi covid-19 yang sesuai dengan tujuan hukum Islam (*maqashid syariah*) dan kemaslahatan masyarakat, khususnya mengawal terwujudnya *new normal* yang menunjukkan peran fatwa dalam perubahan sosial sangat relevan dan mampu menjawab permasalahan umat Islam di Indonesia.

Daftar Pustaka

Abdul Mughits, *Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah* (*KHES*) *dalam Tinjauan Hukum Islam,* Jurnal Al-Mawarid, Edisi XVIII, 2008.

Abdul Rachmat Budiono, *Pengantar Ilmu Hukum,* Malang: Bayumedia Publishing, 2005.

Abdul Syatar, Arif Rahman, M. Ilham, Chaerul Mundzir, Muhammad Arif, Hasanuddin Hasim, dan Muhammad Majdy Amiruddin, *Qurban Innovation Due to The Covid-19: Experiences from Indonesia, European Journal of Molecular & Clinical Medicine, 2020,* Volume ٧, Issue ١٠.

Abdur Rahman Adi Saputera, *Menelisik Dinamika dan Eksistensi Fatwa MUI Sebagai Upaya Mitigasi Pandemi Covid-19*, Tahkim Jurnal Peradaban dan Hukum Islam, Vol.3 No. 2, 2020.

Ahmad Mukri Aji, dan Diana Mutia Habibaty, *Fatwa Majelis Ulama Indonesia Tentang Penyelenggaraan Ibadah Dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19 Sebagai Langkah Antisipatif dan Proaktif Persebaran Virus Corona di Indonesia,* Salam: Jurnal Sosial & Budaya Syar-i FSH UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Vol. 7 No. 8 (2020).

Cholisa Rosanti, *Tinjauan Hukum Islam Pada Edaran Pemerintah dan MUI Dalam Menyikapi Wabah Covid-19 Setelah Pemberlakuan New Normal,* Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam, Vol. 7 No. 1, 2021.

Danu Aris Setiyanto, *Fatwa Sebagai Media Social Engineering* (*Analisis Fatwa MUI di Bidang Hukum Keluarga Pasca Reformasi*), Al-Ahkam Jurnal Ilmu Syariah dan Hukum, Vol. 3, Nomor 1, 2018.

Eman Supriatna, *Wabah Corona Virus Disease Covid 19 Dalam Pandangan Islam,* SALAM; Jurnal Sosial & Budaya Syar-i FSH UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Vol. 7 No. 6 (2020).

Eman Supriatna, *Wabah Corona Virus Disease Covid 19 Dalam Pandangan Islam,* Salam: Jurnal Sosial & Budaya Syar-i FSH UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Vol. 7 No. 6 (2020).

Ibnu Elmi A. S. Pelu, dan Jefry Tarantang, *Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sebagai Solusi Permasalahan Umat Islam di Indonesia,* 20 Paper Terpilih International Annual Conference on Fatwa MUI 2019, 26 Juli 2019, Hotel Margo Depok Jawa Barat, Indonesia.

Ibnu Elmi A.S. Pelu, and Ahmad Dakhoir, *The Role of Ijtihad and the Development of Sharia Financial Technology Products in Indonesia,* CIFET 2019, September 21-22, Sidoarjo, Indonesia.

Ibnu Elmi Achmad Slamat Pelu, dan Jefry Tarantang, *Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sebagai Solusi Permasalahan Umat Islam di Indonesia,* Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam Vol. 14 No. 2, Desember 2020.

Luman Santoso, dan Yahyanto, *Pengantar Ilmu Hukum, Sejarah, Pengertian,*

Konsep Hukum, Aliran Hukum dan Penafsiran Hukum, Malang: Setara Press, 2016.

M. Asrorun Ni'am Sholeh, *Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Penggunaan Prinsip Pencegahan dalam Fatwa,* Jakarta: Penerbit Erlangga, 2016.

M. Asrorun Ni'am Sholeh, *Towards a Progressive Fatwa: MUI's Response to the Covid-19 Pandemic,* Jurnal AHKAM - Volume 20, Number 2, 2020.

M. Cholil Nafis, *Teori Hukum Ekonomi Syariah,* Jakarta: UI-Press, 2011.

Melissa Crouch (2013). Shifting Conceptions of State Regulation of Religion: the Indonesian Draft Law on Inter-religious Harmony, *Global Change, Peace & Security: Formerly Pacifica Review: Peace, Security & Global Change,* 25:3.

Mohamad Nur Yasin*, "Progresifitas Formulasi Hukum Ekonomi Syariah di Indonesia", Jurnal Syariah dan Hukum,* Vol. 6, No. 2, Desember 2014.

Muammar Bakry, Abdul Syatar, Islamul Haq, Chaerul Mundzir, Muhammad Arif and Muhammad Majdy Amiruddin, *Arguing Islamophobia during COVID-19 Outbreaks: A Consideration Using Khusus Al-Balwa*, International Journal of Criminology and Sociology, Vol. 9, 2020.

Muh. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: antara Tradisi dan Liberasi,* Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998.

Muhamad Agus Mushodiq, dan Ali Imron, *Peran Majelis Ulama Indonesia Dalam Mitigasi Pandemi Covid-19; Tinjauan Tindakan Sosial dan Dominasi Kekuasaan Max Weber*, Salam: Jurnal Sosial & Budaya Syar-i, Vol. 7 No. 5, 2020.

Muhammad Maulana Hamzah, *Peran dan Pengaruh Fatwa Mui dalam Arus Transformasi Sosial Budaya di Indonesia,* Millah: Jurnal Studi Agama, Vol. XVII, no. 1 (2017).

Muhammad Syukri Albani Nasution, *Fiqh Fardhu Kifayah for the City of Covid-19 According to the Fatwa of MUI and Permenkes Number 413* (*Maqashid Syariah Analysis*)*,* Budapest International Research and Critics Institute-Journal (BIRCI-Journal), Volume 3, No. 4, November 2020.

Mustafa, *Ulil Amri Authority on Limitation of Congregational Worships in The Pandemic of Covid-19 In Perspective of Fiqh Siyasah,* Jurnal AL-Dustur, Vol. 3 No. 2, 2020.

Niki Alma Febriana Fauzi, *Fatwa di Indonesia: Perubahan Sosial, Perkembangan, dan Keberagaman,* Jurnal Hukum Novelty, Vol. 8 No. 1 Februari 2017.

Nur Lailatul Musyafaah, Athifatul Wafirah, Sagita Destia Ramadhan, *Moderation of Fatwa: Worship During the Covid 19 Pandemic in Maqasid Shariah Perspective,* Proceedings of the International Conference on Engineering, Technology and Social Science (ICONETOS 2020).

Nurhayati, and Muhammad Syukri Albani Nasution *Maqasid al-Sharia in the*

Fatwa of the Indonesian Ulama Council Regarding Congregational Worship During the COVID-19 Pandemic, Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum, Vol. 54, No. 2, Desember 2020.

Patrick Imam, dan Kangni Kpodar, "Islamic banking: Good for growth?" Economic Modelling 59 (2016).

Rifyal Ka'bah, *Hukum Islam di Indonesia Perspektif Muhammadiyah dan NU*, Jakarta: Universitas Yarsi Press, 1999.

Siti Nurul Muhlisah, and Yusdani, *The Fatwa of Wahdah Islamiyah About Guidelines for Jum'at Prayer in The Time ofThe Covid-19 Pandemic Perspective Ijtihad Academic*, International Journal of Advanced Research in Islamic and Humanities, Vol. 3, No. 1, 2021.

SK MUI Nomor Kep- 754/MUI/II/99 tentang pembentukan Dewan Syariah Nasional.

Tim Lindsey (2012). "Monopolising Islam: The Indonesian Ulama Council and State Regulation of the 'Islamic Economy, *Bulletin of Indonesian Economic Studies*, 48:2.

Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 Tentang Perubahan Pertama Atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 Tentang Peradilan Agama.

Yusdani, and Januariansyah Arfaizar, *The Dynamics of Indonesian Jurisprudence In Responding to The Corona Virus Disease Pandemic*, International Journal of Social Science Research, Vol. 3, No, 1, 2021.

ظاهرة فوضى الفتوى ودور مجلس العلماء الإندونيسي فى علاجها

الباحث : يندري جنيدي[1]

البريد الإلكتروني : *yendrijunaidioo@gmail.com*

ملخص البحث

ظاهرة مقلقة وخطيرة، ليست فى إندونيسيا فحسب بل فى كثير من البلدان الإسلامية –عربية كانت أم غير عربية– إن لم تكن فى جميعها، اعتاص على العلماء حلها وهي ظاهرة فوضى الفتوى، فقد انتشرت الفتاوى على المنابر وفى وسائل الإعلام المختلفة سواء من أهلها أو من غير أهلها، وكثير منها للأسف الشديد من غير أهلها والمتطفلين على مائدة أهلها، وكأنت الفتوى أصبحت كلأ مباحا مستباحا لكل من هب ودب، فكل من أحس من نفسه مقدرة فى الكلام أو طلاقة فى اللسان وكان له منبر –مادي أو معنوي– يسوغ له أن يتكلم فى أمور دينية وقضايا شرعية دون مراعاة الكفاءة واللياقة، والناس –للأسف– مستمعون له، لا لعلمه ولكن لفصاحته وخطابته بل فى كثير من الأحيان –وهذه هي المصيبة– لطرافته وفكاهته، فاحتاروا فى أمر دينهم ولا يدرون من يثقون، لأن الكل يزعم –أو يُزْعم له– أنه عالم، فتنتج أثار سلبية ومقلقة فى تبغي الحل والعلاج.

المقدمة

الحمد لله الذي أنقذنا بنور العلم من ظلمات الجهالة وهدانا بالاستبصار به عن الوقوع فى عماية الضلالة ونصب لنا من شريعة محمد صلى الله عليه وسلم أعلى علم وأوضح دلالة وكان ذلك أفضل ما من به من النعم الجزيلة والمنح الجليلة وأناله، فنحمده سبحانه والحمد نعمة منه مستفادة ونشكر له والشكر أول الزيادة ، ونشهد أن لا إلٰه إلا الله وحده لا شريك له الملك الحق المبين خالق الخلق أجمعين وباسط الرزق للمطيعين والعاصين، ونشهد أن محمدا عبده ورسوله الصادق الأمين المبعوث رحمة للعالمين [2]، أما بعد...

---

١ رئيس قسم الفتوى والحكم فى مجلس العلماء الإندونيسي تانه داتر (Tanah Datar) سومطرة الغربية فترة الخدمة ٢٠٢٠ – ٢٠٢٥.

٢ اقتباس من مقدمة الإمام الشاطبي لكتابه العظيم الموافقات ١/٠٢ بتحقيق الشيخ عبد الله دراز.

فإن خطورة الفتوى لا تخفى على أحد من أهل العلم، وقد نبه كثير من العلماء المتقدمين على ذلك فى كتبهم مثل ما قاله الإمام ابن القيم فى كتابه الشهير إعلام الموقعين ونقله عنه علامة الشام جمال الدين القاسمي فى كتابه الفتوى فى الإسلام ما نصه :

لما كان التبليغ عن الله يعتمد العلم بما يبلغ والصدق فيه لم تصلح مرتبة التبليغ بالرواية والفتيا إلا لمن اتصف بالعلم والصدق، فيكون عالما بما يبلغ، صادقا فيه، ويكون مع ذلك حسن الطريقة مرضي السيرة، عدلا فى أقواله وأفعاله، متشابه السر والعلانية فى مدخله ومخرجه وأحواله، وإذا كان منصب التوقيع عن الملوك بالمحل الذي لا ينكر فضله ولا يجهل قدره، وهو من أعلى المراتب السنيات، فكيف بمنصب التوقيع عن رب الأرض والسماوات؟ فحقيق بمن أقيم فى هذا المنصب أن يعد له عدته وأن يتأهب له أهبته وأن يعلم قدر المقام الذي أقيم فيه ولا يكون فى صدره حرج من قول الحق والصدع به فإن الله ناصره وهاديه، وكيف وهو المنصب الذي تولاه بنفسه رب الأرباب، فقال تعالى: ﴿وَيَسْتَفْتُوْنَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللهُ يُفْتِيْكُمْ فِيْهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ﴾ النساء: ١٢٧ ، وكفى بما تولاه الله تعالى بنفسه شرفا وجلالة إذ يقول فى كتابه: ﴿يَسْتَفْتُوْنَكَ قُلِ اللهُ يُفْتِيْكُمْ فِي الْكَلاَلَةِ﴾ النساء: ١٧٦. وليعلم المفتي عمن ينوب فى فتواه وليوقن أنه مسؤول غدا وموقوف بين يدي الله[٣].

ولذلك كان المفتي هو الموقع عن الله وكأنه المتحدث عن الله فى أحكامه ودينه، وعلى هذا سمى ابن القيم كتابه العظيم إعلام الموقعين عن رب العالمين، فمنصب المفتي منصب عظيم وخطير لا ينبغي أن يحتل فيه إلا أهله لأنه منصب كان أول من قام به سيد المرسلين وإمام المتقين وخاتم النبيين عبد الله ورسوله وأمينه على وحيه وسفيره بينه وبين عباده فكان يفتي عن الله بوحيه المبين.

ولهذا أحجم كثير من السلف عن الفتوى واحتالوا بشتى السبل ليفروا منها لما علموا من خطورتها وأن السلامة فى البعد عنها، فقد خافوا على أنفسهم أن يقعوا فيما حذر الله منه فى كتابه العزيز: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾ النحل: ١١٦، لأن المفتى لابد أن يتحدث فى الحلال والحرام، فإذا لم تكن فتواهم مبنية على العلم والتقوى وعن أهلية وجدارة كانوا واقعين فى محذور الله تعالى –نعوذ به من الخذلان–.

وقد روى الإمام النووي عن الإمام ابن المنكدر رحمهما الله تعالى أنه قال: (العالم بين الله تعالى وخلقه فلينظر كيف يدخل بينهم)[٤] ، ثم نقل رحمه الله تعالى بعض الآثار فى توقف

---

٣ الفتوى فى الإسلام ص ١٣ نقلا عن إعلام الموقعين.

٤ آداب الفتوى والمفتي والمستفتي ص ٤١.

كثير من من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم عن الفتيا، فقال: (رُوِّيْنا عن عبد الرحمن ابن أبي ليلى قال: أدركت عشرين ومائة من الأنصار من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يسأل أحدهم عن المسألة فيردها هذا إلى هذا، وهذا إلى هذا، حتى ترجع إلى الأول).

وفى رواية : (ما منهم من يحدث بحديث إلا ود أن أخاه كفاه إياه، ولا يستفتى عن شيء إلا ود أن أخاه كفاه الفتيا)[٥].

وينبغي أن نقف هنا وقفة تأمل واتعاظ واعتبار، وننظر فى أنفسنا ومن حولنا وفى وسائل الإعلام والتواصل الاجتماعي المختلفة لنرى الهوة السحيقة بيننا وبينهم، وهم أعلم منا بالدين وبالحلال والحرام وأفقه بمآخذ الاستنباط وأمهر فى الاجتهاد -والفرق شاسع بيننا وبينهم- ومع ذلك أحجموا عنها، ونرى تهافت وتسرع كثير ممن يسمون الدعاة والعلماء فى هذا العصر على أمور الفتوى والتصدي لبيان الحلال والحرام، بل أرادوا أن يحكروا الإفتاء لأنفسهم وجماعتهم ويمنعوها عن غيرهم، وتأدى الأمر إلى دعوى أن ما أفتوه هو الحق وما أفتاه غيرهم هو الباطل وكأن الحق أصبح حكرا لهم وحدهم، وينبغي أن يذكر هؤلاء بقول الصحابي الجليل الذي ملئ علما بشهادة الرسول صلى الله عليه وسلم وهو عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، إذ قال: (من أفتى فى كل ما يسأل فهو مجنون).

أصبح الكلام فى أمور الدين رخيصا والفتوى شيئا يسيرا تجسر عليها كل من هب ودب، وبهذا ابتعدنا كثيرا عن نهج السلف الصالح فى تعظيم أمر الفتوى وأنها مما وجلت منه القلوب وتقشعر منه الجلود، فعن الشعبي والحسن وأبي حصين التابعيين، أنهم قالوا: (إن أحدكم ليفتي فى المسألة ولو وردت على عمر بن الخطاب رضي الله عنه لجمع لها أهل بدر).

وعن الهيثم بن جميل قال: (شهدت مالكا سئل عن ثمان وأربعين مسألة، فقال فى ثنتين وثلاثين منها: لا أدري).

وسئل عن مسألة فقال: (لا أدري)، فقيل: هي مسألة خفيفة سهلة، فغضب وقال: (ليس فى العلم شيء خفيف)[٦].

صدق إمام دار الهجرة مالك بن أنس رحمه الله تعالى، فليس فى العلم شيء خفيف، ولا ينبغي أن ينظر إليه على أنه سهل ميسور لكل أحد، فالعلم له مكانته وثقله وعظمته، فقد قال عز وجل لحبيبه صلى الله عليه وسلم: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ المزمل: ٥، والقرآن مصدر العلم والفتوى والحكم فلا ينبغي أن يؤخذ بالاستخفاف، ولذلك كان عند بعض

---

٥ المصدر السابق ص ٥١.

٦ المصدر السابق.

السلف معيار دقيق وصائب فى معرفة قدر العالم من العلم وذلك بعرضه على أمر الفتوى، فعن سفيان بن عيينة وسحنون أنهما قالا: (أجسر الناس على الفتيا أقلهم علما)، وقال الشافعي: (ما رأيت أحدا جمع الله تعالى فيه من آلة الفتيا ما جمع فى ابن عيينة أسكت منه على الفتيا).

وعلى هذا، فلنا أن ننظّر تنظيرا بناء على ما سبق أن نقلنا عن السلف وعسى أن نصيب فيه فنقول: (كلما أكثر العالم من الفتوى كان أدل على قلة فقهه وتقواه وكلما أقلَّ منها كان أدل على فقهه وتقواه)، والله تعالى أعلم.

أسباب انتشار فوضى الفتوى

بالنظر إلى كلام العلماء وواقع الأمر نجد أن أسباب انتشار فوضى الفتوى ترجع إلى أمور آتية:

أولا : شهوة التصدر وحب الظهور

نلاحظ أن بعض الدعاة أو الوعاظ –فى اصطلاح السلف– لا يتورعون فى إصدار فتوى فى قضايا مختلفة، فقهية وساسية واجتماعية وغيرها، سُئِلوها أم لم يُسْأَلوها، أدركوا أطراف المسألة أم لم يدركوها، وما ذلك إلا لأنهم أحبوا أن يظهروا مظهر العلماء والفقهاء وأن ينظر الناس إليهم باحترام وتقدير وتبجيل، لأنهم إذا لم يجيبوا فيما سئلوا عنه انكشف جهلهم وظن الناس أنهم ليسوا أهلا لأن يسمع منهم وينظر إليهم، وقد يؤدي هذا إلى ضياع حيثياتهم عند الناس وقد يفقدون جمهورهم بل ومصادر عيشهم.

وهذا شيء مؤسف حقا ومحزن فى الوقت نفسه أن يظن من له صلة بالعلم هذا الظن السوء ويحسب أن الصدارة فى الدين أن يجيب عن كل ما يُسْأَل ويفتي فى كل ما يُطْلَب، وما ذلك إلا لأنه يحب أن يتصدر قبل أوانه ويظهر قبل نضجه، وقد قال علماء الأصول: (من تصدر قبل أوانه عوقب بحرمانه)، وبالتالي قلما نجد داعيا أو من يحسب من العلماء أنه إذا سئل عن مسألة قال: لا أدري، بل يشعر بالخجل والدون إذا قال ذلك، فيجيب عن كل مسألة سواء حَقَّقَ علمها أم لم يُحَقِّق، ومن هنا تأتي المصيبة.

قال حبر الأمة وترجمان القرآن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما: (إذا أغفل العالم "لا أدري" أصيبت مقاتله).

وعلى هذا النهج نجد أن السلف الصالح لا يولعون بالإجابة عن كل مسألة بل يفرون

منها ويودون أن لو كان غيره يكفيه بها، فقد قال الإمام أبو حنيفة: (لولا الفرق من الله تعالى أن يضيع العلم ما أفتيت، يكون لهم المهنأ وعلي الوزر)، فقد أدرك الإمام حقيقة أمر الفتوى وأن المستفتي برئت عهدته بسؤال مفت، ولكن المفتي يكون عليه المسؤولية كل المسؤولية حيال الفتوى التي أصدرها، وقد روى أبو داود فى سننه عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (من أُفْتِيَ بغير علم كان إثمه على من أفتاه)[٧]...

وقال فى حديث آخر رواه ابن ماجه فى سننه: (من أفتى بفتيا غير ثبت فإنما إثمه على من أفتاه)[٨].

قال الصيمري والخطيب كما نقله عنه النووي: (وقل من حرص على الفتيا وسابق إليها وثابر عليها إلا قل توفيقه واضطرب في أمره، وإن كان كارها لذلك غير موثر له ما وجد عنه مندوحة وأحال الأمر فيه على غيره كانت المعونة له من الله أكثر والصلاح في جوابه أغلب)، واستدلا بقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح (لا تسأل الإمارة فإنك إن أعطيتها عن مسألة أو كلت إليها وإن أعطتها عن غير مسألة أعنت عليها)[٩].

ثانيا: عدم إدراك خطورة الفتوى

لا نعني بهذا العنوان عدم العلم بأن الفتوى أمر خطير فإنهم يعلمون ذلك بالطبع ولو على سبيل الإجمال، فالعلم شيء والإدراك شيء آخر، وإنما نعني به عدم استشعار تلك الخطورة وما يلزم ذلك من الاحتياط فى هذا الأمر العظيم بل والابتعاد عنه ما وسعه ذلك ما لم يتعين عليه، فإن تعين عليه أخذه بحق وبجدراة مع الخشية والخوف من الله عز وجل أن لم يؤد تلك الأمانة حق الأداء.

فعدم إدراك خطورة الفتوى يرجع إلى أمرين أساسيين:

عدم استشعار مخافة الله عز وجل والخشية منه أن لا يفي بحق الأمانة كما ينبغي.

عدم معرفة شروط المفتي وطبيعة الفتوى وتفاصيل مراحلها، وهنا لابد أن نفصل القول بعض التفصيل حتى نعرف أن الفتوى ليست بالأمر الهين ولا باليسير يمكن أن يتقحمه كل أحد.

ماهية الفتوى شروط المفتي

---

٧ سنن أبي داود ص ٨٥٦ حديث رقم ٧٥٦٣.

٨ سنن ابن ماجه ٠٢/١ حديث رقم ٣٥.

٩ آداب الفتوى للنووي ص ٧١، والحديث مخرج فى البخاري ٧٤١/٨ حديث رقم ٢٢٧٦ ومسلم ص ٨٧٦ حديث رقم ٢٥٦١.

يحسن بنا أن نتعرض لهذا البحث إذا أردنا أن نعرف أسباب فوضى الفتوى فى عصرنا وأنها تصدر كثيرا من غير أهلها.

فالفتوى فى معناها اللغوي كما قال الراغب: الجواب عما يشكل من الأحكام[١٠]. وأما معناها الشرعي فهو بيان حكم الله تعالى بمقتضى الأدلة الشرعية على جهة العموم والشمول[١١]. وفى الموسوعة الفقهية: تبيين الحكم الشرعي عن دليل لمن سأل عنه[١٢].

وعرفها الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي بأنها بيان الحكم الشرعي فى قضية من القضايا جوابا عن سؤال سائل، معين كان أو مبهم، فرد أو جماعة[١٣]. وعرفها شيخنا الأستاذ الدكتور علي جمعة مفتي مصر السابق بأنها بيان حكم شرعي فى واقعة معينة[١٤].

ونستخلص من هذه الأقوال أن الفتوى هي:

- بيان حكم شرعي، وبهذا القيد يخرج بيان أمر سياسي أو اجتماعي ونحوهما، وبه أيضا تختلف الفتوى عن القضاء لأن القضاء إلزام وليس بيانا، وأما الفتوى فليس فيها صفة إلزام.
- وهذا البيان يكون فى أمور مشكلة تحتاج إلى البيان والتوضيح، وعلى هذا فليس من الفتوى بيان بأن الصلاة واجبة مثلا، لأن هذا الأمر واضح ومعلوم من الدين بالضرورة فلا يتأتى منه الإشكال.
- وهذا البيان يكون فى واقعة معينة كما ذهب إليه شيخنا الأستاذ الدكتور علي جمعة، وإن كان الآخرون لا يشترطون أن تكون الفتوى فى وقائع معينة بل هي تشمل بيان الأمور الشرعية عموما.

وبرر الشيخ علي جمعة رأيه بأن الفتوى لابد أن تكون فى واقعة بقوله:

هناك فرق بين الفتوى والفقه، فالفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبُ من أدلتها التفصيلية، فموضوع الفقه هو الفعل الإنساني وعنصره الأساسي هو العلم أو المعرفة، بخلاف الفتوى فإنها لابد أن تدخل فيها الواقعة وإدراك الواقعة وكيف إيقاع أو تنزيل هذا النص على ذلك الواقع، والواقع عوالمه أربعة: عالم الأشياء وعالم الأشخاص وعالم الأحداث وعالم الأفكار.

---

١٠ المفردات فى غريب القرآن ص ٥٢٦.
١١ الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية ١/١١.
١٢ الموسوعة الفقهية الكويتية ٢٣/٠٢.
١٣ الفتوى بين الانضباط والتسيب ص ١١.
١٤ فى محاضرته الموجودة على قناة اليوتيوب بعنوان: صناعة الفتوى https://www.youtube.com/watch? v=BViq6ltPBCA.

ثم استطرد قائلا: الفتاوى على ثلاثة أركان: إدراك النص (أي إدراك المصادر الشرعية) وإدراك الواقع والوصل بينهما، وذلك بمراعاة الإجماع والمقاصد الشرعية والمصالح المرعية والمآلات التي ستؤول إليها الفتوى ومراعاة دلالات اللغة العربية وتراكيبها.

ثم بين مراحل الفتوى والتي أهملها كثير ممن يتصدون للفتوى لعدم علمهم بها وعدم تمرسهم عليها، فالفتوى ليست علما فحسب بل هي صناعة (skill) كما عبر عنها كثير من علماءنا منهم الشيخ عبد الله بن بيه فى كتابه الفريد صناعة الفتوى وفقه الأقليات.

وتلك المراحل هي كما يلي:

- تصوير المسألة (وهذا الأمر مسؤولية مفت ومستفت، فعلى الأول استخراج المسألة من الثاني بأسئلة تضمن له معرفة ما حدث بشكل صحيح، وعلى الثاني إيضاح الأمر بصدق ووضوح).
- التكييف (وهذا على عاتق المفتي وهو أن يصنف المفتي المسألة فى أي باب هي، أهي فى باب البيع أو الهبة أو غير ذلك).
- معرفة الحكم وهو إما أن يعرفها من الأدلة إن كان مجتهدا أو بالاطلاع على المذاهب أو آراء العلماء إن لم يكن مجتهدا.
- الإفتاء أو إصدار الفتوى، وهذا آخر المراحل، وإذا حصل خلل فى أحد هذه الأربعة اختلت الفتوى ولم تصب المحز.

بهذا التوضيح تبين عظم عبء الفتوى وأنها لا يمكن أن يتحملها إلا الأكفاء من العلماء، ولذلك فالمفتي فى اصطلاح الأصوليين هو المجتهد المطلق، قال ابن السمعاني: هو (أي المفتي) من استكمل فيه ثلاثة شرائط الاجتهاد والعدالة والكف عن الترخيص والتساهل، وللمتساهل حالتان: أحدهما: أن يتساهل فى طلب الأدلة وطرق الأحكام، يأخذ ببادي النظر وأوائل الفكر وهذا مقصر فى حق الاجتهاد، ولا يحل له أن يفتي ولا يجوز، والثانية: أن يتساهل فى طلب الرخص وتأول السنة فهذا آثم من الأول[١٥].

ومن هنا نلاحظ أن العلماء احتاطوا أشد الاحتياط فى أمر الفتوى واشترطوا لمن تصدوا له شروطا دقيقة وشديدة، إلا أن ذلك قد لا يتناسب مع ظروف كل زمان حيث ضعفت الهمم وكثرت القضايا فتؤدي تلك الشروط إلى حرج عظيم أن لا يتوافر عليها إلا أقل القليل إن لم يكن معدوما، ولذلك قال الإمام تقي الدين ابن دقيق العيد الذي قيل إنه بلغ مرتبة المجتهد المطلق:

---

١٥ ضوابط الفتوى ص ٤١.

توقيف الفتيا على حصول المجتهد يفضي إلى حرج عظيم واسترسال الخلق فى أهواءهم، فالمختار أن الراوي عن الأئمة المتقدمين إذا كان عدلا متمكنا من فهم كلام الإمام ثم حكى المقلد قوله فإنه يكتفي به إلا أن ذلك مما يغلب على ظن العامي أنه حكم الله عنده، وقد انعقد الإجماع فى زماننا على هذا النوع من الفتيا مع العلم الضروري بأن نساء الصحابة كن يرجعن فى أحكام الحيض وغيره إلى ما يخبر به أزواجهن عن النبي صلى الله عليه وسلم[١٦].

قال الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي: وقد خفف علماء الأصول بعد ذلك نزولا على الأمر الواقع فى أزمانهم وقالوا: المهم أن يعرف من الأحاديث ما يتعلق بالأحكام، ولا يلزم حفظها عن ظهر قلبه، يكفي أن يكون ممارسا لها، عارفا بمظانها متونا وشروحا، خبيرا بنقدها، تعديلا وتجريحا، قادرا على مراجعتها عند الحاجة إلى الفتوى، ومهما قدر على الحفظ فهو أحسن وأكمل.

على أن الحفظ وحده لا يجعل الحافظ فقيها ما لم تكن لديه المقدرة على التمييز بين المقبول والمردود، والصحيح والمعلول، وكذلك على الاستنباط والترجيح أو التوفيق بين النصوص بعضها وبعض، وبينها وبين المقاصد الشرعية والقواعد الكلية[١٧].

أما شروط المفتي فيمكن أن تقسم إلى قسمين: شرط باطن وشرط ظاهر، أو بعبارة أخرى شرط التقوى وشرط العلم.

وعن الشرط الأول قال الإمام النووي نقلا عن العلماء: وينبغي أن يكون المفتي ظاهر الورع مشهورا بالديانة الظاهرة والصيانة الباهرة، وكان الإمام مالك رحمه الله يعمل بما لا يلزمه الناس ويقول: لا يكون عالما حتى يعمل فى خاصة نفسه بما لا يلزمه الناس مما لو تركه لم يأثم، وكان يحكي نحوه عن شيخه ربيعة.

ثم تحدث عن الشرط الباطن والظاهر بالتفصيل فقال: شرط المفتي كونه مكلفا مسلما ثقة مأمونا، متنزها عن أسباب الفسق وخوارم المروءة، فقيه النفس، سليم الذهن، رصين الفكر، صحيح التصرف والاستنباط، متيقظا[١٨].

قال الشيخ أبو عمرو ابن الصلاح: وينبغي أن يكون كالراوي في أنه لا يؤثر فيه قرابة وعداوة وجر نفع ودفع ضر لأن المفتي في حكم مخبر عن الشرع بما لا اختصاص له بشخص فكان كالراوي لا كالشاهد وفتواه لا يرتبط بها إلزام بخلاف حكم القاضي.

---

١٦ المصدر السابق.

١٧ الفتوى بين الانضباط والتسيب ص ٣٣-٤٣.

١٨ آداب الفتوى والمفتي والمستفتي ص ٩١.

وقوله "كالراوي" أي أن المفتي لا ينبغي أن يفتي متأثرا بقرابته من أحد أو عداوته لأحد بل لابد أن يكون نزيها عدلا، وليس معنى قوله هذا أن المفتي كالراوي فى الحديث فيفتي من حفظه للنصوص من غير فقه ودراية، فقد يظن بعض الناس أن من حفظ من الحديث كذا وكذا فقد صلح أن يفتي وقد يظن هو نفسه ذلك فيتكلم فى أمور الدين ويحلل ويحرم بمجرد حفظه للأربعين النووية مثلا.

قال عبد الله بن وهب -الإمام المالكي المشهور- : (لولا أن الله أنقذني بمالك -أي ابن أنس- والليث -أي ابن سعد- لضللت). فقيل له: كيف ذلك؟ قال: أكثرت من الحديث فحيرني، فكنت أعرض ذلك على مالك والليث فيقولون له: خذ هذا ودع هذا، وقال -أي عبد الله بن وهب- : (الحديث مضلة للعلماء)[١٩]، يعني أن الحديث قد يضلل العلماء فيظنون أن مجرد معرفته يسوغ لهم أن يصدروا الحكم على فعل بأنه حلال أو حرام، مع أنه لابد من الفهم ودراسة متأنية لجميع الأحاديث فى مسألة واحدة لمعرفة وجوه دلالتها وما يؤخذ منها وما يترك، ووجوه الترجيح والجمع بينها، إلى غير ذلك من المباحث التي لا غنى عنها لمن يتصدر للإفتاء أن يتعمق فيها وينفق وقته بل وعمره فى استيعابها لأنها أدوات أساسية ليكون المرء صالحا للإفتاء.

قيل للإمام عبد الله بن المبارك: متى يفتي الرجل؟ قال: (إذا كان عالما بالأثر بصيرا بالرأي)، فلا يكفي العلم بالأثر والنصوص وحده بل لابد من إعمال الرأي والفكر لتفهم النصوص وتعقلها، فالعقل والنقل كالعين والضوء لا يمكن أن يمشي المرء بأحدهما دون الآخر.

ثالثا: عدم تمييز العامة بين العالم والداعي

وهذا سبب آخر له دور كبير فى انتشار ظاهرة فوضى الفتوى، وذلك أن العامة لا يميزون بين العالم صاحب الكفاءة والجدراة لأن يفتي وبين الداعي وبين الواعظ أو الخطيب، فيظن معظم الناس أن كل من تصدى للخطابة والوعظ والإرشاد يصح أن يكون عالما، وبالتالي يصح أن يُسأل فى أمور الدين ويفتي، والداعي أو الْمُبَلِّغ يصدق نفسه أنه عالم بالتفاف الناس حوله وبسؤال الناس له عن أمور دينهم مع أنه يعلم فى قرار نفسه أنه لم يكن أهلا للفتوى وأن بضاعته فى العلم والفقه مزجاة.

وهذا الأمر يحتاج إلى العلاج، وذلك بتثقيف الناس وتوعيتهم أن هناك فرقا كبيرا بين الداعي (أو ما يسمى فى عرفنا بـ الْمُبَلِّغ) وبين العالم أو الفقيه، فليس كل من له لياقة ولباقة فى الكلام يصح أن يقال إنه عالم وأن تؤخذ عنه الفتوى فى أمور شرعية، فالفتوى لها أهلها

١٩ ضوابط الفتوى ص ٠١ نقلا عن ترتيب المدارك للقاضي عياض.

ولها شروطها ومتطلباتها، وليس كل طالب للعلم مستعدا لأن يخوض فى غمار بحر هذا العلم الواسع والعميق.

وإذا كان الإنسان يجاهد نفسه فى البحث عن طبيب كفء ليعالج ما به من الأمراض ولا يبالي أن ينفق من ماله جملة طائلة أو يسافر إلى البلدان الأخرى البعيدة من أجل صحته البدنية، أفلا يليق له أن يجاهد ولو نصف المجاهدة ما فعله من أجل جسمه؟ والأمراض الجسمية تنتهي بالموت ولا أثر لها فى الآخرة، وليست الأمراض الدينية كذلك، فلها أثر حتى بعد الموت، فعليه أن يحتاط فى أمر دينه أكثر من احتياطه لأمر دنياه، وذلك بأن يسأل أصحاب الكفء فى العلوم الشرعية للجواب عن مسائله الدينية.

قال الإمام النووي: (يجب عليه –أي على المستفتي– الاستفتاء إذا نزلت به حادثة يجب عليه علم حكمها، فإن لم يجد ببلده من يستفتيه وجب عليه الرحيل إلى من يفتيه وإن بعدت داره، وقد رحل خلائق من السلف في المسألة الواحدة الليالي والأيام).

ثم قال رحمه الله مبينا وجوب التحري فيمن يُسْتَفْتَي ولا يَسْتَفْتِي كلَّ من تسمى بالعلم: (يجب عليه قطعا البحث الذي يعرف به أهلية من يستفتيه للإفتاء، إذا لم يكن عارفا بأهليته فلا يجوز له استفتاء من انتسب إلى العلم وانتصب للتدريس والإقراء وغير ذلك من مناصب العلماء بمجرد انتسابه وانتصابه لذلك، ويجوز استفتاء من استفاض كونه أهلا للفتوى)[٢٠].

ومع هذا فلابد أن نؤكد أنه ليس كل شيء يجب أن يُسْتَفْتَى عنه، خاصة تلك الأمور التي دخلت فى دائرة العفو، فلا ينبغي التعنت والتشدد والتحذلق فى الدين فيستفتي عن هذه المسائل وهي مسائل مباحة داخلة تحت قاعدة: الأصل فى الأشياء الإباحة، فقد قال صلى الله عليه وسلم فيما رواه الطبراني عن أبي الدرداء رضي الله عنه: (إن الله افترض عليكم فرائض فلا تضيعوها، وحد لكم حدودا فلا تعتدوها، ونهاكم عن أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء من غير نسيان فلا تكلفوها رحمة من ربكم فاقبلوها)[٢١].

وقد حذر رسول الله صلى الله عليه وسلم أصحابه أن لا يكون أحدهم سببا لتحريج الأمة بسبب سؤاله فيما سكت الشارع عنه وهو فى دائرة المباح، فقال صلى الله عليه وسلم فيما رواه الشيخان عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه: (إن أعظم المسلمين جرما من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألته)[٢٢]، وهذا يحتاج إلى دراسة بحيالها ليعلم الناس ما الذي يجب عليهم أن يستفتوا علماء الدين فيه ومالذي ينبغي لهم أن يسكتوا ويتمسكوا

٢٠ آداب الفتوى والمفتي والمستفتي ص ٢٧–٣٧.

٢١ المعجم الأوسط للطبراني ١٨٣/٨ حديث رقم ٨٣٩٨.

٢٢ رواه البخاري في صحيحه ٥٩/٩ حديث رقم ٩٨٢٧ ومسلم حديث رقم ٨٥٣٢.

بحكم الأصل وهو الإباحة.

رابعا : عدم وجود مرجعية واحدة موثقة فى الفتوى

من بين الأسباب المهمة فى انتشار الفتوى بشكل فوضوي عدم وجود مرجعية واحدة موثقة فى الفتوى، فلكل طائفة وجماعة ومؤسسة لجنة فتوى تابعة لها، والكل أفتى حسب منهجها وتوجهاتها الفكرية والمذهبية بل والسياسية، مما أدى إلى تضخم الفتوى بشكل غير طبيعي وانتشار الفوضى فى دنيا الفتوى، ويترتب على هذا تباين الفتاوى بل وتعارضها فى كثير من الأحيان.

ولا شك أن هذا مما يزيد الناس حيرة وتخبطا فى أمور دينهم ويتساءلون بمرارة: مَن نتبع مِن هؤلاء العلماء؟ فنهضة العلماء (NU) لها لجنة خاصة للفتوى تسمى لجنة بحث المسائل، ولجمعية المحمدية (Muhammadiyyah) لجنة خاصة تسمى لجنة الترجيح، وللاتحاد الإسلامي (Persis) لجنة خاصة تسمى مجلس الحسبة، وللجماعة السلفية لجنة خاصة تسمى لجنة الإرشاد وغير ذلك.

وقد يتساءل الفرد الإندونيسي: أليس هناك مجلس العلماء الإندونيسي (MUI) ومن بين لجانه لجنة خاصة للفتوى تسمى "لجنة الفتوى" والذي يفترض أن يكون تمثيلا لجميع العلماء فى البلد؟ فالجواب، نعم وكان المفترض أن يكون الأمر كذلك، غير أن الواقع لا يقول ذلك، وكأن هذه اللجنة ليس لها اعتراف لدى علماء البلد وموثوقية تامة حتى تكون مرجعا عاما يخضع الجميع لفتاواها وقراراتها، وإلا فما هذا الاختلاف الذي لا ينتهي سنويا بشأن أول رمضان وآخرها وغيره من قضايا الأمة؟ فهذا دليل على أن هذه اللجنة وكذلك المجلس الذي يرعى هذه اللجنة ليس لها قوة واعتراف حقيقي لدى المجتمع، ولذلك أشار الدكتور رفيال كعبة أن وضع هذه اللجنة وموقعها فى الحقيقة لم تكن واضحة فى النظام الحكومي للبلد[٢٣].

وهذا الوضع لا ينبغي أن يستمر لأن هذا يمس وحدة الأمة وتوحيد جهودها، ولهذا سنقدم بعض الحلول المقترحة لعلاج هذه المشكلة.

بعض الحلول المقترحة

بعد هذا التطواف السريع والنظر إلى هذه الظاهرة المقلقة من انتشار فوضى الفتوى والتأمل فى أسبابها، يحسن بنا أن نقدم بعض الحلول التي نقترحها على الدعاة والنشطاء فى

٢٣ لجان الفتوى فى إندونيسيا، مقالة كتبها الدكتور رفيال كعبة فى فبراير ٢٠١٠ فى موقع Islamic Law in Indonesia.

حقل الدعوة وأصحاب القرار فى هذا البلد وغيرهم ممن يهمهم الأمر ويعنيهم مستقبل الدين لنورثه إلى الأجيال القادمة نقية سليمة، فنقول:

أولا : توعية للدعاة والمبلغين ونشطاء إسلاميين عن خطورة الفتوى

أول ما يجب أن نبدأ به فى علاج هذه الظاهرة الخطيرة –ظاهرة فوضى الفتوى- أن نتوجه إلى الإخوة الدعاة والمبلغين ونشطاء إسلاميين من جميع الاتجاهات والأطياف فنذاكرهم ونذكرهم عن خطورة الفتوى وأنها لا يقدم عليها إلا رجلان: صاحب الكفاءة المتعين عليه لتحمل تلك الأمانة أو الجاهل المغرور المستخف بدينه والمستهين بآخرته، وننبههم بأن السلف الصالح ما كانوا يتهافتون عليها بل يفرون منها فرار المرء من الأسد، ويودون أن غيرهم يكفونهم إياها حتى يخرجوا من هذه الدنيا سالما لا له ولا عليه، وما نقلناه سلفا من كلامهم واحتياطهم فى هذا الأمر العظيم كاف للاعتبار والاتعاظ لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد.

أما إذا رأى فى نفسه قدرة ولياقة للفتوى فليأخذ الأمر بجد وحزم، وأن يتسلح بالتقوى والورع ويستكمل أداواتها من علوم اللغة والشريعة وفهم الواقع والنظر إلى المآلات والتعمق فى مقاصد الشريعة التي هي روحها، وليدمن من قراءة كتب العلماء الأثبات أصحاب العلم والتقوى والخبرة الطويلة فى مجال الفتوى وأن يتجنب التساهل فيها فإن العلماء حذروا منها أشد التحذير.

قال الإمام النووي رحمه الله تعالى: (يحرم التساهل في الفتوى، ومن عرف به حرم استفتاؤه)، ثم بين معنى التساهل فى الفتوى، فقال:

(فمن التساهل أن لا يتثبت ويسرع بالفتوى قبل استيفاء حقها من النظر والفكر، فإن تقدمت معرفته بالمسؤول عنه فلا بأس بالمبادرة، وعلى هذا يحمل ما نقل عن الماضين من مبادرة، ومن التساهل أن تحمله الأغراض الفاسدة على تتبع الحيل المحرمة أو المكروهة والتمسك بالشبه طلبا للترخيص لمن يروم نفعه أو التغليظ على من يريد ضره، وأما من صح قصده فاحتسب في طلب حيلة لا شبهة فيها لتخليص من ورطة يمين ونحوها فذلك حسن جميل، وعليه يحمل ما جاء عن بعض السلف من نحو هذا، كقول سفيان: إنما العلم عندنا الرخصة من ثقة فأما التشديد فيحسنه كل أحد)[٢٤]. ولله در الإمام النووي، ما أحسن ما نصح به المتصدين للفتوى.

---

٢٤ آداب الفتوى ص ٧٣.

ثانيا : توعية العامة وتثقيفهم فيما يجب عليهم الاستفتاء وفيما لا يجب

لابد أن يعلم العامة أنه ليس كل أمر من أمور الحياة اليومية يجب عليهم أن يستفتوا عالما من علماء الدين فيه، لأن الحياة ليست هي الشريعة فحسب بل هي أكبر من الشريعة، فهناك عالم الأمر وهناك عالم الخلق، قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ الأعراف: ٥٤، ولذلك قال الأصوليون: الأصل فى الأشياء الإباحة، فلتمض الحياة على طبيعتها وهينتها وسلاستها، ولا تتعثر وتتباطأ من أجل معرفة حكم شرعي فى كل صغيرة وكبيرة من أمور الحياة، وليحذر المرء أن يكون سببا فى تحريم أمر كان فيه سعة ومندوحة فيحدث الحرج والمشقة ليس لنفسه فحسب بل وفى غيره كذلك، كما قال قائل:

وجرمٍ جَرَّه سفهاءُ قومٍ فحَلَّ بغير جانيه البلاءُ

ثالثا : ضرورة إنشاء مؤسسة إفتائية

فى بحر هذه الأمواج المتلاطمة من الفتاوى المنتشرة هنا وهناك بشكل فوضوي، لابد أن ننادي من جديد ما نادى به ودعا إليه سلفنا من العلماء الإندونيسيين من قبل، أمثال بويا حمكا والدكتور محمد ناصر وغيرهما، من ضرورة إقامة وإنشاء مؤسسة إفتائية على غرار مؤسسات إفتائية رسمية فى الدول الأخرى عربية وغير عربية، فهذه المؤسسة الرسمية التي يرأسها مفت له كفاءة شرعية عالية ومعترف لدى جميع الفئات والجمعيات من شأنها أن تقلل من انتشار ظاهرة فوضى الفتوى التي نعيشها الآن.

وهذه المؤسسة لابد أن تمثل جميع الفئات والتوجهات والجمعيات الموجودة فى البلد حتى يكون لها قبول واعتراف، وأن يكون المفتي مختارا ومنتخبا من بين أصحاب الكفاءة الرفيعة، مبنيا على العلم والتقوى والجدراة، وأن يتم الانتخاب بالشفافية والموضوعية والنزاهة والبراءة من أي تدخل للسلطة أو أي جهة كانت فى تعيين من هو الأحق والأليق له لأن المعيار هو التقوى والعلم والخبرة.

ونحن نرى أن خير المؤسسات الموجودة حاليا أن تشغر هذا المنصب هي مجلس العلماء الإندونيسي (MUI)، ولكن ليس على صورته الآن وإنما لابد أن يُجَدَّد ويُحَدَّث لتصبح دار الإفتاء الإندونيسية يرأسها مفت إندونيسي ينتخبه العلماء الممثلون من جميع المؤسسات والجمعيات فى إندونيسيا لعلمه وتقواه ولياقته ويكون معترفا لدى الجميع، والله يحقق هذه الأمنية إن شاء.

رابعا : ضرورة إحياء الإفتاء الجماعي

من مبادئنا الرئيسة أن الإسلام هو منهج حياة، والحياة غنية بألوانها المتنوعة، فالدين

لابد أن يحتك بكل أشكال الحياة وأنماطها، شرعية كانت أم ساسية أو اجتماعية أو غير ذلك، ومن هنا فالناس يسألون رأي الدين فى أمورهم الحياتية والمعيشية، فيسألون مثلا عن قضايا طبية مثل تنظيم النسل وأطفال الأنابيب وعملية تجميلية والإجهاض وغير ذلك ، وعن قضايا المعاملة مثل أحكام التعامل مع البنوك وأنواع التجارة عبر الشبكة العنكبوتية وبيع الوفاء وغير ذلك من القضايا الحساسة، كما يسألون عن قضايا تتعلق بالسياسة مثل حكم المشاركة فى الانتخابات العامة وعدمها وترشيح المرأة لمنصب رئيس الجهورية وغير ذلك من القضايا المختلفة.

فهذه القضايا لا تمس جانب الدين بمفهومه الشرعي فحسب، وإنما تتعلق بأمور حيوية معيشية لها ارتباط بأنماط الحياة وتنوعها، فلابد للإجابة عن مثل هذه القضايا المعاصرة من تضافر الجهود وتعاون الكفاءات من مختلف التخصصات من الشرع والطب والسياسة والاقتصاد والاجتماع ونحو ذلك، حتى تكون الإجابة أو الفتوى الصادرة إلى الناس موثقة علمية مؤصلة، وهذا الذي نعنيه بالإفتاء الجماعي، فلا تختص الفتوى فى مثل هذه القضايا على أصحاب تخصص الشريعة فحسب بل لابد أن يستعين بأصحاب التخصصات من العلوم الأخرى، وهذا ما فعلته المنظمات العالمية مثل المؤتمر العالمي للفقه الإسلامي بالمملكة العربية السعودية وغيرها.

فلنأخذ مثلا قضية التدخين أهو حرام أم مكروه أم مباح، فقد اجتمع مجلس العلماء الإندونيسي سنة ٢٠٠٣ فى المعهد الديني للبنات بسومطرة الغربية للبحث عن هذه المسألة، ولا نعلم هل أشْرَك المجلس فى جلساته البحثية الأطباءَ المتخصصين وخبراءَ الاقتصاد قبل اتخاذ القرار الأخير أم لا، لأن الأمر خطير يرتبط بحياة الناس، فلا ينبغي أن يحتكر الحديث فى مثل هذه القضايا علماءُ الشريعة فحسب، وإنما لابد من مشاركة الأطباء لمعرفة الأضرار الناتجة من التدخين، وكذلك لابد من مشاركة خبراء الاقتصاد للبحث عن الأضرار والخسائرة الناتجة من إغلاق مصانع التدخين مما يؤدي إلى فقدان بعض الناس للعمل مثلا.

فإذا جلسوا جميعا وبحثوا الأمر بجد على خلفية علومهم وتخصصاتهم تكون الفتوى الصادرة أقرب إلى القبول والمصداقية لدى الجماهير.

وهذا ما فعله الصحابة رضي الله عنهم فى أوائل عهد الإسلام، فقد جمع الخليفة العادل الملهم عمر بن الخطاب رضي الله عنهم خيار الصحابة إذا نزل عليه أمر وأمر بعض ولاته أن يفعلوا مثل ذلك، لأنهم اعتقدوا أن الفرد الواحد أقرب إلى الخطأ والغفلة بخلاف الجماعة فإنها أبعد عنهما بإذن الله، لأنه إذا أخطأ الإنسان وهو فرد واحد قلما يتنبه إلى خطئه، بينما إذا أخطأ الواحد وهو ضمن الجماعة نبهه غيره وجه خطئه فرجع عنه وضم رأيه إلى رأي

الجماعة، ومن هنا تأتي أهمية الإفتاء الجماعي من مختلف التخصصات.

خامسا : ضرورة تدخل ولي الأمر فى تنظيم أمور الإفتاء

لاشك أن ترتيب الفتوى وتجنيبها من الفوضى يتعلق بمصالح الناس وتنظيم شؤون حياتهم اليومية، وعلى هذا فالأمر لا ينفك من مسؤولية ولي الأمر وأصحاب القرار، خاصة إذا تأدى إهمال هذا الأمر إلى زعزعة استقرار الحياة وأمن الناس، فلا يبعد أن تؤدي فوضى الفتوى هذه إلى هتك الأعراض وسفك الدماء، وقد حدث هذا بالفعل فى بعض البلدان العربية عندما تنطلق فتاوى مجرمة بحل دم المخالف فى الآراء والتوجهات والحزبيات باسم الإسلام تارة وباسم أهل السنة والجماعة تارات كثيرة، فلابد من تدخل ولي الأمر لتنظيم الفتوى ووضع الأمور فى نصابها، وإلا تكن كوارث ومصائب عظيمة، ولات حين مندم.

قال الخطيب مبينا مسؤولية ولي الأمر فى هذا الأمر: ينبغي للإمام أن يتصفح أحوال المفتين، فمن صلح للفتيا أقره ومن لا يصلح منعه ونهاه أن يعود وتواعده بالعقوبة إن عاد؛ وطريق الإمام إلى معرفة من يصلح الفتيا أن يسأل علماء وقته ويعتمد أخبار الموثوق بهم، ثم روى بإسناده عن مالك رحمه الله تعالى قال: ما أفتيت حتى شهد لي سبعون أني أهل لذلك، وفى رواية: ما أفتيت حتى سألت من هو أعلم مني هل يراني موضعا لذلك؟ قال: ولا ينبغي لرجل أن يرى نفسه أهلا لشيء حتى يسأل من هو أعلم منه[٢٥].

وقال الشيخ يوسف القرضاوي: قرر العلماء أن من أفتى وليس بأهل للفتوى فهو آثم عاص، ومن أقره من ولاة الأمور على ذلك فهو عاص أيضا، ونقل ابن القيم عن أبي الفرج ابن الجوزي قال: ويلزم ولي الأمر منعهم كما فعل بنو أمية، قال: وهؤلاء بمنزلة من يدل الركب وليس له علم بالطريق، وبمنزلة من لا معرفة له بالطب وهو يطب الناس، بل هو أسوأ حالا من هؤلاء كلهم.

وإذا تعين على ولي الأمر منع من لم يحسن التطبيب من مداواة المرضى فكيف بمن لم يعرف الكتاب والسنة ولم يتفقه فى الدين.

وكان شيخ الإسلام ابن تيمية شديد الإنكار على هؤلاء، ولما قال له بعضهم يوما: أجُعِلْتَ محتسبا على الفتوى؟ قال له: يكون على الخبازين والطباخين محتسب ولا يكون على الفتوى محتسب؟[٢٦].

---

٢٥ آداب الفتوى والمفتي والمستفتي ص ٨١.

٢٦ الفتوى بين الانضباط والتسيب ص ٧٢-٨٢ نقلا عن إعلام الموقعين لابن القيم.

والإمام أبو حنيفة رغم ذهابه إلى عدم الحجر على السفيه احتراما لآدميته يقول بوجوب الحجر على المفتي الجاهل والمتلاعب بأحكام الشرع لما وراء تلاعبه من ضرر عام على الجماعة المسلمة لا يقاوم حقه الفردي فى حرية التصرف.

وقد رأى رجل ربيعة بن أبي عبد الرحمن –شيخ الإمام مالك– يبكي، فقال: ما يبكيك؟ فقال: (استفتي من لا علم له وظهر فى الإسلام أمر عظيم، قال: ولبعض من يفتي ههنا أحق بالسجن من السراق).

فالخلاصة أن دور الحكام وأولياء الأمور مهم ومطلوب فى تنظيم أمور الفتوى حتى لا تكون فوضى وعشوائية، وكذلك لهم دور فى تأسيس وإنشاء مؤسسة إفتائية رسمية وتعيين الأكفأ والأجدر والأحق دينا وخلقا وعلما لتقلد منصب المفتي، ولكن لا ينبغي لهم التدخل فى عملية انتخاب المفتي فيعينون من يعطي ولاءه إليهم ويتملق إليهم دون النظر إلى كفاءته وجدارته، بل لابد أن يوسدوا هذا الأمر إلى أهله وهم العلماء والفقهاء من مختلف الفئات والجمعيات والتوجهات يختارون من بينهم الأتقي والأعلم والأكفأ.

وإذا تحقق ما دعونا إليه من إنشاء دار الإفتاء الإندونيسية يرأسها مفت منتخب ومعترف يكون معظم المشاكل محلولة إن شاء الله.

الخاتمة والتوصيات

الفتوى أمرها عظيم وشأنها خطير، فلا ينبغي التهاون والاستخفاف بها، بل لابد أن ننظر إليها وما يتعلق بتنظيمها نظر الجد والحزم، وإلا ستؤدي الاستهانة فى هذا الأمر إلى عواقب وخيمة وكوارث لا يمكن استدراكها، فالبدار البدار قبل فوات الأوان.

ونقدم بعض التوصيات إلى الإخوة الدعاة والإسلاميين وأصحاب القرار فى هذا البلد الطيب، فنقول:

أولا : ضرورة استشعار خطورة أمر الفتوى وأنها لا يتحملها إلا أهلها والقادر عليها.

ثانيا : ينبغي عدم إغراء الناس للإكثار من طرح الأسئلة فى كل أمر صغير وكبير فالأمر أوسع وأرحب، والأصل فى الأشياء الإباحة.

ثالثا : على أولياء الأمور وأصحاب القرار أن يبادروا فى إنشاء مؤسسة إفتائية رسمية موحدة تجمع شتات الأمة وجهود العلماء المتفرقة فى بوتقة واحدة ولجنة موحدة معترفة من جميع الأطراف والأطياف.

رابعا : الدعوة إلى الأكاديميين أن يكثفوا الجهود فى دراسة هذا الأمر –فوضى الفتوى وآثارها– والخلوص بالنتائج العلمية والموضوعية والملموسة للخروج بهذه الإمة من هذا المأزق الخطير والكارثة المتوقعة –لا قدرها الله سبحانه–.

خامسا : الدعوة إلى الأثرياء والأغنياء أن يمولوا كل الجهود المبذولة فى سبيل النهوض بهذه الأمة من حالة التفرق والتشرذم وذلك بتمويل مراكز البحث العلمي المختلفة وكفالة طلبة العلوم الشرعية للتفقه فى الدين ليكونوا علماء ومفتين أكفاء فى المستقبل القريب.

سادسا : ضرورة تحديث مجلس العلماء الإندونيسي ليصبح دار الإفتاء الإندونيسية معترفة لدى جميع الطوائف والتوجهات.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المراجع

صحيح البخاري، تحقيق محمد زهير بن ناصر، ط دار طوق النجاة، الطبعة الأولى سنة ٢٢٤١ هـ.

صحيح مسلم، اعتناء أبي صهيب الكرمي، ط بيت الأفكار الدولية – الرياض، سنة ٩١٤١ هـ.

سنن أبي داود، اعتناء أبي عبيدة مشهور بن حسن، ط مكتبة المعارف – الرياض، دون سنة.

سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط دار إحياء الكتب العربية، دون سنة.

المعجم الأوسط للطبراني، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد، ط دار الحرمين – القاهرة، سنة ٥١٤١ هـ.

آداب الفتوى والمفتي والمستفتي، الإمام النووي بعناية بسام عبد الوهاب الجابي، ط دار الفكر دمشق، الطبعة الأولي سنة ٨٠٤١ هـ.

الموافقات للشاطبي، تحقيق الشيخ عبد الله دراز، ط المكتبة التجارية الكبرى – مصر، دون سنة.

المفردات فى غريب القرآن للأصفهاني، تحقيق صفوت عدنان الداودي، ط دار القلم – بيروت، الطبعة الأولى سنة ٤١٤١ هـ.

الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية، ط وزارة الأوقاف والمجلس الأعلي للشؤون الإسلامية مصر، سنة ٠٠٤١ هـ.

الفتوى فى الإسلام للقاسمي تحقيق محمد عبد الحكيم القاضي، ط دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولي سنة ٦٠٤١ ه.

الموسوعة الفقهية، إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – الكويت، الطبعة الثانية سنة ٤٠٤١ هـ.

الفتوى بين الانضباط والتسيب، الدكتور يوسف القرضاوي، ط دار الصحوة القاهرة، الطبعة الأولى سنة ٨٠٤١ هـ.

ضوابط الفتوى، محمد بن علي بن حسين المكي المالكي، ط دار الفرقان اسكندرية، دون سنة.

لجان الفتوى فى إندونيسيا، مقالة كتبها الدكتور رفيال كعبة فى فبرابر ٠١٠٢ فى موقع Islamic Law in Indonesia

سيرة الباحث الذاتية

الاسم : يندري جنيدي بن يانوار (Yendri Junaidi Bin Yanuar)
تاريخ ومحل الميلاد : باتو سنكار – سومطرة الغربية ، ٣٢ يونيو ٠٨٩١
المؤهل الدراسي : ماجستير الحديث وعلومه كلية أصول الدين جامعة الأزهر الشريف بالقاهرة سنة ٢١٠٢ ، وموضوع الرسالة : كتاب فيض القدير بشرح الجامع الصغير (دراسة وتحقيق وتعليق ونقد) ٠٥٣ حديثا تقريبا
المهنة : أستاذ الحديث وعلومه بالمعهد العالي للعلوم التربوية التابع للمعاهد الدينية للبنات
بادنج بانجانج – سومطرة الغربية – إندونيسيا
الأعمال العلمية : دراسة وتحقيق وتعليق وتقد على بعض أحاديث فى كتاب فيض القدير بشرح الجامع الصغير
(رسالة الماجستير فى الحديث وعلومه جامعة الأزهر الشريف بالقاهرة)
كتاب : منهج التربية على نهج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
(كتاب مقرر للمعهد العالي للعلوم التربوية – المعهد الديني للبنات)
كتاب معين الطلبة فى الأعمال اليومية (كتاب مقرر لطلبة معهد الطوالب – سومطرة الغربية) ترجمة لبعض الكتب العربية إلى اللغة الإندونيسية الحالة الاجتماعية : متزوج ، أب لثلاثة أولاد (بنت وابنان)

ANALISIS *FIQH SIYASAH* TENTANG KEDUDUKAN MAJELIS ULAMA INDONESIA DALAM KETATANEGARAAN INDONESIA

Muhammad Ihyaul Fikro
Mahasantri Ma'had Aly Pondok Pesantren Nurul Qarnain
vicky.fikro007@gmail.com

Latar Belakang

Dalam wacana fiqh siyasah, kata *imâmah* (imamah) biasanya diidentikkan dengan khilafah. Keduanya menunjukkan pengertian kepemimpinan tertinggi dalam negara Islam. Agar kepemimpinan Islam (*imamah atau khilafah*) tersebut berlaku efektif dalam dunia Islam, maka umat Islam membutuhkan pendirian negara untuk merealisasikan ajaran-ajaran Islam. Secara akal maupun syar"i, mendirikan negara merupakan kewajiban umat Islam. Negara merupakan alat bagi umat Islam untuk dapat melaksanakan ajaran-ajaran Islam, sehingga tujuan syara" menciptakan kemaslahatan dan menolak kemudaratan dapat tercapai dalam masyarakat.

Secara sederhana, tujuan negara Islam adalah untuk mempertahankan keselamatan dan itegritas negara, memelihara terlaksananya undang-undang dan ketertiban serta membangun negara itu sehingga setiap warganya menyadari kemampuan masing-masing dan mau menyumbangkan kemampuannya itu demi terwujudnya kesejahteraan seluruh warga negara.[1]

Sesuai dengan tujuan negara menciptakan kemaslahatan bagi seluruh manusia, maka negara mempunyai tugas-tugas penting untuk merealisasikan tujuan tersebut. Ada tiga tugas utama yang dimainkan oleh negara dalam hal ini adalah:[2]

---

1 Fazlur Rahman, *'Implementation of The Islamic Concept of State in The Pakistan Milleu'* dalam Jhon J. Donohue dan Jhon L. Esposito, et al., Islam In Transition, (London: Oxford University Press, 1982), h. 462.

2 Al-Maududi, *Islamic Law and Constitution*, h. 70-71.

Pertama, tugas untuk mencipatakan perundang-undangan yang sesuai dengan ajaran-ajaran Islam. Untuk melaksanakan tugas ini, maka negara memiliki kekuasaan legislatif (*al-shulthah al-tasyirÎ' iyah*). Dalam hal ini negara memiliki kewenangan untuk melakukan interpretasi, analogi dan inferensi atas nashsh-nashsh Al-Quran dan hadis. Jika apabila tidak ada nashsh sama sekali, maka wilayah kekuasaan legislatif lebih luas dan besar, sejauh tidak menyimpang dari prinsip-prinsip ajaran Islam tersebut. Dalam realitas sejarah kekuasaan legislatif ini pernah dilaksanakan oleh lembaga *ahl al-hall wa al-aqd*. Kemudian dalam masa modern sekarang, lembaga ini ini biasanya mengambil bentuk sebagai Majelis Syura (parlemen).

Kedua, tugas melaksanakan undang-undang. Untuk melaksanakannya, negara memiliki kekuasaan eksekutif (al-sulthah al-tanfidziyah). Di sini negara memiliki kewenangan untuk menjabarkan dan mengaktualisasikan perundang-undangan yang telah dirumuskan tersebut. Dalam hal ini, negara melakukan kebijaksanaan baik yang berhubungan dengan dalam negeri, maupun yang menyangkut hubungan dengan negara lain (hubungan internasional). Pelaksana tertinggi kekuasaan ini adalah pemerintah (kepala negara) dibantu oleh para pembantunya (kabinet atau dewan menteri) yang dibentuk dengan sesuai kebutuhan dan tuntunan situasi yang berbeda antara satu negara dengan negara Islam lainnya. Sebagaimana halnya kebijaksanaan legislatif yang tidak boleh menyimpang dari semangat nilai-nilai ajaran Islam, kebijaksanaan politik kekuasaan eksekutif juga harus sesuai dengan semangat nashsh dan kemaslahatan.

Ketiga, tugas mempertahankan hukum dan perundang-undangan yang telah diciptakan oleh lembaga legislatif. Tugas ini dilakukan oleh lemabaga yudikatif (*al-shulthah al-qadha'iyah*). Dalam sejarah Islam, kekuasaan lembaga ini biasanya meliputi wilayah al-hisbah (lembaga peradilan untuk menyelesaikan perkara-perkara pelanggaran ringan seperti kecurangan dan penipuan dalam bisnis), wilayah al-qadha' (lembaga peradilan yang memutuskan perkara-perkara antara sesama warganya, baik perdata maupun pidana) dan wilayah al-mazhalim (lembaga peradilan yang menyelesaikan perkara penyelewengan penjabat negara dalam melaksanakan tugasnya, seperti pembuatan keputusan politik yang merugikan dan melanggar kepentingan atau hak-hak rakyat serta perbuatan pejabat negara yang melanggar HAM rakyat).

Pada masa awal orde baru, dimana terjadinya kemunduran politik pemerintah menggagas untuk membentuk wadah ulama agar dapat mengawasi dan membatasi gerak Islam. Pada tanggal, 7 rajab 1395 hijriyah, bertepatan dengan tanggal 26 juli 1975 di Jakarta terbentuklah sebuah Organisasi tempat berkumpulnya para ulama yang kemudian di beri nama Majelis Ulama Indonesia (MUI), sebagai hasil dari pertemuan atau musyawarah para ulama, cendeki-

awan dan *zu'ama* yang datang dari berbagai penjuru tanah air. Majelis ini bertujuan mengamalkan ajaran Islam untuk turut serta dalam mewujudkan masyarakat yang aman, damai, adil, dan makmur yang diridhai Allah, dalam wadah negara kesatuan Republik Indonesia.

Majelis Ulama Indonesia (MUI) adalah organisasi keagamaan yang bersifat independen, tidak memihak kepada salah satu partai politik, mazhab, atau aliran keagamaan Islam yang ada di Indonesia. Dalam khittah pengabdiannya telah dirumuskan lima fungsi dan peran utama MUI yaitu:

1. Sebagai pewaris tugas-tugas para nabi (*warasatul anbiya*);
2. Sebagai pemberi fatwa (mufti);
3. Sebagai pembimbing dan pelayan umat (*ri'ayat wa khadim al ummah*);
4. Sebagai gerakan *islah wa al tajdid;*
5. Sebagai penegak *amar ma'ruf nahi munkar.*

Dalam anggaran dasar MUI disebutkan bahwa majelis ini diharapkan dapat melaksanakan tugasnya dalam pemberian fatwa dan nasihat, baik kepada pemerintah maupun kepada masyarakat. Pada dasarnya, umat Islam mengharapkan adanya fatwa, karena fatwa mempunyai penjelasan tentang kewajiban-kewajiban agama (faraidl), batasan-batasan (hudud), serta menyatakan tentang haram atau halalnya sesuatu. Fatwa tidak hanya di pahami sebagai sebuah produk hukum yang harus diketahui, tapi lebih jauh dari itu fatwa merupakan prosedur dalam melaksanakan agama. Fatwa tidak boleh dikeluarkan oleh sembarangan pihak, apalagi masalah yang berhubungan dengan khalayak banyak, karena pasti akan menimbulkan kontroversi dan masalah baru.[3]

Meskipun dalam wacana akademis dikenal bahwa fatwa merupakan salah satu produk hukum Islam yang berupa opini legal formal dari seorang atau beberpa ahli hukum Islam yang tidak mengikat secara hukum, namun lebih bersifat normatif atau komunikatif. Tetapi sifat yang tidak mengikat tersebut dalam realitas empirik di Indonesia seringkali dijadikan pedoman berprilaku oleh masyarakat dan pemerintah Indonesia dalam berbagai aspek kehidupan berbangsa dan bernegara, terutam fatwa-fatwa yang ditetapkan oleh MUI. Dan juga kalau kita cermati banyak materi yang diserap dalam sejumlah peraturan perundang-undangan atau peraturan pemerintah seperti narkotika, perbankan, pornografi, perwakafan, produk halal, pemotongan hewan ternak dan lain-lain.[4]

Berdasarkan hasil penelitian yang dilakukan oleh bagian penelitian dan pengembangan (Litbang) Media Indonesia mengenai respon masyarakat ter-

3 Abdul Samad Musa, Dkk, *Prinsip Dan Pengurusan Fatwa Di Negara Asean,* (Negeri Sembilan: INFAD, 2006), 79

4 Ma'ruf Amin, *Fatwa Dalam Sistem Hukum Islam,* (Jakarta: Paramuda Advertising, 2008), hlm, 6

hadap fatwa MUI, menunjukkan bahwa respon tersebut sangat signifikan. Terutama fatwa yang berkenaan masalah keyakinan dan aliran kepercayaan. Salah satu bukti konkrit bahwa fatwa MUI menjadi acuan bertindak bagi masyarakat dan pemerintah dalam kehidupan berbangsa dan bernegara adalah kasus Ahmadiyah, penyerangan masyarakat terhadap kelompok Ahmadiyah dibeberapa tempat khususnya pada tahun 2002-2003 dan perlakuan diskriminatif pemerintah terhadap aliran tersebut mengacu pada fatwa MUI tahun 1980 yang menetapkan bahwa Ahmadiyah sebagai aliran diluar Islam, sesat, menyesatkan serta bahaya bagi ketertiban negara.[5]

Prinsip yang harus ditegakkan di dalam fatwa adalah prinsip keadilan, kejujuran, persamaan, persaudaraan, dan persatuan. Untuk terlaksananya prinsip tersebut diperlukan supremasi hukum, pemerataan kesejahteraan ekonomi, penghormatan kepada hak hidup, hak memiliki, hak dilindungi kehormatan kemanusiaannya dalam suasana yang demokratis, baik ditingkat nasional dan internasional. Dalam merealisasikannya diperlukan al-ijma" al-siyasi (consensus atau kesepakatan) yang menuju kepada kemaslahatan umat. Dan apa yang telah disepakati harus didahulukan daripada perbedaan-perbedaan yang ada, sesuai dengan kaidah al-mutafaq alaih, Muqadamun ala al-mukhtalaf fih (kesepakatan yang telah dibuat hanya dapat diubah dengan kesepakatan-kesepakatan lain yang sama kuatnya).[6]

Memberi fatwa pada hakikatnya adalah menyampaikan hukum Allah kepada manusia. Dalam menghadapi persoalan seorang mufti harus benar-benar mengetahui secara rinci kasus pertanyaan, mempertimbangkan kemaslahatan peminta fatwa, dan mengetahui tujuan yang ingin dicapai dari fatwa tersebut. Karenanya seseorang mufti harus mengetahui apa yang disampaikan itu dan harus orang yang terkenal benar, baik tingkah lakunya dan adil, baik dalam perkataannya maupun dalam perbuatannya. Orang yang memberi fatwa itu yang kita namakan mufti, adalah orang yang dipercayakan kepadanya hukum-hukum Allah untuk disampaikan kepada manusia.[7]

Mufti yang menghadapi atau mempunyai kemampuan untuk membedakan dalil-dalil yang dihadapi dan dapat mengumpulkan pendapat-pendapat ulama dalam sesuatu madzhab, hendaklah dia memilih mana yang lebih munasabah bagi kemaslahatan masyarakat, dengan tidak mengikuti hawa nafsu atau memenuhi kemauan penguasa. Mufti boleh mengambil paham-paham yang memudahkan, apabila mengambil paham-paham yang menyukarkan

5 Siti Musdah Maulia, ‚Fatwa Majelis Ulama Indonesia', Jauhar Volume 4, 2 Desember 2003, hlm, 183

6 Prof. H.A. Djazuli, Fiqh Siyasah ‚Implementasi Kemaslahatan Umat dalam Rambu-rambu Syaa riah', Jakarta, 2009, hlm. 267

7 T.M. hasbi Ash-hiddieqy, Peradilan dan Hukum Acara Islam, Semarang, PT. Pustaka Rizky Puu tra, 1997. Hlm 86

mendatangkan kesukaran dan kesempitan bagi masyarakat. Dan hendaklah mufti mengamalkan sendiri juga apa yang difatwakan kepada orang lain agar kewibawaannya tetap terpelihara dan agar masyarakat tidak meragukan tentang kebenaran fatwanya.

Seseorang mufti layak melakukan ijtihad bila telah memenuhi syarat-syarat berikut ini. Pertama, memahami dalil-dalil sam"iyyah yang digunakan untuk membangun kaedah-kaedah hukum. Yang dimaksud dengan dalil sam"iyyah adalah al-Quran, Sunnah, dan Ijma'. Seorang mujtahid harus memahami al-Quran, Sunnah, dan Ijma', klasifikasi dan kedudukannya. Ia juga harus memiliki kemampuan untuk memahami, menimbang, mengkompromikan, serta mentarjih dalil-dalil tersebut jika terjadi pertentangan. Kemampuan untuk memahami dalil-dalil *sam'iyyah* dan menimbang dalil-dalil tersebut merupakan syarat pokok bagi seorang mujtahid. Kedua, memahami arah penunjukkan dari suatu lafadz (makna yang ditunjukkan lafadz) yang sejalan dengan lisannya orang Arab dan para ahli balaghah. Syarat kedua ini mengharuskan seseorang yang hendak berijtihad memiliki kemampuan dalam memahami seluk beluk bahasa Arab, atau kemampuan untuk memahami arah makna yang ditunjukkan oleh suatu lafadz. Oleh karena itu, seorang mujtahid atau mufti harus memiliki kemampuan bahasa yang mencakup kemampuan untuk memahami makna suatu lafadz, makna balaghahnya, dalalahnya, serta pertentangan makna yang dikandung suatu lafadz serta makna yang lebih kuat setelah dikomparasikan dengan riwayat tsiqqah dan perkataan ahli bahasa.[8]

Mufti merupakan seorang ahli fiqh yang memberikan fatwa, dan wajib mengaitkan persoalan yang difatwakan dengan syariah.[9] *Ifta'* (pekerjaan memberi fatwa) adalah sinonim dengan ijtihad. Perbedaannya jika ijtihad merupakan ketentuan-ketentuan hukum secara umum, baik kasusnya sudah ada atau belum ada. Sedangkan *ifta'* (fatwa) menyangkut kasus yang sudah ada dimana mufti memutuskan ketentuan hukumnya berdasarkan pengetahuan yang dimilikinya.[10]

Fatwa ini memberikan pengaruh dan isu yang panas dikalangan masyarakat Indonesia, sehingga menimbulkan demonstrasi dan pembubaran dari komunitas tersebut, lebih dari itu bahwa pengaruh fatwa ini sangat besar terhadap pelaku politik Indonesia di mana setelah adanya fatwa MUI kebijakan politik pemerintah seperti mengikuti isi dari fatwa, padahal kalau diteliti kekuatan hukum fatwa tidak bisa mengikat. Ini menggambarkan bahwa fatwa dan lembaga pembuat fatwa yang dalam hal ini MUI memiliki pengaruh terhadap pemerintahan Indonesia.

---

8 Mubarok, *Metodologi Ijtihad Hukum Islam*, UII Press, yogyakarta, 2002, hal 169

9 Louis Ma'luf, *Al-Munjid fi al-lughah wa al-a'laam*, hlm. 529

10 Rifyai Ka'bah, *Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Universitas Yarsi, 1999), hal. 212

Pembahasan

1. Kedudukan Majelis Ulama Indonesia Dalam Ketatanegaraan Indonesia

   Majelis Ulama Indonesia didirikan di Jakarta pada tanggal 17 Rajab 1395 H, bertepatan dengan tanggal 26 Juli 1975 M dalam pertemuan alim ulama yang dihadiri oleh Majelis Ulama daerah, pimpinan ormas Islam tingkat nasional, Pembina kerohanian dari empat angkatan (Angkatan Darat, Angkatan Udara, Angkatan Laut dan Kepolisian Republik Indonesia), serta beberapa tokoh Islam yang hadir sebagai pribadi. Tanda berdirinya Majelis Ulama Indonesia diabadikan dalam bentuk penandatanganan piagam berdirinya Majelis Ulama Indonesia yang ditandatangani oleh 51 orang ulama, terdiri dari 26 orang ketua Majelis Ulama Daerah Tingkat Dati I se-Indonesia, 10 orang Ulama dari unsur organisasi kemasyarakatan (Ormas) Islam tingkat pusat, 4 orang ulama dari Dinas Rohani Islam AD, AU, AL, dan Polri, serta 11 orang ulama yang hadir sebagai pribadi.

   Ulama Indonesia menyadari peran dan fungsinya sebagai pemimpin umat harus lebih ditingkatkan, sehingga mampu mengarahkan dan mengawal umat Islam dalam menanamkan aqidah Islamiyah, membimbing umat dalam menjalan ibadah, menuntun umat dalam mengembangkan akhlakul karimah agar terwujud masyarakat yang berkualitas (khairu ummah).

   Penyusunan dan pengeluaran fatwa-fatwa dilakukan oleh Komisi fatwa MUI. Komisi itu diberi tugas untuk merundingkan dan mengeluarkan fatwa mengenai persoalan-persoalan hukum Islam yang dihadapi masyarakat. Persidangan-persidangan Komisi Fatwa diadakan menurut keperluan atau bila MUI telah dimintai pendapatnya oleh umum atau oleh pemerintah mengenai persoalan-persoalan tertentu dalam hukum Islam.

   MUI memiliki peran khusus dalam perkembangan hukum di Indonesia, khususnya hukum Islam antara lain melalui fatwa-fatwanya. Sejak tahun 1976 sampai dengan 2008, MUI telah mengeluarkan banyak fatwa yang kurang lebih terdiri dari 23 fatwa bidang ibadah, 12 fatwa bidang keagamaan, 10 fatwa bidang ilmu pengetahuan dan teknologi, 51 bidang sosial kemasyarakatan, 14 kelompok bidang penetapan fatwa makanan dan minuman halal (dengan menerbitkan lebih dari 500 sertifikat halal), dan 73 fatwa bidang ekonomi syariah. Hal ini dilakukan sejalan dengan peran dan fungsinya sebagai pemberi fatwa (mufti)bagi umat Islam baik diminta maupun tidak diminta.[11]

   Dalam kaitannya dengan fatwa, fatwa tidak termasuk dalam peraturan perundang-undangan karena sifatnya hanyalah suatu nasihat bukan suatu

11 Wawasan MUI dan Pasal 4 Pedoman Dasar MUI Periode 2005-2010 berdasarkan Surat Keputusan Musyawarah Nasional VII MUI No. Kep-02/Munass-VI/MUI/VII/2005 tentang Perubahan/ Penyempurnaan Wawasan, Pedoman Dasar, dan Pedoman Rumah Tangga MUI.

paksaan. Namun, keberadaan fatwa ini tidak dapat dikesampingkan dalam kehidupan hukum di Indonesia karena tetap hidup dalam masyarakat. Oleh karena itu, hal ini akan berhubungan dengan penyelesaian suatu perkara di lingkungan peradilan apakah fatwa-fatwa ini digunakan sebagai dasar hukum oleh hakim dalam pertimbangan hukumnya atau tidak.2 Dalam anggaran dasar MUI dapat dilihat bahwa majelis diharapkan melaksanakan tugasnya dalam pemberian fatwa-fatwa dan nasihat, baik untuk pemerintah maupun kepada kaum muslimin mengenai persoalan yang berkaitan dengan keagamaan khususnya dan semua masalah yang dihadapi bangsa pada umumnya.

Jika ditinjau secara kelembagaan negara, maka MUI berada pada ranah kawasan infra struktur politik. Infra Struktur Politik sendiri adalah segolongan lembaga yang ada di dalam masyarakat. Berada di tengah masyarakat dan merupakan denyut jantung kehidupan sosio-kultural masyarakat. Sebab MUI adalah organisasi alim ulama umat Islam yang mempunyai tugas dan fungsi untuk pemberdayaan masyarakat/umat Islam, artinya MUI adalah organisasi yang ada dalam masyarakat, dan bukan merupakan institusi milik negara atau merepresentasikan negara. Artinya, fatwa MUI bukanlah hukum negara yang mempunyai kedaulatan yang bisa dipaksakan bagi seluruh rakyat. Fatwa MUI juga tidak mempunyai sanksi dan tidak harus ditaati oleh seluruh warga negara.

Sedangkan dilihat secara kelembagaan, MUI dalam infra struktur berada dalam golongan/kelompok kepentingan, lebih tepatnya kelompok kepentingan institusional (Interest Group Instittusional). Golongan Kepentingan adalah sekelompok manusia yang bersatu dan mengadakan persekutuan karena adanya kepentingan-kepentingan tertentu, baik itu merupakan kepentingan umum atau masyarakat luas, maupun kepentingan untuk kelompok tertentu. Hubungan MUI dengan pemerintah telah berkembang sangat pesat. Akan tetapi MUI senantiasa berada di bawah tekanan untuk membela kebijakan dalam menjalankan program pemerintah.

2. Kedudukan Majelis Ulama Indonesia Dalam Perspektif Fiqh Siyasah

Siyasah dusturiyah adalah bagian fiqh siyasah yang membahas masalah perundang-undangan negara. Dalam hal ini juga dibahas antara lain konsep-konsep konstitusi (undang-undang dasar negara dan sejarah lahirnya perundang-undangan dalam suatu negara), legislasi (bagaimana cara perumusan undang-undang), lembaga demokrasi dan syura yang merupakan pilar penting dalam perundang-undangan tersebut. Di samping itu, hal ini juga membahas mengenai konsep negara hukum dalam siyasah dan

hubungan timbal balik antara pemerintah dan warga negara serta hak-hak warga negara yang wajib dilindungi.

Dalam mempelajari suatu hukum atau ketika mengambil suatu keputusan dalam menetapkan hukum, seringkali menemukan dalil-dalil Al-Qur'an atau Hadits yang saling bertentangan satu dengan yang lain. Islam adalah agama yang memiliki hukum yang kontratietas antara yang satu dengan yang lain sehingga banyak ulama-ulama yang menyimpulkan hukum dengan pemikirannya sendiri tapi semua itu tidak lepas dari dasar yang awal atau dari asal mula hukum tersebut seperti halnya dalam membahas ushul fiqih.

Ulama-ulama terdahulu lebih banyak berbicara tentang pemerintahan daripada negara, hal ini disebabkan antara lain oleh: Perbedaan antara negara dan pemerintah, hanya mempunyai arti yang teoritis dan tidak mempunyai arti yang praktis sebab setiap perbuatan negara di dalam kenyataannya adalah perbuatan pemerintah, bahkan lebih konkrit lagi orang-orang yang diberi tugas untuk menjalankan pemerintah.[12] Sedangkan para ulama/fuqaha menitikberatkan perhatian dan penyelidikannya kepada hal yang praktis.

Hubungan pemerintah dan negara berhubungan sangat erat, oleh karena itu negara tidak dapat dipisahkan dari pemerintah demikian pula dengan pemerintah hanya sebagai organisasi yang disusun dan digunakan sebagai alat negara.[13] Fakta sejarah Islam menunjukkan bahwa masalah yang pertama dipersoalkan oleh umat Islam setelah Rasulullah wafat adalah masalah kepala negara, oleh karena itu para fuqaha memberikan perhatian yang khusus kepada masalah negara dan pemerintahan daripada massalah negara lainnya.

Dalam keberadaannya, kedudukan MUI dijelaskan dalam siyasah dusturiyah. Siyasah dusturiah merupakan hubungan antara pemerintah dan lembaga untuk menangani urusan yang berhubungan dengan kemaslahatan masyarakat. MUI merupakan sebuah lembaga yang dibentuk oleh sekumpulan ulama untuk membahas pengaturan dan perundang-undangan yang dituntut oleh keadaan suatu kenegaraan dari segi persesuaian dengan prinsip-prinsip agama dan merupakan realisasi kemaslahatan masyarakat serta memenuhi kebutuhannya.

Dengan demikian peran MUI sebagai pembantu pemerintah dalam menyelesaikan suatu masalah dalam Islam dapat dikategorikan dalam wilayah al-Qada'. Wilayah al-Qada' merupakan lembaga yang memutuskan hukum antara manusia dengan benar dan memutuskan hukum dengan

12 Muchtar Affandi, *Ilmu-ilmu Kenegaraan*, Alumni, Bandung, 1971, hlm. 157

13 Muchtar Affandi, *Ilmu-ilmu Kenegaraan*, Alumni, Bandung, 1971, hlm. 157

apa yang diturunkan Allah. Adapun dasar-dasar hukum qadha dalam Al-Qur'an antara lain as-Shad ayat 26 sebagai berikut, yang artinya:

"Hai Daud, Sesungguhnya Kami menjadikan kamu khalifah (*penguasa*) *di muka bumi, Maka berilah keputusan* (*perkara*) *di antara manusia dengan adil dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu, karena ia akan menyesatkan kamu dari jalan Allah. Sesungguhnya orang-orang yang sesat dari jalan Allah akan mendapat azab yang berat, karena mereka melupakan hari perhitungan"*

Hasil dari keputusan yang diambil MUI dalam musyawarahnya berupa fatwa. Fatwa merupakan sebuah keputusan atau nasihat resmi yang diambil oleh sebuah lembaga atau perorangan yang diakui otoritasnya, disampaikan oleh seorang mufti atau ulama, sebagai tanggapan atau jawaban terhadap pertanyaan yang diajukan oleh peminta fatwa (mustafti) yang tidak mempunyai keterikatan. Dengan demikian peminta fatwa tidak harus mengikuti isi atau hukum fatwa yang diberikan kepadanya. Fatwa juga menjawab sesuatu pertanyaan yang tidak begitu jelas hukumnya.

Prinsip yang harus ditegakkan di dalam fatwa adalah prinsip keadilan, kejujuran, persamaan, persaudaraan, dan persatuan. Untuk terlaksananya prinsip tersebut diperlukan supremasi hukum, pemerataan kesejahteraan ekonomi, penghormatan kepada hak hidup, hak memiliki, hak dilindungi kehormatan kemanusiaannya dalam suasana yang demokratis, baik ditingkat nasional dan internasional. Dalam merealisasikannya diperlukan al-ijma' al-siyasi (consensus atau kesepakatan) yang menuju kepada kemaslahatan umat. Dan apa yang telah disepakati harus didahulukan daripada perbedaan-perbedaan yang ada, sesuai dengan kaidah *al-mutafaq alaih, Muqadamun ala al-mukhtalaf fih* (kesepakatan yang telah dibuat hanya dapat diubah dengan kesepakatan-kesepakatan lain yang sama kuatnya).[14]

Memberi fatwa pada hakikatnya adalah menyampaikan hukum Allah kepada manusia. Dalam menghadapi persoalan seorang mufti harus benar-benar mengetahui secara rinci kasus pertanyaan, mempertimbangkan kemaslahatan peminta fatwa, dan mengetahui tujuan yang ingin dicapai dari fatwa tersebut. Karenanya seseorang mufti harus mengetahui apa yang disampaikan itu dan harus orang yang terkenal benar, baik tingkah lakunya dan adil, baik dalam perkataannya maupun dalam perbuatannya. Orang yang memberi fatwa itu yang kita namakan mufti, adalah orang yang dipercayakan kepadanya hukum-hukum Allah untuk disampaikan

14 Prof. H.A. Djazuli, *Fiqh Siyasah "Implementasi Kemaslahatan Umat dalam Rambu-rambu Syariah",* Jakarta, 2009, hlm. 267

kepada manusia.[15]

Mufti yang menghadapi atau mempunyai kemampuan untuk membedakan dalil-dalil yang dihadapi dan dapat mengumpulkan pendapat-pendapat ulama dalam sesuatu madzhab, hendaklah dia memilih mana yang lebih munasabah bagi kemaslahatan masyarakat, dengan tidak mengikuti hawa nafsu atau memenuhi kemauan penguasa. Mufti boleh mengambil paham-paham yang memudahkan, apabila mengambil paham-paham yang menyukarkan mendatangkan kesukaran dan kesempitan bagi masyarakat. Dan hendaklah mufti mengamalkan sendiri juga apa yang difatwakan kepada orang lain agar kewibawaannya tetap terpelihara dan agar masyarakat tidak meragukan tentang kebenaran fatwanya.

Seseorang mufti layak melakukan ijtihad bila telah memenuhi syarat-syarat berikut ini. Pertama, memahami dalil-dalil sam'iyyah yang digunakan untuk membangun kaedah-kaedah hukum. Yang dimaksud dengan dalil sam'iyyah adalah al-Quran, Sunnah, dan Ijma'. Seorang mujtahid harus memahami al-Quran, Sunnah, dan Ijma', klasifikasi dan kedudukannya. Ia juga harus memiliki kemampuan untuk memahami, menimbang, mengkompromikan, serta mentarjih dalil-dalil tersebut jika terjadi pertentangan. Kemampuan untuk memahami dalil-dalil sam'iyyah dan menimbang dalil-dalil tersebut merupakan syarat pokok bagi seorang mujtahid. Kedua, memahami arah penunjukkan dari suatu lafadz (makna yang ditunjukkan lafadz) yang sejalan dengan lisannya orang Arab dan para ahli balaghah. Syarat kedua ini mengharuskan seseorang yang hendak berijtihad memiliki kemampuan dalam memahami seluk beluk bahasa Arab, atau kemampuan untuk memahami arah makna yang ditunjukkan oleh suatu lafadz. Oleh karena itu, seorang mujtahid atau mufti harus memiliki kemampuan bahasa yang mencakup kemampuan untuk memahami makna suatu lafadz, makna balaghahnya, dalalahnya, serta pertentangan makna yang dikandung suatu lafadz serta makna yang lebih kuat setelah dikomparasikan dengan riwayat tsiqqah dan perkataan ahli bahasa.[16]

Seorang mujtahid tidak cukup hanya mengerti dan menghafal arti sebuah kata berdasarkan pedoman kamus. Akan tetapi, ia harus memahami semua hal yang berkaitan dengan kata tersebut dari sisi kebahasaan. Berdasarkan penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa, penetapan fatwa harus didasarkan pada prinsip-prinsip ijtihad, yakni" fahm al-nash" (memahami nash) dan fahm alwaaqi' al-haaditsah" (memahami realitas yang terjadi). Fahmu al-nash adalah upaya memahami dalil-dalil syariat hingga diketahui dilalah al-hukm (penunjukkan hukum) yang terkandung di

15 T.M. hasbi Ash-hiddieqy, *Peradilan dan Hukum Acara Islam*, Semarang, PT. Pustaka Rizky Putra, 1997. Hlm 86

16 Mubarok, *Metodologi Ijtihad Hukum Islam*, UII Press, yogyakarta, 2002, hal 169

dalam dalil tersebut. Sedangkan fahmu al-waaqi' al-haaditsah adalah upaya mengkaji dan meneliti realitas yang hendak dihukumi agar substansi persoalannya bias diketahui, serta hukum syariat yang paling sesuai dengan realitas tersebut. Realitas bukanlah dalil hukum (sumber hukum), akan tetapi ia adalah obyek yang dihukumi. Oleh karena itu, fatwa tidak digali atau dirujuk dari realitas, akan tetapi diambil dan dirujuk dari dalil-dalil syariat (al-Quran, Sunnah, Ijma' Shahabat, dan Qiyas). Mujtahid terbagi menjadi tiga; (1) Mujtahid Muthlaq, (2) Mujtahid Madzhab, (3) Mujtahid *fi al-mas`alah*.

Mujtahid muthlaq adalah mujtahid yang mampu berijtihad dalam hampir seluruh persoalan, dan ia memiliki metode ijitihad yang khas. Dengan kata lain, mujtahid muthlaq adalah seseorang yang telah mencapai taraf tertinggi dalam memahami nash-nash syariat, sekaligus mampu memformulasikan metodologi istinbath yang khas. Ulama yang telah mencapai taraf ini misalnya adalah Imam Asy Syafi'iy, Imam Malik, Imam Hanafiy, Imam Ahmad bin Hanbal, Imam Asy Syaukaniy, dan lain sebagainya.

Mujtahid madzhab adalah seorang mujtahid yang mampu melakukan ijtihad dalam berbagai macam persoalan, hanya saja, ia terikat dengan madzhab tertentu. Imam An Nawawiy, misalnya; beliau terkenal sebagai mujtahid yang beraliran madzhab Syafi'iy. Mohammad dan Abu Yusuf adalah dua orang mujtahid pengikut madzhab Abu Hanifah; dan lain sebagainya.

Mujtahid fi al-mas`alah adalah seseorang yang mampu melakukan ijtihad pada masalah-masalah tertentu saja. Ijtihad untuk menggali hukum syariat dari nash-nash syariat harus tetap ada hingga akhir zaman, tidak boleh berhenti. Pasalnya, persoalan-persoalan baru yang belum pernah ada di masa sebelumnya terus bermunculan, dan harus dihukumi sesuai dengan syariat Islam. Jika ijtihad terhenti atau dihentikan, niscaya banyak persoalan baru yang tidak diketahui status hukum syariatnya. Keadaan semacam ini, jika dibiarkan berlarut-larut, pelan namun pasti akan menjauhkan umat Islam dari hukum syariat, sekaligus memisahkan mereka dari ketaatan kepada Allah SWT dan RasulNya.

Mufti merupakan seorang ahli fiqh yang memberikan fatwa, dan wajib mengaitkan persoalan yang difatwakan dengan syariah. Ifta' (pekerjaan memberi fatwa) adalah sinonim dengan ijtihad. Perbedaannya jika ijtihad merupakan ketentuan-ketentuan hukum secara umum, baik kasusnya sudah ada atau belum ada. Sedangkan ifta' (fatwa) menyangkut kasus yang sudah ada dimana mufti memutuskan ketentuan hukumnya berdasarkan pengetahuan yang dimilikinya.

Penutup

1. Kesimpulan

   Setelah penulis mengadakan pembahasan dan pengkajian sesuai dengan kadar kemampuan dan berfikir mengenai kedudukan Majelis Ulama Indonesia maka dalam bab ini penyusun dapat menyimpulkan:

   a. Majelis Ulama Indonesia berada pada ranah kawasan infra struktur politik. Berada di tengah masyarakat dan merupakan denyut jantung kehidupan sosio-kultural masyarakat. Sedangkan dilihat dari kelembagaan, MUI dalam infra struktur berada dalam golongan/kelompok kepentingan, lebih tepatnya kelompok kepentingan institusional (Interest Group Institttusional). Golongan Kepentingan adalah sekelompok manusia yang bersatu dan mengadakan persekutuan karena adanya kepentingan-kepentingan tertentu, baik itu merupakan kepentingan umum atau masyarakat luas, maupun kepentingan untuk kelompok tertentu. Artinya, fatwa MUI bukanlah hukum negara yang mempunyai kedaulatan yang bisa dipaksakan bagi seluruh rakyat. Fatwa MUI juga tidak mempunyai sanksi dan tidak harus ditaati oleh seluruh warga negara.
   b. Siyasah dusturiyah merupakan hubungan antara pemerintah dan lembaga untuk menangani urusan yang berhubungan dengan kemaslahatan masyarakat. MUI merupakan sebuah lembaga yang dibentuk oleh sekumpulan ulama untuk membahas pengaturan dan perundang-undangan yang dituntut oleh keadaan suatu kenegaraan dari segi persesuaian dengan prinsip-prinsip agama dan merupakan realisasi kemaslahatan masyarakat serta memenuhi kebutuhannya. Dengan demikian peran MUI sebagai pembantu pemerintah dalam menyelesaikan suatu masalah dalam Islam dapat diartikan sama dengan lembaga ifta'. Memberi fatwa pada hakikatnya adalah menyampaikan hukum Allah kepada manusia. Dalam menghadapi persoalan seorang mufti harus benar-benar mengetahui secara rinci kasus pertanyaan, mempertimbangkan kemaslahatan peminta fatwa, dan mengetahui tujuan yang ingin dicapai dari fatwa tersebut. Karenanya seseorang mufti harus mengetahui apa yang disampaikan itu dan harus orang yang terkenal benar, baik tingkah lakunya dan adil, baik dalam perkataannya maupun dalam perbuatannya.

2. Saran

   1. Pemerintah seharusnya perlu adanya payung hukum yang menjelaskan tentang keberadaan Majelis Ulama Indonesia dan kedudukannya dalam negara. Dan pemerintah dapat bersikap tegas dalam setiap menyikapi fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh MUI
   2. Hendaknya para ulama memanfaatkan peranannya yang berada di tengah masyarakat dan pemerintah untuk dapat mewujudkan hubungan yang baik diantara keduanya serta mampu dalam membangun kesejahteraan negara dan masyarakat.

Daftar Pustaka

Abdul Aziz Thaba, Islam Dan Negara Dalam Politik Orde Baru, 1966-1994, Jakarta, Gema Insani Press, 1993

Abdul Samad Musa, Dkk, Prinsip Dan Pengurusan Fatwa Di Negara Asean, Negeri Sembilan, INFAD, 2006

Arif Zunaidi, Bisnis Undian Berhadiah Dalam Perspektif Fatwa MUI dan Undang-undang Nomor 8 Tahun 1999 tentang perlindungan Konsumen, Program Pasca Sarjana, IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2011.

Azumardi Azra, Menuju Masyarakat Madani: Gagasan, Fakta Dan Tanggapan, Bandung, Rosdakarya, 2000

Bahtiar Effendi, Islam Dan Negara: Transformasi Pemikiran Dan Praktik Politik Islam Di Indonesia, Jakarta, Paramadina, 1998

Burhan Ashshofa, Metode Penelitian Hukum, Jakarta, Rineka Cipta, 2001

Hasan Shadili, Pimpinan Redaksi, Ensiklopedi Indonesia, Jakarta, Ichtiar Baru van Hoeve, 1980, jilid 6.

Majelis Ulama Indonesia Provinsi Jawa Timur, Pedoman Penyelenggaraan Organisasi Majelis Ulama Indonesia, 2013

Majelis Ulama Indonesia, Keputusan-keputusan Musyawarah Nasional ke-II Majelis Ulama Indonesia, Jakarta, 1980

Ma'ruf Amin, *Fatwa Dalam Sistem Hukum Islam,* Jakarta, Paramuda Advertising, 2008

Muhammad Iqbal, *Fiqh Siyasah "Konstektualisasi Doktrin Politik Islam",* Jakarta, Prenadamedia Group, 2014

Munawir Sjadali, *Islam dan Tata Negara,* Jakarta, UI Press, 1990

Prof. H.A. Djazuli, *Fiqh Siyasah "Implementasi Kemaslahatan Umat dalam Rambu-rambu Syariah",* Jakarta, Kencana, 2009

Rifyai Ka'bah, *Hukum Islam di Indonesia,* Jakarta, Universitas Yarsi, 1999

Siti Musdah Maulia, *Fatwa Majelis Ulama Indonesia,* Jauhar Volume 4, 2 Desember 2003.

Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R&D,* Bandung, Alfabeta, 2008

Surya Heni, *Perencanaan Sebagai Fungsi Manajemen* (*Studi Analisis Program Kerja Pengurus Majelis Ulama Indonesia Propinsi Jawa Timur*), Jurusan Manajemen Dakwah, IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2003

Titin Hamidiyah, *Perkembangan MUI Kota Surabaya* (*1975-1992*), Jurusan Manajemen Dakwah, IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2009

T.M. hasbi Ash-hiddieqy, *Peradilan dan Hukum Acara Islam,* Semarang, PT. Pustaka Rizky Putra, 1997

Yeni Salma Barinti, *Fatwa MUI Tentang Ekonomi Syariah Dalam Sistem Hukum Indonesia.* Puslitbang Lektur dan Khazana Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI Tahun 2012.

FATWA MUI DAN RELEVANSINYA DENGAN PERSPEKTIF MODERASI BERAGAMA DALAM PEMBINAAN HUKUM ISLAM PADA MASA PANDEMI

Dudung Abdul Rohman

Pendahuluan

Pandemi wabah covid-19 terus berlanjut. Pada awalnya, wabah ini berasal dari kota Wuhan negara China, kemudian menyebar ke seluruh antero dunia, termasuk ke Indonesia. Semula pemerintah Indonesia nampaknya menganggap biasa wabah ini, tetapi pada kenyataannya sangat berbahaya. Karena wabah ini dapat menyebar dengan cepat dan dalam kondisi tertetentu dapat merenggut nyawa manusia. Kemudian organisasi kesehatan dunia, yaitu WHO pun menetapkan, bahwa covid-19 ini menjadi pandemi global yang harus ditangani dengan serius, cepat dan tepat. Pemerintah Indonesia pun akhirnya menyatakan 'perang' terhadap pandemi wabah ini, dan harus segera ditanggulangi dengan berbagai cara, upaya dan segala kekuatan yang ada.

Wabah covid-19 ini awal mula teridentifikasi pada akhir tahun 2019. Kemudian terus menyebar dengan cepat hingga sekarang tahun 2021 – berarti sudah masuk tahun kedua. Untuk Indonesia, kasus pandemi wabah covid-19 ini belum bisa dihentikan dan kondisinya semakin memprihantikan. Sekarang ini menurut para ahli kesehatan, bahwa pandemi covid-19 ini sudah masuk ke gelombang kedua (juni-juli 2021) yang penyebarannya sangat cepat dan masif – gelombang pertama sekitar bulan januari 2021. Berdasarkan data yang dilansir oleh Kementerian Kesehatan RI tentang peningkatan kasus terkonfimasi covid-19 per 13 Juli 2021 menunjukkan: (1) yang terkonfirmasi positif covid-19 berjumlah 2, 62 juta dengan penambahan 47.899 kasus; (2) yang terkonfirmasi sembuh berjumlah 2, 14 juta dengan penambahan 20.123 orang dinyatakan sembuh; dan (3) yang meninggal dunia akibat covid-19 berjumlah 68.219 dengan penambahan 864 orang yang terkonfirmasi meninggal dunia

akibat covid-19[1].

Berbagai kebijakan pemerintah dikeluarkan guna memutus mata rantai penyebaran wabah covid-19 di Indonesia. Dari mulai penerapan protokol kesehatan (Prokes) yang ketat: yaitu memakai masker, mencuci tangan dengan sabun dan menghindari kerumunan. Sehingga sekarang ini masyarakat diharapkan dapat beradaptasi dengan *new normal*, atau kebiasan hidup baru dengan menerapkan Prokes tersebut. Juga mengintensifkan program vaksinasi yang menyasar seluruh elemen masyarakat yang diharapkan dapat mencapai minimal 70 % dari keseluruhan jumlah penduduk Indonesia. Kemudian menerapkan kebijakan Pembatasan Pergerakan Kegiatan Masyarakat (PPKM) lokal untuk membatasi mobilitas sosial masyarakat di daerah-daerah. Sampai-sampai kegiatan pembelajaran di sekolah/madrasah/perguruan tinggi dihentikan sementara dan dialihkan dengan model pembelajaran *daring/online* melaui media internet. Juga aktivitas pelayanan dan pekerjaan di perkantoran, instansi pemerintah, perusahaan dan instansi swasta diterapkan sistem bekerja dari rumah atau *work from home* (WFH) – meskipun sebahagian pekerjanya ada yang *work from office* (WFO) jika dbutuhkan dan diharuskan.

Kemudian belakangan ini, karena melihat peningkatan kasus covid-19 terus melaju dengan cepat, sementara tenaga, alat dan fasilitas kesehatan terbatas, maka pemerintah akhirnya menerapkan kebijakan PPKM darurat yang lebih luas lagi (Jawa-Bali) dari kebijakan sebelumnya. Pergerakan masyarakat sangat dibatasi, beberapa tempat keramaian ditutup sementara, bahkan penggunaan rumah ibadah dibatasi dan ditutup dari aktivitas ibadah yang melibatkan banyak masyarakat. Ini semua dilakukan demi menekan laju penyebaran wabah covid-19, serta lebih jauhnya melindungi masyarakat dari ancaman dan bahaya wabah ini yang dapat mengancam keselamatan jiwa.

Dampak dari penerapan kebijakan pemerintah berkaitan dengan penanggulangan wabah covid-19 ini, tentu berakibat pada aktivitas kehidupan sosial kemasyarakatan dan keagamaan yang berlangsung dalam kehidupan sehari-hari. Apalagi masyarakat sebagai makhluk sosial yang selalu berinteraksi dengan sesama dan lingkungannya. Bahkan untuk memenuhi kebutuhan hidupnya, satu komunitas masyarakat memiliki ketergantungan terhadap komunitas masyarakat lainnya. Tiba-tiba dengan kebijakan PPKM yang dikeluarkan oleh pemerintah, aktivitas dan mobilitas mereka menjadi terbatas dan terhenti. Otomatis di bidang ekonomi misalnya penghasilan menjadi berkurang, ancaman implasi pertumbuhan ekonomi di depan mata, angka pengangguran

1 Kasus terkonfirmasi covid-19 sifatnya dinamis dalam arti bisa terus bertambah setiap harinya, tetapi bila dibandingkan dengan kasus di dunia, sebenarnya apa yang terjadi di Indonesia masih dapat dikatakan terkendali. Pada waktu yang sama kasus terkonfirmasi covid-19 di dunia berjumlah 188 juta dengan kasus meninggal berjumlah 4, 05 juta.

dapat bertambah, termasuk angka kemiskinan semakin meningkat. Di bidang sosial misalnya aktivitas interaksi dan silaturrahmi antar anggota masyarakat menjadi terbatasi. Bahkan sekedar untuk menengok yang sakit ataupun *taziyah* (melayat) kepada yang meninggal dunia menjadi sangat hati-hati.

Kemudian di bidang keagamaan misalnya syiar agama menjadi berkurang bahkan terhenti sementara. Seperti untuk pelaksanaan ibadah haji dihentikan sementara pemberangkatan calon jamaah haji dari Indonesia karena pertimbangan pandemi. Perayaan idul fitri dan idul adha tidak semeriah pada tahun-tahun sebelumnya. Bahkan untuk kegiatan mudik lebaran cederung ditiadakan. Belum lagi pelaksanaan ibadah di masjid, seperti shalat berjamaah, jumatan dan pengajian diupayakan dihentikan sementara. Ini di antara dampak sosial kemasyarakatan dan keagamaan dari kebijakan pemerintah demi menanggulangi pandemi. Memang pahit dirasakan, tetapi ini di antara upaya terbaik demi melindungi dan menyelamatkan jiwa masyarakat dari bahaya wabah covid-19. Mudah-mudahan pandemi ini segera dapat diatasi, dan kehidupan masyarakat dapat normal kembali.

Dalam konteks ini, Majelis Ulama Indonesia (MUI) sebagai lembaga keagamaan Islam yang memiliki otoritas, merespon kondisi sosial keagamaan masyarakat pada masa pandemi covid-19. Sesuai dengan otoritasnya sebagai lembaga fatwa, MUI mengeluarkan beberapa fatwa kontekstual dan kontemporer berkenaan dengan pelaksanaan ibadah pada masa pandemi. Yaitu (1) fatwa MUI No. 14 Tahun 2020 tentang penyelenggaraan ibadah pada situasi terjadi wabah Covid-19; (2) fatwa MUI No.17 Tahun 2020 tentang kaifiat shalat bagi tenaga kesehatan yang memakai alat pelindung diri saat merawat dan melindungi pasien Covid-19; (3) fatwa MUI No.18 Tahun 2020 tentang pedoman pengurusan jenazah muslim yang terinveksi Covid-19; (4) fatwa MUI No. 28 Tahun 2020 tentang panduan kaifiat takbir dan shalat idul fitri saat pandemi covid-19; dan (5) fatwa MUI No. 31 Tahun 2020 tentang penyelenggaraan shalat jum'at dan jamaah untuk mencegah penularan wabah covid-19.

Semua fatwa yang dikeluarkan sebagai bentuk respon dan kepedulian terhadap kondisi sosial keagamaan yang berubah akibat dampak dari pandemi. Juga merupakan bentuk tanggung jawab moral keagamaan MUI sebagai lembaga fatwa yang dipercaya oleh masyarakat untuk memberikan jaminan hukum secara *syar'i* (pandangan keagamaan). Sehingga dengan adanya fatwa MUI tersebut, masyarakat Muslim menjadi tenang dan merasa tenteram dalam beribadah sebagai ekspresi dari keagamaannya sekalipun tidak sesempurna dari semestinya, karena dilakukan pada masa pandemi. Yang sebelumnya mereka mungkin merasa resah dan gelisah dalam pelaksanaan ibadah di masa pandemi, sekarang mereka mendapatkan rujukan dan pedoman berupa fatwa MUI berkenaan dengan pelaksanaan ibadah pada masa pandemi.

Fatwa-fatwa MUI tersebut dipandang kontekstual dan relevan, karena sangat dibutuhkan oleh masyarakat Indonesia yang agamis pada situasi pandemi wabah covid-19. Ini menunjukkan, bahwa fatwa-fatwa tersebut selaras dengan perspektif moderasi beragama, yang di antara karakteristiknya adalah *fiqh al-waqi'*, yaitu memahami realitas yang bersifat kontekstual sebagai pertimbangan hukum. Juga mengedepankan prinsip kemudahan (*al-taysir*) dalam beragama karena benar-benar terdapat alasan (*udzur*) yang membolehkannya mengambil keringanan menurut dalil *syar'i* (agama). Juga dalam aspek pembinaan hukum Islam (*al-tasyri'*), fatwa-fatwa MUI tersebut menunjukkan fleksibilitas dan pembaruan (*al-muruah wa al-tajdid*), pemanfaatan fasilitas *rukhshah* (keringanan), serta kebertahapan dalam penerapan atau pembebanan hukum (*al-tadarruj al-tasyri'*) sesuai dengan dinamika kondisi yang terjadi. Ini semua menunjukkan perspektif moderasi beragama menyangkut aspek pembinaan hukum Islam di tengah-tengah masyarakat.

Dalam konteks ini, penelitian dalam artikel ini lebih difokuskan terhadap kajian konten materi fatwa MUI pada masa pandemi relevansinya dengan perspektif moderasi beragama dalam pembinaan hukum Islam di Indonesia. Ini dipandang penting diteliti, karena di kalangan masyarakat masih terjadi polarisasi kutub pemahaman antara yang konservatif (tekstualis) dan progresif (kontekstualis). Yang konservatif misalnya selalu berpegang teguh pada *nash-nash* (teks-teks) syariat berkaitan dengan pelaksanaan ibadah yang terkadang mengabaikan realitas yang terjadi. Sehingga dari pihak mereka ada kecenderungan resistensi bahkan penolakan terhadap fatwa-fatwa tersebut. Sedangkan kelompok progresif cenderung toleran dan terbuka sekalipun banyak berdasarkan pertimbangan logika dan realita. Maka dengan dipahaminya secara komprehensif konten materi fatwa-fatwa tersebut, diharapkan dapat menjembatani polarisasi pemikiran keIslaman dari kedua kubu tersebut. Maka terdapat relevansi dan signifikansi dengan perspektif moderasi beragama yang menghendaki adanya harmoni dalam pemikiran keIslaman. Juga perspektif moderasi beragama ini sejalan dengan karakteristik keIslaman dari masyarakat Indonesia yang agamis.

Peneltian-penelitian serupa sudah dilakukan oleh para peneliti sebelumnya. Misalnya penelitian yang dilakukan oleh Zulkarnain dkk (2020) tentang kebijakan fatwa MUI meliburkan shalat jumat pada masa pandemi covid-19. Penelitian ini bersifat kualitatif dan *library research* dengan hasil penelitian, bahwa fatwa MUI No.14 Tahun 2020 tentang penyelenggaraan ibadah pada situasi wabah Covid-19 dapat dijadikan pegangan dan wajib diikuti oleh seluruh umat Islam di Indonesia, sekalipun masih terdapat resistensi dari kelompok ulama tertentu. Juga penelitian yang dilakukan oleh Abdul Rahman Adi Saputera (2020) tentang kontekstualisasi hukum Islam di masa pandemi

melalui kaidah *fiqhiyyah* dalam fatwa MUI No. 14 Tahun 2020 sebagai upaya reaktualisasi konsep moderasi beragama. Dengan menggunakan pendekatan penelitian *deskriptif-normatif*, maka diperoleh kesimpulan bahwa melalui kaidah fiqih yang tertuang dalam substansi fatwa sebagai pisau analisis, praktis telah menggambarkan secara jelas bahwa hukum Islam merupakan instrumen yang mengarahkan umat pada konsep *rahmatan lil 'Alamin* (menjadi rahmat bagi semesta alam) serta sesuai pada prinsip *shalih li kulli al-zaman wa al-makan* (selaras dengan setiap perkembangan waktu dan tempat). Juga penelitian yang dilakukan oleh Abdul Ghofur dan Bambang SuBahr.i (2020) tentang konstruksi sosial keagamaan masyarakat pada masa pandemi covid-19. Dari hasil penelitian yang menggunakan pendekatan kualitatif diperoleh simpulan, bahwa secara eksternal masyarakat melakukan perubahan sosial karena adanya informasi-informasi terkait pandemi Covid-19, juga dalam konstruksi sosial keagamaan perspektif tasawuf pada masa pandemi menghasilkan pola perilaku agama: *sabar, syukur, tawakal* dan *muhasabah.* Kemudian penelitian yang dilakukan oleh Ayi Yunus Rusyana (2020) tentang fatwa penyelenggaraan ibadah di saat pandemi covid-19 di Indonesia dan Mesir. Dengan menggunakan metode deskriptif-analitis dan pendekatan *muqaranah* (perbandingan) hasil peneltian ini menunjukan, bahwa para ulama di Indonesia dan Mesir telah merespon pandemi virus covid-19 dengan tepat yaitu dengan mengeluarkan fatwa yang mengatur pelaksanaan ibadah di saat pandemi dengan lebih mengutamakan pencegahan kemafsadatan dibandingkan mengambil kemasalahatan. Meskipun terdapat perbedaan secara substantif, yaitu fatwa di Mesir lebih tegas dan ketat, sedangkan di Indonesia masih fleksibel dengan membedakan pelaksanaan ibadah antara zona merah dan hijau.

Dibandingkan dengan penelitian-penelitian sebelumnya sebagaimana diungkapkan di atas, maka penelitian ini lebih fokus pada konten materi fatwa menurut perspektif implementasi moderasi beragama pada masa pandemi dalam aspek pembinaan hukum Islam di Indonesia. Sehingga dari hasil penelitian ini dapat lebih mengukuhkan, bahwa MUI melalui fatwa-fatwanya sudah mencerminkan perspektif moderasi beragama dalam pembinaan hukum Islam yang sejalan dengan karakteristik dari keagamaan masyararakat Indonesia yang harmonis dan agamis.

Perspektif Moderasi Beragama Dalam Pembinaan Hukum Islam (*al-Tasyri'*)

Belakangan ini tengah hangat dibicarakan tentang wacana moderasi beragama hubungannya dengan model keIslaman khas Indonesia. KeIslaman Indonesia berbeda karateristiknya dengan keIslaman model timur tengah atau Arab maupun barat atau Eropa. Apalagi ditambah dengan maraknya paham-paham

keagamaan ekstrem yang berpotensi menimbulkan tindakan kekerasan bersimbol agama. Maka moderasi beragama atau moderasi berIslam merupakan jalan tengah untuk menjembatani paham-paham keagamaan yang ekstrem sehingga kembali ke jalan yang sebenarnya. Inilah moderasi beragama yang dipandang pas dan cocok dengan model keagamaan khas Indonesia yang rukun, damai dan harmonis.

Secara etimologis (*lughatan*), moderasi berasal dari Bahasa Latin *moderatio* yang berarti ke-sedang-an, artinya tidak kelebihan dan tidak kekurangan. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) terdapat dua pengertian untuk kata moderasi, yaitu (1) pengurangan kekerasan; (2) penghindaran keekseriman. Kalau dikatakan, "bersikap moderat", berarti bersikap wajar, biasa-biasa saja, dan tidak ekstrem.

Dalam Bahasa Inggris, kata *moderation* sering digunakan dalam pengertian rata-rata (*average*), inti (*core*), baku (*standard*), atau tidak berpihak (*non-aligned*). Maka dari tinjauan bahasa ini, menurut Abdurrahman Mas'ud, bahwa secara umum moderat atau moderasi dapat berarti mengedepankan keseimbangan dalam hal keyakinan, moral, dan watak, baik ketika memperlakukan orang lain sebagai individu, maupun ketika berhadapan dengan institusi negara (Balitbang Diklat Kementerian Agama, 2020).

Menurut Yusuf Qardhawi (1995), bahwa Islam memiliki karakter moderat atau moderasi. Dalam Bahasa Arab kata moderasi disebut dengan *al-wasthiyyah* (moderat) atau *al-tawazun* (keseimbangan). Maksudnya adalah keseimbangan di antara dua jalan atau dua arah yang berlawanan. *Al-wasthu* atau *al-wasathiyyah* pun bisa diartikan adil (*'adlan*) dan bersifat tengah-tengah (*khiyaran*). Sifat pertengahan ini adalah sifat yang paling mulia dibandingkan dengan *ifraath* (berlebih-lebihan), *tafriith* (terlalu mengekang), dan *taqshiir* (terlalu sempit).

Penjelasan yang senada diungkapkan oleh Muchlis M. Hanafi (2016), bahwa *al-washtiyyah* berasal dari kata *wasath* yang memiliki makna adil, baik, tengah dan seimbang. Bagian tengah dari kedua ujung sesuatu dalam Bahasa Arab disebut *wasath*. Kata ini mengandung makna baik seperti dalam ungkapan hadits, "*Sebaik-baik urusan adalah awsathuha* (*yang pertengahan*)*",* karena yang berada di tengah akan terlindungi dari cela atau aib yang biasanya mengenai bagian ujung atau pinggir. Dengan mengutip pendapat pakar tafsir Abu Su'ud, bahwa kata *wasath* pada mulanya menunjuk pada sesuatu yang menjadi titik temu semua sisi seperti pusat lingkaran (tengah). Kemudian berkembang maknanya menjadi sifat-sifat terpuji yang dimiliki manusia karena sifat-sifa tersebut merupakan tengah dari sifat-sifat tercela. Seperti sifat dermawan adalah pertengah antara kikir dan boros, dan sifat berani pertengahan antara takut dan sembrono.

Maka secara terminologi (*syar'an*) menurut Muchlish M. Hanafi, bahwa *wasthiyah Al-Islam* (moderasi Islam) dapat didefinisikan sebagai sebuah metode berpikir, berinteraksi dan berperilaku yang didasari atas sikap *tawazun* (seimbang) dalam menyikapi dua keadaan perilaku yang dimungkinkan untuk dibandingkan dan dianalisis, sehingga dapat ditemukan sikap yang sesuai dengan kondisi dan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip ajaran agama dan tradisi masyarakat.

Juga berdasarkan kesimpulan Kementerian Agama melalui Balitbang dan Diklat (2020), bahwa moderasi beragama kemudian dapat dipahami sebagai cara pandang, sikap, dan perilaku selalu mengambil posisi di tengah-tengah, selalu bertindak adil dan tidak ekstrem dalam beragama. Berarti moderasi di sini menyangkut pada perilaku dan ekspresi beragama yang bertumpu pada sikap pertengahan (*al-wasthiyah*), keadialan (*al-'adalah*), keseimbangan (*al-tawazun*) dan toleransi (*al-tasamuh*). Di antara argumen yang menyatakan, bahwa umat Islam mesti bersikap moderat dalam beragama adalah firman Allah Swt dalam Alquran berikut:

وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗا وَمَا جَعَلۡنَا ٱلۡقِبۡلَةَ ٱلَّتِي كُنتَ عَلَيۡهَآ إِلَّا لِنَعۡلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيۡهِۚ وَإِن كَانَتۡ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۗ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٞ رَّحِيمٞ ١٤٣

Artinya: "Dan demikian (*pula*) *Kami telah menjadikan kamu* (*umat Islam*)*, umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas* (*perbuatan*) *manusia dan agar Rasul* (*Muhammad*) *menjadi saksi atas* (*perbuatan*) *kamu. Dan Kami tidak menetapkan kiblat yang menjadi kiblatmu* (*sekarang*) *melainkan agar Kami mengetahui* (*supaya nyata*) *siapa yang mengikuti Rasul dan siapa yang membelot. Dan sungguh* (*pemindahan kiblat*) *itu terasa amat berat, kecuali bagi orang-orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah; dan Allah tidak akan menyia-nyiakan imanmu. Sesungguhnya Allah Maha Pengasih lagi Maha Penyayang kepada manusia"* (*Kementerian Agama, 2009*).

Moderasi beragama ini mesti tercermin dan terimplementasikan dalam sikap dan ekspresi keagamaan umat Islam. Ekspresi keagamaan itu baik menyangkut akidah (keimanan), syariah (ibadah dan muamalah), maupun akhlak (sikap dan perilaku). Juga lebih jauhnya lagi dalam aspek pembinaan hukum Islam yang diharapkan dapat merefleksikan dan mengimplementasikan dari moderasi beragama menurut perspektif keIslaman dalam konteks keindonesiaan.

Karena itu dalam Islam dikenal *al-tasyri'*, yaitu pembinaan dan penerapan

hukum-hukum Islam dalam ranah kehidupan manusia, baik sebagai makhluk individu maupun sosial. Dalam konteks *al-tasyri'* ini, Islam merupakan sistem yang memiliki moderasi atau keseimbangan dalam pembinaan dan penerapan perundang-undangannya. Menurut Yusuf Qardhawi (1996), bahwa dalam hal penghalalan dan pengharaman misalnya, Islam bukanlah seperti ideologi Yahudi yang telah berlebihan dalam pengharaman, sehingga banyak hal yang diharamkan bangsa Israil terhadap diri mereka sendiri. Bukan pula seperti ideologi Nasrani yang terlalu berlebihan dalam penghalalan, hingga mereka menghalalkan hal-hal yang dahulu telah diharamkan dalam Taurat.

Fenomena moderasi beragama dalam pandangan Islam pada tradisi hukum Islam telah nampak jelas dalam semua aspek, baik dalam aspek fiqih ibadah, muamalah, munakahat, dan aspek-aspek yang lainnya. Menurut Abd. Rauf Muhammad Amin (2014), bahwa fenomena moderasi Islam dalam tradisi hukum Islam dapat dilihat secara jelas indikator-indikatornya dalam hal-hal berikut:

Pertama, fleksibilitas dan pembaruan (*al-muruah wa al-tajdid*). Artinya hukum Islam dapat menerima pembaruan, dapat menyesuaikan diri dengan kebutuhan zaman, dan dapat mengakomodasi isu-isu yang muncul sebagai implementasi dari ajaran Islam yang *rahmatan lil-'alamin*. Ini diakui oleh Thomas Arnold dalam Al-Mara'ashli (2003), bahwa kesederhanaan dan kejelasan ajaran Islam sesungguhnya menunjukkan sebuah kekuatan Islam yang efektif terutama dalam aktivitas dakwah.

Terdapat beberapa faktor yang menyebabkan fleksibilitas dan pembaharuan dalam hukum Islam; misalnya Ibnu al-Qayyim (1973) menyebutkan, bahwa fatwa hukum Islam dapat berubah karena faktor perubahan zaman, waktu, kondisi, tradisi, dan niat. Sedangkan dalam pandangan al-Syatibi (t.th), bahwa faktor lainnya yang mempengaruhi fleksibilitas hukum Islam adalah pertimbangan efek atau implikasi dari perbuatan dan tujuan-tujuan mukallaf, baik tujuannya itu bagus maupun jelek. Kemudian Yusuf Qardhawi (1999) pun menyebutkan, bahwa sekurangnya terdapat lima faktor yang menyebabkan fleksibilitas hukum Islam, yaitu perhatian syariat Islam terhadap kondisi-kondisi darurat; eksistensi teks-teks hukum yang bersifat global yang memuat prinsip-prinsip umum; eksistensi teks-teks hukum parsial yang terbuka untuk berbagai interpretasi dan pemahaman; adanya wilayah yang terbuka lebar untuk ijtihad; dan perubahan fatwa karena perubahan zaman, tempat, kondisi, dan tradisi.

Kedua, kemudahan (*al-Taysir*). Islam bukan hanya mengakui adanya *rukhshah* (keringanan) dalam kondisi-kondisi tertentu, tetapi juga Islam memiliki karakteristik kecenderungan untuk mempermudah pelaksanaan hukum-hukumnya apabila manusia menemukan kesulitan yang tidak bisa dihindari. Di

sini dapat dilihat, bahwa di antara indikator moderasi Islam dalam *al-tasyri'* adalah: (1) Islam meletakkan prinsip-prinsip kemudahan dalam beragama (*iradatul al-yusr*), berdasarkan Alquran surat Al-Baqarah [2] ayat 185: "*Allah mengingingkan bagimu kemudahan dan tidak menginginkan kesulitan*" ; (2) Islam menghendaki menghilangkan kesempitan (*raf'ul al-harj*), berdasarkan Alquran surat Al-Maidah [5] ayat 6: "*Allah tidak menginginkan padamu kesempitan akan tetapi Dia ingin mensucikanmu*" ; (3) Islam menganut prinsip keringanan (takhlif), berdasarkan Alquran surat An-Nisaa' [4] ayat 28: "*Allah ingin meringankan bagimu dan manusia diciptakan dalam keadaan lemah".*

Terdapat beberapa kasus dalam sunnah Nabi saw yang mengindikasikan bahwa Islam menyuguhkan konsep *al-taysir* dalam pembinaan hukum Islam. Misalnya ketika terjadi kasus seorang Arab Badwi yang kencing di dalam masjid lalu para sahabat ingin menghardiknya, tetapi Nabi saw melarangnya dan membiarkan orang Badwi itu menyelesaikan keperluannya, dan selanjutnya sahabat diminta untuk menyiraminya dengan air. Juga kasus pengiriman Muadz bin Jabal dan Abu Musa al-Asy'ari ke Yaman, mereka dipesan agar dalam mengajarkan Islam selalu melihat sisi kemudahan dan jangan mempersulit. Begitu pula kasus seorang Arab yang meninggal karena fatwa yang mengharuskan dia mandi, padahal mestinya dia cukup *tayammum* karena sedang sakit yang mengharuskan mendapat *rukhshah*, sehingga Nabi saw menyalahkan yang memberi fatwa karena sudah menyebabkan sakitnya tambah parah yang mengakibatkan kematian.

Maka Yusuf Qardhawi dalam Abd. Rauf (2014) mengajukan formulasi-formulasi metodologis yang mengarah pada prinsip *al-taysir* dalam pembinaan hukum Islam, yaitu: (1) Memperhatikan sisi *rukhshah* (keringanan); (2) Memperhatikan sisi darurat dan kondisi yang meringankan; (3) Zaman sekarang perlu memiliki alternatif yang memudahkan dan menghindari *al-ahwat* (hati-hati); (4) Mempersempit lapangan wajib dan haram; (5) Membebaskan diri dari fanatisme madzhab; (6) Mempermudah pada masalah yang sudah mengglobal pada masyarakat; (7) Memperhatikan *maqasid al-syari'ah*; dan (8) Selalu memperhatikan perubahan zaman, tempat, dan kondisi.

Ketiga, fasilitas *rukhshah*. Dalam hal ini *rukhshah* sering diartikan sebagai hal-hal yang tidak boleh dilakukan tetapi kemudian dapat dilakukan oleh seorang mukallaf karena adanya alasan-alasan tertentu yang diakui oleh agama. Pemberian *rukhshah* ini sebagai fenomena kemudahan dalam tradisi hukum Islam. Jenis-jenis *rukhshah* ini dapat dilihat misalnya: (1) Pengguguran kewajiban shalat jumat dan puasa bagi seorang musafir; (2) Keringanan dalam bentuk pengurangan kewajiban seperti pengurangan jumlah rakaat shalat (*qasar*); (3) Keringan dalam bentuk penggantian seperti mengganti wudlu dengan tayammum; (4) Keringanan dalam bentuk percepatan pelaksanaan kewajiban

seperti *jama' taqdim*; (5) Keringanan dalam bentuk penangguhan pelaksanaan kewajiban seperti *jama' takhir*; (6) Keringanan dalam bentuk kelonggaran seperti boleh makan bangkai ketika terdesak; (7) Keringanan dalam bentuk perubahan pelaksanaan kewajiban seperti perubahan bentuk shalat dalam peperangan (*shalat khauf*).

Dalam konteks ini, adanya *rukhshah* dalam Islam dengan berbagai jenisnya dihadirkan untuk menghilangkan kesempitan atau kesulitan yang menjerat *mukallaf* (yang dibebani hukum). Dalam kajian *maqasid al-syari'ah* disebutkan, bahwa menghilangkan atau mengangkat kesulitan dari manusia adalah bagian penting dari tujuan-tujuan umum hukum Islam sekaligus menjadi teori penting dalam kajian hukum Islam (al-Nadawi, 1998).

Keempat, kebertahapan pembebanan hukum (*al-tadarruj al-tasyri'*). Alquran diturunkan secara bertahap dan berangsur-angsur menunjukkan kasih sayang Allah SWT kepada manusia, yang tujuannya untuk memperkuart kesiapan manusia menerima hukum agar dapat meresap serta menjadi kokoh dalam jiwanya sehingga tidak mudah untuk ditolak. Kebeertahapan Alquran dalam penetapan hukum *khamr* atau minuman keras misalnya. Pengharaman minuman keras dalam Alquran sampat empat kali tahapan: (1) Pengharaman *khamr* (minuman keras) diawali dengan pernyataan umum yang menekankan perbedaan antara rezeki yang baik dengan *khamr*, yang dapat dipahami bahwa *khamr* bukan rezeki yang baik, dalam Alquran disebutkan: "*Dan dari buah kurma dan anggur, kamu membuat minuman yang memabukkan dan rezeki yang baik*" (QS. An-Nahl [16]:67); (2) Pernyataan bahwa khamr di samping mengandung manfaat juga mengandung lebih banyak dosa dan keburukan, dalam Alquran dinyatakan: "*Katakanlah, pada keduanya* (*khamr dan judi*) *terdapat dosa yang besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosanya lebih besar daripada manfaatnya*" (QS. Al-Baqarah [2]:219); (3) Pernyataan larangan mabuk karena *khamr* pada saat waktu shalat sudah dekat, dalam Alquran disebutkan: "*Hai orang-orang beriman, janganlah kamu mendekati shalat ketika kamu dalam keadaan mabuk, sampai kau sadar apa yang kamu ucapkan*" (QS. An-Nisaa' [4]:43); dan (4) Pernyataan secara tegas tentang larangan meminum *khamr* disertai alasan pengharamannya, dalam Alquran ditegaskan: "*Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya minuman keras, berjudi* (*berkurban untuk*) *berhala, dan mengundi nasib dengan anak panah, adalah perbuatan keji dan termasuk perbuatan syetan, maka jauhilah* (*perbuatan-perbuatan itu*) *agar kamu beruntung*" (QS. Al-Maaidah [5]:90). Dengan metode *tadarruj* (kebertahapan) dalam penetapan hukum Islam, akhirnya masyarakat saat itu dalam menerima dengan baik, padahal tradisi meminum *khamr* sudah mendarah daging dalam kehidupan masyarakat Arab pada waktu itu (Khudari Bek, 1995).

Kasus yang lainnya dalam pengharaman riba. Dalam masyarakat Arab juga

Roma dan Persia, sistem riba merupakan penggerak utama perekonomian masyarakat. Apabila riba ini dilarang sekaligus, maka akan terjadi kegoncangan yang luar biasa dalam kehidupan sosial-ekonomi. Maka Islam melarangnya secara bertahap dengan mula-mula melarang riba yang berlipat ganda, dalam Alquran disebutkan: "*Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memakan riba dengan berlipat ganda, dan bertakwalah kepada Allah agar kamu beruntung*" (QS. Ali-'Imran [3]:130). Baru kemudian larangan riba secara total dan tuntas dengan penegasan, bahwa umat Islam harus meninggalkan semua sisa-sisa dari riba sebagai indikator keimanan, dalam Alquran ditegaskan: "*Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan tinggalkanlah sisa riba* (*yang belum dipungut*) *jika kamu orang yang beriman*" (QS. Al-Baqarah [2]:278).

Metodologi Penelitian

Penelitian ini dimaksudkan untuk mendeskripsikan atau menggambarkan tentang perspektif moderasi beragama dalam pembinaan hukum Islam (*al-tasyri'*) kaitannya dengan fatwa-fatwa MUI pada masa pandemi. Sebagaimana dijelaskan Wardi Bachtiar (1997), bahwa metode deskriptif digunakan untuk menghimpun data aktual, Metode ini lazimnya menggunakan pendekatan kualitatif, sehingga seorang peneliti ketika terjun ke lapangan tidak membawa alat pengumpul data, melainkan langsung melakukan observasi atau pengamatan evidensi-evidensi sambil mengumpulkan data dan melakukan analisis.

Sedangkan menurut Nazir dalam Siagian (2003), bahwa metode deskriptif adalah suatu metode dalam meneliti status kelompok manusia, suatu objek, suatu set kondisi, suatu sistem pemikiran ataupun suatu kelas peristiwa pada masa sekarang. Tujuan dari penelitian deskriptif ini adalah untuk membuat deskripsi, gambaran atau lukisan secara sistematis, faktual dan akurat mengenai fakta-fakta, sifat-sifat serta hubungan antara fenomena-fenomena yang terjadi. Sementara pisau analisisnya melalui proses *descriptive analytic method content*, yaitu teknik penelitian untuk keperluan mendeskripsikan secara objektif, sistematis dan kuantitatif tentang menifestasi yang memanfaatkan seperangkat prosedur untuk menarik kesimpulan yang *shahih* dari dokumen tertentu yang berkaitan dengan fokus penelitian. (Hendriyani, 2017).

Adapun data primernya berupa dekumen fatwa-fatwa MUI berkenaan dengan penyelenggaraan ibadah masa pandemi. Sementara data skundernya berupa dekumen-dekumen yang berkatian dengan fokus penelitian. Sedangkan teknik pengumpulan data yang dipergunakan dalam penelitian ini adalah studi literatur (li*brary research*); yaitu teknik pengumpulan data dengan membaca dan mempelajari teori-teori yang terdapat dalam literatur-literatur dan

catatan tulisan yang berkaitan dengan topik permasalahan yang menjadi bahan penelitian lebih lanjut.

Jadi dalam penelitian ini, fokus penelitiannya adalah fatwa-fatwa MUI yang dikeluarkan berkaitan dengan penyelenggaraan ibadah pada masa pandemi. Yang menjadi fokus subjek penelitian adalah konten materi fatwa MUI No.14 Tahun 2020 tentang penyelenggaraan ibadah pada situasi wabah Covid-19 dan fatwa MUI No. 31 Tahun 2020 tentang penyelenggaraan shalat jum'at dan jamaah untuk mencegah penularan wabah covid-19. Kedua fatwa tersebut dianalisis berkaitan relevansinya dengan perspektif moderasi beragama dalam pembinaan hukum Islam (*al-tasyri'*).

Fatwa MUI dan Relevansinya Dengan Perspektif Moderasi Beragama Dalam *al-Tasyri'*

Pandemi wabah covid-19 berdampak pada segala bidang kehidupan manusia. Selain bidang kesehatan, ekonomi dan sosial, juga berdampak pada kehidupan keagamaan. Di antaranya yang paling menonjol adalah pembatasan dan penghentian sementara kegiatan-kegiatan ibadah yang bersifat masal. Misalnya kegiatan shalat jumat, shalat berjamaah dan shalat ied. Padahal ibadah-ibadah tersebut sudah biasa dilaksanakan dan bagian dari syiar agama Islam. Karena pandemi ini mensyaratkan *physical distancing* (pembatasan kontak fisik) serta pembatasan interaksi dan mobilitas sosial demi mencegah penyebaran covid-19, maka ibadah-ibadah tersebut untuk sementara dihentikan atau dipindah ke rumah masing-masing (dianjurkan lebih banyak ibadah di rumah).

Tentu kondisi ini menimbulkan kegelisahan, kegundahan dan kebingungan bagi umat beragama, khususnya umat Islam dalam melaksanakan ibadah. Mereka mengira, jangan-jangan ibadah yang dilakukan tidak sah atau tidak sempurna karena tidak memenuhi syarat dan rukun yang ditentukan syariat. Dalam kondisi seperti ini, maka MUI meresponsnya dengan mengeluarkan fatwa berkenaan dengan penyelenggaraan ibadah pada masa pandemi. Sehingga dengan fatwa-fatwa MUI tersebut, masyarakat atau umat memiliki acuan, pegangan dan pedoman yang *sarih* dan *rajih* mengenai penyelenggaraan ibadah pada masa pandemi.

Sepanjang pandemi wabah covid-19 ini, MUI telah mengeluarkan 5 fatwa berkenaan dengan penyelenggaraan ibadah pada masa pandemi. Yaitu (1) fatwa MUI No.14 Tahun 2020 tentang penyelenggaraan ibadah pada situasi wabah Covid-19; (2) fatwa MUI No.17 Tahun 2020 tentang kaifiat shalat bagi tenaga kesehatan yang memakai alat pelindung diri saat merawat dan melindungi pasien Covid-19; (3) fatwa MUI No.18 Tahun 2020 tentang pedoman pengurusan jenazah muslim yang terinveksi Covid-19; (4) fatwa MUI No. 28 Tahun 2020

tentang panduan kaifiat takbir dan shalat idul fitri saat pandemi covid-19; dan (5) fatwa MUI No. 31 Tahun 2020 tentang penyelenggaraan shalat jum'at dan jamaah untuk mencegah penularan wabah covid-19. Demi kepentingan penelitian ini, yang dikaji hanya dua fatwa yang dipandang lebih umum, yaitu fatwa No. 14 Tahun 2020 yang dikeluarkan pada 21 Rajab 1441 H/16 Maret 2020 dan fatwa MUI No, 31 Tahun 2020 yang dikeluarkan pada 12 Syawwal 1441 H/4 Juni 2020.

Fokus dari penelitian ini adalah konten dari materi fatwa yang disajikan. Secara besarannya, konten struktur atau sistematika fatwa itu terdiri dari aspek *Menimbang* yang menjadi pertimbangan berupa kondisi kontektual keagamaan sehingga perlu mengeluarkan fatwa tersebut. Aspek *Mengingat* berupa penyajian dalil-dali syara' baik dari Alquran, Alhadits, dan qaidah fiqhiyyah yang berkenaan dengan permasalahan yang dibahas dalam fatwa tersebut. Aspek *Memperhatikan* berupa penyajian pendapat atau pandangan ulama madzhab atau fuqaha terhadap permasalahan yang dibahas. Terakhir aspek *Memutuskan/Menetapkan* yang merupakan ketetapan hukum dari fatwa tersebut yang terdiri dari *ketentuan umum, ketentuan hukum, rekomendasi* dan *ketentuan penutup*.

Maka yang akan dikaji dalam penelitian ini berupa konten aspek *Memutuskan/Menetapkan* yang menyangkut materi ketentuan hukumnya. Apakah materi ketentuan hukum yang terdapat dalam fatwa MUI tersebut ada relevansinya dengan perspektif moderasi beragama dalam pembinaan hukum Islam (*al-tasyri'*) yang indikatornya, yaitu *al-muruah wal al-tajdid* (fleksibilitas dan pembaruan), *al-taysir* (kemudahan), fasilitas *rukhshah*, dan *al-tadarruj al-tasyri'* (kebertahapan pembebanan hukum).

Dalam fatwa MUI No. 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Ibadah Pada Situasi Wabah Covid-19, pada poin ketentuan hukumnya disebutkan:

> *Orang yang telah terpapar virus Corona, wajib menjaga dan mengisolasi diri agar tidak terjadi penularan kepada orang lain. Baginya shalat Jumat dapat diganti dengan shalat zuhur, karena shalat jumat merupakan ibadah wajib yang melibatkan banyak orang sehingga berpeluang terjadinya penularan virus secara massal. Baginya haram melakukan aktifitas ibadah sunnah yang membuka peluang terjadinya penularan, seperti jamaah shalat lima waktu/rawatib, shalat Tarawih dan Ied di masjid atau tempat umum lainnya, serta menghadiri pengajian umum dan tabligh akbar.*

Berdasarkan ketentuan hukum di atas, bahwa *rukhshah* (keringanan) bagi yang terpapar virus corona adalah mengganti shalat jumat dengan shalat zuhur. Keringanan lainnya tidak diperbolehkan mengikuti kegiatan ibadah sunnah seperti jamaah shalat lima waktu, shalat tarawih, shalat ied, dan menghadiri

pengajian di masjid karena dapat membuka peluang terjadinya penularan. Jadi *rukhshah*-nya dilantarankan sakit terpapar virus corona. Juga jangan sampai membahayakan diri sendiri dan orang lain berdasarkan kiadah fiqhiyyah "*laa dzarara wa laa dziraara*". Maka orang yang sehat, dalam arti tidak terpapar virus corona, tetap diwajibkan melaksanakan shalat jumat dan mengikuti kegiatan-kegiatan ibadah sunnah di masjid dengan selalu memperhatikan protokol kesehatan yang ketat. Ini terncatum dalam poin ketentuna hukum dalam fatwa tersebut:

> *Dalam hal ia berada di suatu kawasan yang potensi penularannya rendah berdasarkan ketetapan pihak yang berwenang maka ia tetap wajib menjalankan kewajiban ibadah sebagaimana biasa dan wajib menjaga diri agar tidak terpapar COVID-19, seperti tidak kontak fisik langsung* (*bersalaman, berpelukan, cium tangan*)*, membawa sajadah sendiri, dan sering membasuh tangan dengan sabun.*

Akan tetapi apabila menghadapi situasi kesulitan seperti potensi penularan covid-19 itu tinggi – dalam arti berada pada zona merah – sekalipun sehat, maka tetap dibolehkan meninggalkan shalat jumat dan menggantinya dengan shalat zuhur di rumah, juga dalam pelaksanaan ibadah-ibadah sunnah lainnya yang melibatkan banyak orang. Ini adalah aspek *al-taysir* (kemudahan) sebagaimana tercantum dalam poin ketentuan hukum dalam fatwa tersebut:

> *Dalam hal ia berada di suatu kawasan yang potensi penularannya tinggi atau sangat tinggi berdasarkan ketetapan pihak yang berwenang maka ia boleh meninggalkan salat Jumat dan menggantikannya dengan shalat zuhur di tempat kediaman, serta meninggalkan jamaah shalat lima waktu/rawatib, Tarawih, dan Ied di masjid atau tempat umum lainnya.*

Kemudian bagaimana apabila kondisinya sangat darurat sehingga mengancam keselamatan jiwa pada situasi pandemi tersebut. Maka di sini ada aspek *al-muruah* (fleksibilitas), bahwa di kawasan tersebut dapat diberlakukan larangan penyelenggaraan shalat jumat dan ibadah-ibadah sunnah lainnya di masjid. Ini dapat dilihat pada poin ketentuan hukum dalam fatwa tersebut:

> *Dalam kondisi penyebaran COVID-19 tidak terkendali di suatu kawasan yang mengancam jiwa, umat Islam tidak boleh menyelenggarakan shalat jumat di kawasan tersebut, sampai keadaan menjadi normal kembali dan wajib menggantikannya dengan shalat zuhur di tempat masing-masing. Demikian juga tidak boleh menyelenggarakan aktifitas ibadah yang melibatkan orang banyak dan diyakini dapat menjadi media penyebaran COVID-19, seperti jamaah shalat lima waktu/rawatib, shalat Tarawih dan Ied di masjid atau tempat umum lainnya, serta menghadiri pengajian umum dan majelis taklim.*

Akan tetapi pemberlakuannya berbeda jika di suatu kawasan kondisi penyebaran covid-19 terkendali, maka penyelenggaraan ibadah jumat tetap hukumnya wajib dan dianjurkan tetap melaksanakan ibadah-ibadah sunnah yang melibatkan orang banyak di masjid. Ini menunjukkan unsur *al-tajdid* (pembaruan) karena alasan hukumnya berbeda atau tidak bersifat generalisasi. Ini sejalan dengan qaidah fiqhiyyah yang menyatakan, "*al-dzaruratu tuqaddiru biqadariha*", bahwa kemadaratan dibatasi sesuai kadarnya. Hal ini termaktub dalam poin ketentuan hukum berikut:

> *Dalam kondisi penyebaran COVID-19 terkendali, umat Islam wajib menyelenggarakan shalat Jumat dan boleh menyelenggarakan aktifitas ibadah yang melibatkan orang banyak, seperti jamaah shalat lima waktu/rawatib, shalat Tarawih dan Ied di masjid atau tempat umum lainnya, serta menghadiri pengajian umum dan majelis taklim dengan tetap menjaga diri agar tidak terpapar COVID-19.*

Kemudian lebih spesifik lagi dalam fatwa MUI No. 31 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Shalat Jum'at dan Jamaah Untuk Mencegah Penularan Wabah Covid-19. Alasan menerbitkan fatwa ini dalam pertimbangannya disebutkan karena di beberapa daerah sudah mulai ada pelonggaran terhadap kegiatan-kegiatan ibadah di masjid, padahal penyebaran covid-19 belum benar-benar reda. Juga banyaknya pertanyaan dari masyarakat tentang keabsahan pelaksanaan shalat jum'at dan shalat berjamaah dengan menggunakan protokol kesehatan (Prokes). Di sini dapat dilihat, bahwa MUI dalam fatwanya merespons juga kondisi aktual dan kontekstual berkenaan dengan penyelenggaraan ibadah pada masa pandemi. Ini pun di antara salah satu indikator dari perspektif moderasi beragama, yaitu *fiqh al-waqi'*, yakni memahami kenyataan dan dinamika aktual dan kontekstual yang terjadi di masyarakat. Dalam poin pertimbangan disebutkan:

> *Bahwa muncul pertanyaan di masyarakat tentang hukum pelaksanaan shalat Jum'at dan shalat jama'ah lima waktu dengan protokol kesehatan seperti dengan merenggangkan saf dalam rangka penerapan jaga jarak (physical distancing), shalat dengan menggunakan masker, dan tata cara pelaksanaan shalat Jum'at akibat physical distancing yang berdampak pengurangan daya tampung.*

Pada aspek ketetapan hukum dalam fatwa tersebut mengenai perenggangan saf saat berjamaah shalat, bahwa ketentuan merapatkan dan meluruskan saf merupakan keutamaan dan kesempurnaan dalam berjamaah. Namun apabila kondisinya darurat demi mencegah penularan wabah covid-19, maka tetap berlaku *rukhshah* dengan dibolehkannya merenggangkan shaf dalam upaya penerapan *physical distancing* dan tidak sampai kehilangan keutamaan berjamaah. Dalam fatwa itu disebutkan:

Untuk mencegah penularan wabah COVID-19, penerapan physical distancing saat shalat jamaah dengan cara merenggangkan saf hukumnya boleh, shalatnya sah dan tidak kehilangan keutamaan berjamaah karena kondisi tersebut sebagai hajat syar'iyyah.

Juga dalam ketetapan hukum mengenai pelaksanaan shalat jum'at, bahwa pada dasarnya shalat jumat hanya boleh diselenggarakan satu kali di satu masjid pada satu kawasan. Bagaimana jika alasannya demi mencegah penyebaran covid-19 yang menerapkan *pyshical distancing* sehingga pelaksanaan shalat jumat berbilang atau di kawasan itu dilaksanakan beberapa shalat jumat? Maka di sini ada *al-taysir* (kemudahan), bahwa boleh menyelenggarakan jum'atan di beberapa tempat dalam satu kawasan (*ta'addud al-jumu'ah*). Ini salah satu imlementasi dari kaidah fiqhiyyah, "*al-masyaqqatu tajlibu al-taysiir*", bahwa kesulitan membawa pada kemudahan. Poin ini tercantum dalam ketentuan hukum berikut:

Jika jamaah shalat Jum'at tidak dapat tertampung karena adanya penerapan physical distancing, maka boleh denyelenggarakan shalat Jum'at berbilang (ta'addud al-jumu'ah), dengan menyelenggarakan shalat Jum'at di tempat lainnya seperti mushalla, aula, gedung pertemuan, gedung olaHR.aga, dan stadion.

Kemudian bagaimana jika tempat-tempat yang ada tetap tidak dapat menampung jamaah shalat jum'at? Maka pelaksanaan shalat jum'at dapat dilakukan dengan model *shift* (bergantian), ataupun jamaah dapat menggantinya dengan shalat zuhur. Fatwa ini menunjukkan fleksibilitas dalam mengambil ketetapan, karena adanya perbedaan pendapat di kalangan para ulama. Jadi dalam kesimpulan hukumnya mengambil metode *thariqat al-jam'i* (menggabungkan pendapat berbeda), bukan *thariqat al-tarjih* (memilih salah satu pendapat yang dipandang lebih kuat). Poin ini termaktub dalam ketetapan hukum berikut:

Dalam hal masjid dan tempat lain masih tidak menampung jamaah shalat Jum'at dan/atau tidak ada tempat lain untuk pelaksanaan shalat Jum'at, maka Sidang Komisi Fatwa MUI berbeda pendapat terhadap jamaah yang belum dapat melaksanakan shalat Jum'at sebagai berikut:

a. *Pendapat pertama, jamaah boleh menyelenggarakan shalat Jum'at di masjid atau tempat lain yang telah melaksanakan shalat Jum'at dengan model shift, dan pelaksanaan shalat Jum'at dengan model shift hukumnya sah.*

b. *Pendapat kedua, jamaah melaksanakan shalat zuhur, baik secara sendiri maupun berjamaah, dan pelaksanaan shalat Jum'at dengan model shift hukumnya tidak sah.*

Terhadap perbedaan pendapat di atas (point a dan b), dalam pelaksanaannya jamaah dapat memilih salah satu di antara dua pendapat dengan mempertimbangkan keadaan dan kemaslahatan di wilayah masing-masing.

Kemudian dalam ketetapan hukum mengenai penggunaan masker ketika shalat, hukumnya boleh karena bagian dari ikhtiar untuk mencegah penyebaran wabah pada masa pandemi (*hajat syar'iyyah*), dan shalatnya sah menurut ketentuan *syar'i*. Ini adalah fasilitas *rukhshah* (keringanan) yang diberikan, karena dalam kondisi *masyaqqah* (kesulitan) atau darurat demi menjaga keselamatan diri dan orang lain dari bahaya penyebaran covid-19. Poin ini tercantum dalam ketentuan hukum berikut:

Menutup mulut saat shalat hukumnya makruh, kecuali ada hajat syar'iyyah. Karena itu, shalat dengan memakai masker karena ada hajat untuk mencegah penularan wabah COVID-19 hukumnya sah dan tidak makruh.

Adanya fatwa MUI No. 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Ibadah Dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19 dan fatwa MUI No. 31 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Shalat Jum'at dan Jamaah Untuk Mencegah Penularan Wabah Covid-19, nampaknya saling melengkapi dan menguatkan. Tetapi jika dilihat dari konten materi fatwanya, terdapat *stresing* (penekanan) yang berbeda. Jika dalam fatwa MUI No. 14 Tahun 2020 penekanannya pada penyelenggaraan ibadah secara umum. Sedangkan dalam fatwa MUI No. 31 Tahun 2020 penekanannya lebih spesifik yaitu pelaksanaan ibadah shalat jum'at, pelaksanaan shalat berjamaah yang menerapkan Prokes, dan penggunaan masker pada saat shalat. Dari kedua fatwa MUI ini, menunjukkan adanya aspek *al-tadarruj al-tasyri'* (kebertahapan pembebanan hukum), sejalan dengan dinamika kontekstual kehidupan keagamaan dan keinginan masyarakat untuk memperoleh ketetapan hukum dalam persoalan-persoalan aktual berkaitan dengan pelaksanaan ibadah pada masa pandemi.

Penutup

Dinamika kehidupan sosial keagamaan masyarakat terus berkembang sejalan dengan perubahan yang terjadi. Pada situasi normal, maka ketentuan hukum berkenaan dengan ibadah berlaku sebagaimana yang sudah ditentukan. Tetapi ketika terjadi situasi yang sulit atau darurat, maka ketentuan hukumnya dapat berbeda atau berubah seiring dengan realitas kontekstual yang terjadi. Misalnya situasi pandemi wabah covid-19 ini telah berdampak pada tatanan sosial keagamaan masyarakat. Dengan kewajiban untuk menerapkan protokol kesehatan (Prokes) yang ketat, maka terdapat beberapa aspek ketentuan hukum dalam pelaksanaan ibadah yang mesti diselaraskan. Seperti pelaksanaan shalat jum'at dengan berbilang atau model *shift*, berjamaah shalat dengan mereng-

gangkan dan memakai masker, serta mengganti shalat jum'at dengan shalat zuhur ataupun anjuran beribadah di rumah saja.

Kondisi dinamika perubahan sosial keagamaan akibat dari situasi pandemi wabah covid-19 ini direspons dengan sangat baik oleh MUI dengan mengeluarkan beberapa fatwa berkaitan dengan situasi dan kondisi yang terjadi. fatwa-fatwa MUI yang dikeluarkan, dipandang efektif untuk menjawab pertanyaan dan keresahan yang terjadi di masyarakat dalam pelaksanaan ibadah pada situasi darurat pandemi. Sehingga masyarakat memiliki acuan, pegangan dan pedoman yang absah dalam penyelenggaraan ibadah pada masa pandemi yang sesuai dengan ketentuan syariat.

Dalam fatwa-fatwa MUI tersebut, setelah dilakukan analisis ternyata menunjukkan aspek-aspek perspektif moderasi beeragama dalam pembinaan hukum Islam (*al-tasyri'*). Di antara aspek-aspek tersebut adalah aspek *al-muruah wa al-tajdid* (fleksibilitas dan pembaruan), aspek *al-taysir* (kemudahan), aspek fasilitas *rukhshah* (keringanan), dan aspek *al-tadarruj al-tasyri'* (kebertahapan pembebanan hukum). Sehingga dengan aspek-aspek perspektif moderasi beragama dalam pembinaan hukum ini, fatwa-fatwa MUI dipandang lebih kontekstual dan menjawab dinamika kehidupan masyarakat yang aktual. Hal ini sekaligus menepis persepsi sebahagian orang, bahwa fatwa-fatwa MUI dianggap medukung kebijakan pemerintah bahkan terdapat kecenderungan memberikan legitimasi. Ternyata persepsi tersebut tidak benar, karena sampai saat ini MUI tetap konsisten mengawal kebenaran syariat Islam yang *shalihun li kulli zaman wal makan* melalui fatwa-fatwanya yang kontektual dan kontemporer.

Daftar Pustaka

Amin, Abd. Rauf Muhammad, (2014), "Prinsip dan Fenomena Moderasi Islam Dalam Tradisi Hukum Islam", Jakarta: Jurnal Al-Qalam Vol. 20.

_____, (2009), *Filsafat Hukum Islam*, Makasar: Alauddin Press.

An-Nadwi, Ahmad Ali, (1998), *Al-Qawaid Al-Fiqhiyyah*, (Dymasik: Daar Al-Qalam.

Al-Qayyim, Ibnu, (1973), *I'lam al-Muwaqqi,* Beirut: Daar Al-Fikr.

Al-Syatibi, (t.th.), *al-Muwafaqaat*, Beirut: Daar Al-Ma'rifah.

Bachtiar, Wardi, (1997), *Metodologi Penelitian Ilmu Dakwah*, Logos, Jakarta.

Balitbang Diklat Kementerian Agama, (2020), *Moderasi Beragama*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama.

Bek, Muhammad Khudari, (1995), *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, Beirut: Daar al-Fikr.

Ghofur, Abdul dkk, (2020), "*Konstruksi Sosial Keagamaan Masyarakat Pada Masa Pandemi Covid-19",* Bandung: Jurnal Dakwatuna.

Hanafi, Muchlish M., (2016), *Wasthiyyatul Islam*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama.

Hendriyani, (2017), "*Analisis Isi: Sebuah Pengantar Metodologi Yang Mendalam Dan Kaya Dengan Contoh*." Jurnal Komunikasi Indonesia 2 (1).

Kementerian Agama, (2012), *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Jakarta: Dirjen Bimas Islam.

Mahmudi, Al-Mara'ashli, (2003), Mahmudi, *Al-Tajdid fi Al-Fiqh Al-Islami,* (Cairo: Al-Muslim Al-Muashir.

MUI, (2020), Fatwa MUI No.14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Ibadah Pada Situasi Wabah Covid-19.

_____, (2020), Fatwa MUI No. 31 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Shalat Jum'at dan Jamaah Untuk Mencegah Penularan Wabah Covid-19.

Qardhawi, Yusuf, (1999), *Al-Fiqh al-Islami,* Cairo: Maktabah Wahbah.

_____, (1996), *Karakteristik Islam: Kzajian Analitik* (Terj. Rofi Munawwar dan Tajudin)*,* Surabaya: Risalah Gusti.

Rusyana, Ayi Yunus dkk, (2020), "*Fatwa Penyelenggaraan Ibadah di Saat Pandemi Covid-19 di Indonesia dan Mesir*", Makalah.

Siagian, Sondang P, (1992), *Manajemen Sumber Daya Manusia*, Bumi Aksara, Jakarta.

Saputra, Abdur Rahman Adi, (2020), "*Kontekstualisasi Hukum Islam di Masa Pandemi Melalui Kaidah Fiqhiyyah dalam Fatwa MUI No 14 Tahun 2020 Sebagai Upaya Reaktualisasi Konsep Moderasi Beragama",* Gorontalo: Jurnal Kuriositas No. 2 Volume 13.

ANALISIS KRITIS PADA FATWA MUI NOMOR 2 TAHUN 2021 TENTANG HUKUM PEMAKAIAN VAKSIN SINOVAC

Dadang Irsyamuddin
Waqf Center for Indonesian Development Studies
Disryamuddin29@gmail.com

Yunita Wulandari
Universitas Darussalam Gontor
yunitawulan@unida.gontor.ac.id

Luluk Wahyu Roficoh
Universitas Darussalam Gontor
lulukwahyu@unida.gontor.ac.id

1. Latar Belakang

Perubadan gaya hidup (*new normal*) yang terjadi akhir-akhir ini terjadi diakibatkan oleh pandemi virus COVID-19 (*Coronavirus disease* 2019). Virus ini diidentifikasi mulai merebak di Wuhan China pada Desember 2019 ditetapkan oleh Organisasi Kesehatan Dunia (WHO) sebagai pandemi pada 11 Maret 2020 yang menandakan bahwa penyebarannya yang sangat cepat. Di Indonesia, kasus pertama terkonfirmasi pada 2 Maret 2020 dan memiliki penyebaran hingga 5.136 kasus pada 15 April 2020 dengan 469 pasien sembuh dan 446 pasien meninggal.[1] Berkenaan dengan itu, pada pertengahan April, presiden menghimbau masyarakat untuk menjaga jarak sehingga keluar PP. No. 21/2020 mengenai Pembatasan Sosial Berskala Besar Pada April 2020. Kebijakan ini mencakup penutupan transportasi umum, larangan perjalanan domestik, dan penutupan perbatasan.[2]

1 Garis waktu pandemi COVID-19 di Indonesia*, Wikipedia.org*, diakses pada 14 Juli 2021 pukul 11.00.

2 Tim FKM UI dan Tim Bappenas, *Proyeksi COVID-19 di Indonesia*, Direktorat Kesehatan dan Gizi Masyarakat, Kedeputian Pembangunan Manusia, Masyarakat dan Kebudayaan, Kementerian PPN/Bappenas, 2021, p. 1.

Menyikapi peraturan pemerintah dan memperhatikan keadaan yang ada, MUI sebagai lembaga keagamaan paling otoritatif di Indonesia ikut mengambil sikap dengan mengeluarkan beberapa fatwa. Hal ini dimaksudkan agar umat Islam Indonesia mendapatkan penjelasan tentang hukum *syara'* (Islam)[3] pada suatu persoalan seputar perubahan gaya hidup baru (*new normal*) di masa darurat pandemi COVID-19. Selain itu, langkah tersebut juga menjadi upaya pencegahan penularan serta penyembuhan diri dari virus ini. Peran krusial MUI dalam situasi genting ini tercermin dalam 10 fatwa yang memberikan deskripsi dan ketentuan praktek ibadah serta mualamat di masa pandemi sesuai dengan maslahat.[4] Kemudian, fatwa MUI tersebut harus sebagai jembatan moderasi agar tidak membebani dengan fatwa yang ekstrim dan juga tidak menjerumuskan dengan fatwa yang liberal.[5] Fatwa yang mulai dikeluarkan pada 16 Maret 2020 tersebut menjabarkan tata cara ibadah dalam situasi wabah COVID-19, tata cara shalat bagi tenaga kesehatan yang memakai alat pelindung diri (APD), hingga status kehalalan penggunaan vaksin.[6] Tentu fatwa tersebut dikuatkan oleh fatwa-fatwa terdahulu yang pernah dibahas di berbagai kesempatan musyawarah nasional (MUNAS) MUI sebelumnya.

Diantara beberapa fatwa MUI diatas, legalisasi vaksin merupakan ketentuan hukum yang paling krusial. Keputusan itu sangat diperlukan lantaran kasus positif COVID-19 terus meningkat sehingga perlu kebijakan lebih untuk menangani situasi luar biasa ini. Hingga 20 September 2020 terdapat 244.676 kumulatif kasus, 57.796 Kasus Aktif, dan 9.553 kasus terkonfimasi meninggal.[7] Hal ini melatarbelakangi terbitnya Peraturan Presiden (Perpres) tentang pengadaan vaksin dan pelaksanaan program vaksinasi untuk

3 Yusuf Al-Qaradawi, *Al-Fatwa Baina al-Indhibath wa al-Tasayyub,* (Kairo: Dar al-Shahwah li al-Nasyr, 1988), p. 11.

4 Dalam SK Nomor: 6/MUNAS VII/MUI102005, MUI menetapkan 3 butir tentang kriteria maslaa hat. Pertama: Maslahat menurut hukum Islam adalah tercapainya tujuan syari'ah (*maqashid al-syari'ah*) yang diwujudkan dengan terpeliharanya lima kebutuhan primer (*al-dharuriyyat al-khams*), Kedua: Maslahat yang dibenarkan oleh syari'ah adalah maslahat yang tidak bertentangan dengan nash. Ketiga: Yang berhak menentukan maslahat-tidaknya sesuatu menurut syara' adalah lembaga yang mempunyai kompetensi di bidang syari'ah dan dilakukan melalui ijtihad jama'i.

5 Abu Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad Al-Syathibi, *Al-Muwafaqat,* (Riyadh: Dar Ibn al-Qayyim, 2003), p. 276.

6 Fatwa MUI Seputar Pandemi: 1) Fatwa MUI No 14 Tahun 2020, 2) Fatwa MUI No 17 Tahun 2020, 3) Fatwa MUI No 18 Tahun 2020, 4) Fatwa MUI No 23 Tahun 2020, 5) Fatwa MUI No 28 Tahun 2020 6) Fatwa MUI Nomor 31 Tahun 2020, 7) Fatwa MUI No 36 Tahun 2020, 8) Fatwa MUI No 02 Tahun 2021, 9) Fatwa MUI No 14 Tahun 2021, 10) Fatwa MUI No 23 Tahun 2021.

7 Satuan Tugas Penanganan Covid-19, *Analisis Data Covid-19 Indonesia Update Per 20 September 2020*, Satuan Tugas Penanganan Covid-19, p. 11.

menanggulangi pandemi COVID-19 pada 6 Oktober 2020. Akan tetapi, data sampling kementrian kesehatan tentang penerimaan vaksin COVID-19 di Indonesia pada November 2020 menunjukkan bahwa 29% umat Islam di Indonesia belum memutuskan untuk divaksin dan 8% menolak untuk divaksin. Hal ini menandakan hanya 63% umat Islam percaya sepenuhnya pada penggunaan vaksin.[8] Pada akhirnya, kebutuhan mendesak untuk menumbuhkan *Herd Imunity* dan mendapatkan kepercayaan umat Islam inilah yang mendorong majelis fatwa MUI mengeluarkan fatwa Nomor 2 Tahun 2021 tentang hukum pemakaian vaksin Sinovac. Dalam fatwa tersebut tertera bahwa vaksin Sinovac terbebas dari bahan yang mengandung sel manusia dan babi sehingga disebut sebagai bahan yang halal.

Akan tetapi, sel babi dan manusia bukan menjadi polemik utama masyarakat mengenai produk ini. Publik sempat diresahkan dengan silang menyilang berita yang mengatakan bahwa vaksin Sinovac mengandung sel vero yang merupakan medium kulturasi ginjal kera hijau Afrika. Bahkan, kabar tersebut mendapatkan tanggapan langsung dari kanal utama pemerintah Indonesia terkait penanganan COVID-19 bahwa hal itu termasuk *misleading content.*[9] Akan tetapi, walaupun pihak Bio Farma juga mengatakan demikian, lampiran fatwa MUI Nomor 2 Tahun 2021 tidak menjawab secara terperinci hukum interaksi vaksin dengan sel kera yang sudah dibersihkan. Tentu hal ini menandakan fokus fatwa belum merespons pertanyaan masyarakat secara spesifik dan deskriptif. Disamping itu, majelis fatwa MUI tidak memberikan prasyarat darurat dalam ketentuan hukum penggunaannya. Padahal, pada dokumen itu disebukan bahwa Badan Pengawas Obat dan Makanan (BPOM) RI memberikan persetujuan penggunaan pada masa darurat (*Emergency Use Authorization*) dimana WHO juga baru memberikan persetujuan semisal pada 1 Juni 2021.[10] Ini menandakan bahwa BPOM dan WHO hanya memberikan lisensi penggunaan vaksin Sinovac dalam kondisi darurat. Peneliti akan berusaha memberikan gambaran kritis atas fatwa MUI Nomor 2 Tahun 2021 serta analisa hukum pemanfaatan vaksin yang dikulturasi dari medium yang haram termasuk kera.

8 Kementerian Kesehatan, ITAGI, UNICEF, dan WHO, *Survei Penerimaan Vaksin COVID-19 di Indonesia*, November 2020, p. 6.

9 Natalia Kristian, Covid-19.go.id, [*Salah*] *vaksin sinovac berisikan virus hidup yang dilemahkan serta mengandung sel vero dan bahan-bahan berbahaya*, diakses pada 15 Juli 2021 pukul 10.34.

10 Covid-19.go.id, 1 juni 2021 sinovac dapat izin penggunaan darurat dari WHO, *Covid-19.go.id*, diakses pada 15 Juli 2021 pukul 10.34.

2. Tinjauan Umum tentang Fatwa

1.1. Pengertian Fatwa

Secara etimologis kata fatwa berasal dari bahasa Arab, *al-fatwa*. Akar kata fatwa adalah *"fata"* yang berarti masa muda. Secara *lughawi, isim masdar* yang berasal dari kata *"afta"* jamaknya *"fatawa"* yang artinya "seseorang yang dermawan dan pemurah". Orang yang berfatwa disebut *mufti*. Jika dikaitkan definisi *lughawi* dengan *mufti,* memiliki kecenderungan yang sangat erat karena mufti selalu pemurah dalam pemberian ilmunya kepada setiap yang meminta fatwa.[11]

Sedangkan secara terminologis, disampaikan oleh Zamakhsyari bahwa fatwa adalah penjelasan hukum syara'tentang suatu masalah atas pertanyaan seseorang atau kelompok. Menurut as-Syatibi, fatwa dalam arti *al-iftaa* berarti keterangan-keterangan tentang hukum syara' yang tidak mengikat untuk diikuti.[12]

Seseorang yang mengeluarkan fatwa juga harus memenuhi syarat untuk menjadi seorang mufti. Adapun syarat dan sifat yang dimiliki seorang mufti adalah:[13] muslim, *mukallaf,* adil *faqih* (paham terhadap aturan/ syariat Islam), bersungguh-sungguh (*mujtahid*), berhati-hati dalam segala hal, sehat, berakal, tidak gila, paham ilmu Fiqh. Jalaluddin al-Mahalli juga menyebutkan bahwa seorang mufti harus menguasai pendapat-pendapat dan kaidah-kaidah dalam ushul fiqh dan fiqh, mempunyai kelengkapan untuk melakukan ijtihad, mengetahui ilmu-ilmu yang dibutuhkan untuk memformulasikan suatu hokum. Sedangkan As-Syaukani menyebutkan 3 syarat yaitu: mampu berijtihad, adil dan terhindar dari kesan memperlonggar dan mempermudah hukum.[14]

1.2. Urgensi Fatwa

Perkembangan Hukum Islam menunjukkan perkembangan dinamisnya sejak kurun waktu yang relative lama. Dalam potret sejarah penetapan hokum Islam, perkembangan pemikiran hokum Islam dalam realitas empiric dapat diidentifikasi secara sistematis sejak periode Rasulullah SAW hingga era kontemporer saat ini. Nabi Muhammad SAW adalah orang yang pertama kali memberikan fatwa kepada manusia

11 Hanif Lufti, *Kajian Fatwa: Mengenal Lebih Dekat Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: Lentera Islam), p. 5.

12 Ma'ruf Amin, *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam,* (Jakarta: ELSAS, 2011), p. 20.

13 Ahmad Hamdan Hambali, *Shifatu Al-Mufti wa Al-Mustafti,* (Riyad: Daar Sumay'i linasyri wa Tauzi', 1436 H), p. 147.

14 Ma'ruf Amin, *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam",* p. 36.

dalam agama Islam, beliau memberi fatwa dengan wahyu yang diturunkan kepadanya, setelah beliau wafat para sahabatnyapun menyandang peran tersebut.[15]

Fatwa merupakan jawaban atau penjelasan hukum syara' atas suatu permasalahan. Penetapan fatwa tak lepas dari syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh seorang mufti. Fatwa juga merupakan salah satu bentuk hokum yang sangat dibutuhkan di masa kontemporer ini.

Memberi fatwa lebih khusus dibandingkan dengan *ijtihad*. Ini karena, *ijtihad* adalah kegiatan *istinbat* hukum, baik karena ada pertanyaan atau tidak, sedangkan *ifta'* (memberi fatwa) hanya dilakukan ketika ada kejadian nyata dan seorang ahli fiqh berusaha mengetahui hukumnya[16] atau yang disebut sebagai *ahlu dzikr* di dalam Al-Qur`an.[17] Menurut tafsir al-Misbah penjelasan ayat tersebut yaitu menurut kebanyakan ulama *ahlu dzikr* dipahami sebagai para pemuka agama Yahudi dan Nasrani, mereka adalah orang-orang yang dapat memberikan informasi tentang kemanusiaan para rasul yang diutus Allah SWT. Mereka wajar ditanyai karena mereka tidak dapat dituduh berpihak pada informasi Al-Qur'an sebab mereka juga termasuk yang tidak mempercayainya, kendati demikian persoalan kemanusiaan para rasul mereka akui. Walaupun penggalan ayat ini turun dalam konteks tertentu, yakni obyek pertanyaan serta siapa yang ditanya tertentu pula, namun karena redaksinya yang bersifat umum, maka ia dapat dipahami pula sebagai perintah bertanya apa saja yang tidak diketahui sebagai atau diragukan kebenarannya kepada siapapun yang tau dan tidak tertuduh obyektivitasnya.[18]

3. Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI)

3.1 Majelis Ulama Indonesia (MUI)

MUI atau Majelis Ulama Indonesia adalah Lembaga Swadaya Masyarakat yang mewadahi ulama, *zu'ama*, dan cendikiawan Islam di Indonesia untuk membimbing, membina dan mengayomi kaum muslimin di seluruh Indonesia. Majelis Ulama Indonesia berdiri pada tanggal, 7 Rajab 1395 Hijriah, bertepatan dengan tanggal 26 Juli 1975 di Jakarta,

15 Faridatus Suhadak, Urgensi Fatwa dalam Perkembangan Hukum Islam*, de Jure: Jurnal Syariah dan Hukum,* Vol. 5 No. 2, Desember 2013, p. 194.

16 Murtadho Ridwan, "Analisis Penyerapan Fatwa DSN-MUI Tentang Asuransi Syariah ke dalam PSAK 108", *Addin,* Vol. 8, No. 1, Februari 2014.

17 Firman Allah SWT dalam surat An-Nahl: 43 yang artinya: "*...maka bertanyalah kepada orang yang memiliki pengetahuan jika kamu tidak mengetahuinya*." QS. An-Nahl (16): 43.

18 M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah,* (Jakarta: Lentera Ilmu, 2007), p. 239.

Indonesia.[19]

MUI berdiri sebagai hasil dari pertemuan atau musyawarah para ulama, cendekiawan dan *zu'ama* yang datang dari berbagai penjuru tanah air[20]. Dari musyawarah tersebut, dihasilkan sebuah kesepakatan untuk membentuk wadah tempat bermusyawarahnya para ulama, *zuama* dan cendekiawan muslim, yang tertuang dalam sebuah "Piagam Berdirinya MUI," yang ditandatangani oleh seluruh peserta musyawarah yang kemudian disebut Musyawarah Nasional Ulama I. Momentum berdirinya MUI bertepatan ketika bangsa Indonesia tengah berada pada fase kebangkitan kembali, setelah 30 tahun merdeka, di mana energi bangsa telah banyak terserap dalam perjuangan politik kelompok dan kurang peduli terhadap masalah kesejahteraan rohani umat.[21]

Majelis Ulama Indonesia berperan sebagai pemberi fatwa bagi umat Islam baik diminta maupun tidak diminta. Dan sebagai lembaga pemberi fatwa Majelis Ulama Indonesia mengakomodasi dan menyalurkan aspirasi umat Islam Indonesia yang sangat beragam aliran paham dan pemikiran serta organisasi keagamaannya.

3.2 Metodologi Fatwa MUI

Fatwa MUI adalah fatwa yang dikeluarkan oleh MUI secara tertulis tentang suatu masalah keagamaan yang telah disetujui oleh anggota Komisi dalam rapat komisi. Dalam penetapannya, MUI telah menyusun Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia pada tahun 1997, 2 tahun setelah MUI berdiri. Pedoman tersebut menyebutkan bahwa setiap fatwa harus berupa pendapat hukum yang mempunyai dasar-dasar paling kuat dan membawa maslahat bagi umat. Dasar-dasar yang dijadikan pegangan dalam melahirkan fatwa adalah al-Quran, hadits, ijma', qiyas dan dalil-dalil hokum lainnya.[22]

Salah satu syarat menetapkan fatwa adalah harus memenuhi metodologi (*manhaj*) dalam berfatwa, karena menetapkan fatwa tan-

19 Sejarah MUI, *mui.or.id,* diakses pada 15 Juli 2021 pukul 13.45.

20 Para ulama, cendekiawan dan zu'ama yang dimaksud antara lain meliputi dua puluh enam orang ulama yang mewakili 26 Provinsi di Indonesia pada masa itu, 10 orang ulama yang merupakan unsur dari ormas-ormas Islam tingkat pusat, yaitu, NU, Muhammadiyah, Syarikat Islam, Perti. Al Washliyah, Math'laul Anwar, GUPPI, PTDI, DMI dan Al Ittihadiyyah, 4 orang ulama dari Dinas Rohani Islam, Angkatan Darat, Angkatan Udara, Angkatan Laut dan POLRI serta 13 orang tokoh/cendekiawan yang merupakan tokoh perorangan..

21 Sejarah MUI, *MUI.or.id,* diakses pada 15 Juli 2021 pukul 13.45.

22 SK Dewan Pimpinan Majelis Ulama Indonesia tentang Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: U-596/MUI/X/1997 Pasal 2 ayat 1 dan 2.

pa mengindahkan manhaj termasuk yang dilarang oleh agama. Menetapkan fatwa yang didasarkan semata karena adanya kebutuhan (*li al-hajah*), atau karena adanya kemaslahatan (*li al- mashlahah*), atau karena intisari ajaran agama (*li maqashid as-syari"ah*), dengan tanpa berpegang pada nushus syar"iyah, termasuk kelompok yang kebablasan (*ifrathi*).[23]

Keberadaan metode dalam penetapan fatwa sangatlah penting. Sebuah fatwa yang ditetapkan tanpa menggunakan metodologi, maka keputusan hokum yang dihasilkannya kurang mempunyai argumentasi yang kokoh. Oleh karenanya, implementasi metode (*manhaj*) dalam setiap proses penetapan fatwa merupakan sesuatu yang mutlak untuk dilakukan, sebagaimana fatwa MUI.

Berdasarkan pedoman penetapan fatwa MUI, metode penetapan fatwa yaitu:[24]

Pasal 5:

1) Sebelum fatwa ditetapkan, dilakukan kajian komprehensif terlebih dahulu guna memperoleh deskripsi utuh tentang obyek masalah (*tashawwur al-masalah*), rumusan masalah, termasuk dampak sosial keagamaan yang ditimbulkan dan titik kritis dari berbagai aspek hukum (norma syari'ah) yang berkaitan dengan masalah tersebut.
2) Kajian komprehensif dimaksud pada ayat (1) mencakup telaah atas pandangan fuqaha mujtahid masa lalu, pendapat para imam madzhab dan ulama yang mu'tabar, telaah atas fatwa-fatwa yang terkait, serta pandangan ahli fikih terkait masalah yang akan difatwakan.
3) Kajian komprehensif sebagaimana dimaksud pada ayat (1) antara lain dapat melalui penugasan pembuatan makalah kepada Anggota Komisi atau ahli yang memiliki kompetensi di bidang yang terkait dengan masalah yang akan difatwakan.

Pasal 6:

1) Penetapan fatwa terhadap masalah yang telah jelas hukum dan dalil-dalilnya (*ma'lum min al-din bi al- dlarurah*) dilakukan dengan menyampaikan hukum sebagaimana apa adanya.
2) Penetapan fatwa terhadap masalah yang terjadi perbedaan pendapat (*masail khilafiyah*) di kalangan madzhab, maka :

23 Ahmad Mukhlishin, et. al., *Metode Penetapan Hukum dalam Berfatwa*, *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam,* vol. 3, no. 2, 2018, p. 174.

24 MUI, *Pedoman Organisasi: Peraturan Organisasi Majelis Ulama Indonesia Nomor : Kep-.../MUI/.../2015 Tentang Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, p. 75.

a. Penetapan fatwa didasarkan pada hasil usaha pencapaian titik temu di antara pendapat- pendapat yang dikemukakan melalui metode al-jam'u wa al-taufiq;
b. Jika tidak tercapai titik temu antara pendapat- pendapat tersebut, penetapan fatwa didasarkan pada hasil tarjih melalui metode muqaranah (perbandingan) dengan menggu-na-kan kaidah-kaidah *ushul fiqh muqaran*.

3) Penetapan fatwa terhadap masalah yang tidak ditemukan pendapat hukum di kalangan madzhab atau ulama ya ng mu'tabar, didasarkan pada ijtihad kolektif melalui metode bayani dan ta'lili (*qiyasi, istihsaniy, ilhaqiy, istihsaniy dan sad al-dzaraa'i*) serta metode penetapan hukum (manhaj) yang dipedomani oleh para ulama madzhab.
4) Dalam masalah yang sedang dibahas dalam rapat dan terdapat perbedaan di kalangan Anggota Komisi, dan tidak tercapai titik temu, maka penetapan fatwa disampaikan tentang adanya perbedaan pendapat tersebut disertai dengan penjelasan argumen masing-masing, disertai penjelasan dalam hal pengamalannya, sebaiknya mengambil yang paling hati-hati (*ihtiyath*) serta sedapat mungkin keluar dari perbedaan pendapat (*al-khuruuj min al-khilaaf*).

Pasal 7:

Penetapan fatwa harus senantiasa memperhatikan otoritas pengaturan hukum oleh syari'at serta mempertimbangkan kemaslahatan umum dan maqashid al-syariah.

4. Fatwa Majelis Ulama Indonesia tentang Vaksin

1.1. Analisa Fatwa MUI Tentang Vaksin MR (Measles Rubella)25 dan Vaksin Covid-19 produk Astrazaneca.26

Dalam situai darurat, MUI dituntut untuk dapat memberikan ketetapan hukum Islam atas perkara pelik yang dihadapi umat Islam Indonesia. Salah satu bahasan yang kerap memicu perdebatan adalah perkara vaksin yang berinteraksi dengan zat haram seperti babi dan sel manusia. Tentu MUI memegang peran penting untuk menjadi jembatan moderasi dalam ketetapannya sehingga sesuai dengan maslahat bersama. Pada tahun 2018, contohnya, majelis fatwa MUI mengeluarkan Fatwa MUI 33 tahun 2018 tentang Vaksin MR (Measles Rubella)

25 Fatwa MUI No : 33 Tahun 2018 Tentang Penggunan Vaksin MR (Measles Rubella) Produk dari SII (Serum Intitute of India) untuk Imunisasi.

26 Fatwa MUI No : 14 Tahun 2021 Tentang Hukum penggunaan Vaksin Covid-19 Produk Astrazaneca.

karena banyaknya kasus Campak dan Rubella di Indonesia yang mudah menular dan menyebabkan cacat permanen hingga kematian. Disamping itu, majelis fatwa MUI juga mengeluarkan fatwa nomor 14 tahun 2021 tentang vaksin Astrazeneca lantaran mempertimbangkan masa pandemi Covid-19 masih menjadi masalah kesehatan dunia yang mengancam jiwa. (Data)

Dengan latar belakang keadaan darurat tersebut, majelis fatwa MUI menetapkan ketentuan hukum sebagai berikut:

1. Penggunaan vaksin MR dan Astrazeneca yang memanfaatkan unsur babi dan turunannya hukumnya **haram**.
2. Penggunaan Vaksin MR dan Astrazeneca pada saat darurat **dibolehkan (*mubah*)** karena:
    a. Ada kondisi kebutuhan yang mendesak (*hajah syar'iyyah*) dan keterpaksaan (*dharurat syar'iyyah*)
    b. Belum ditemukan vaksin pengganti yang sepenuhnya halal dan suci
    c. Ada keterangan dari pemerintah dan ahli yang kompeten dan dipercaya tentang bahaya yang ditimbulkan akan lebih besar.
    d. Terbatasnya kemampuan pemerintah untuk penyediaan vaksin jenis lain.
3. Kebolehan penggunaan vaksin Covid-19 produk AstraZeneca sebagai dimaksud pada angka 2 huruf a, b, c, d dan/atau e hilang.
4. Pemerintah wajib terus mengikhtiarkan ketersediaan vaksin Covid-19 yang halal dan suci.

Titik fundamental dalam izin darurat dua jenis vaksin tersebut adalah keadaan yang benar-benar mendesak atau *dharurah*. Wahbah Zuhaily memberi definisi *dharurah* yaitu takut atas jiwa dari kebinasaan dengan pengetahuan secara pasti, oleh karena itu tidak dipersyaratkan untuk bersabar sampai hampir meninggal.[27] Karena memenuhi syarat *dharurah syar'iyyah* diatas, maka dalam kedua kasus tersebut masyarakat Muslim di Indonesia diperbolehkan untuk menggunakan barang yang sebelumnya masuk dalam kategori membahayakan (*Mahdzurat*) dengan batasan-batasan tertentu.

27 Wahbah Zuhaily, *Al-Fiqh Islamiy wa Adillatuhu,* (Damaskus: Dar al-Fikr), j 4, p. 2602. Husein Muthawwi memberikan syarat *dharurah* yang meliputi: 1) Keadaran harus sedang terjadi bukan yang akan datang, 2) Keadaran harus nyata dan bukan perkiraan, 3) Keadaran tersebut tidak mungkin diselesaikan kecuali dengan hal tertentu yang dilarang/membahaykan (*Mahdzurat*), 4) Keadaran tersebut dicukupkan sesuai kebutuhan, 5) Tidak mengakibatkan kerusakan yang lebih besar (Husein Muthawwi`Al-Tarturi, *Washitat Al-Islam wa Waqi`iyyatuhu*, (Cairo: Dar Ibn Jauzy, 2005 M), cet. 1, p. 87).

1.2 Fatwa MUI No : 2 Tahun 2021 Tentang Produk Vaksin Covid-19 Dari Sinovac Life Sciences Co.Ltd. China dan PT. Bio Farma (Persero).28

Laporan dan Penjelasan Hasil Audit Tim Auditor LPPOM MUI bersama Komisi Fatwa MUI ke Sinovac Life Sciences Co. Ltd. China dan ke PT. Bio Farma (Persero) tentang proses produksi dan bahan yang merupakan titik kritis sebagai berikut:

1. Vaksin diproduksi dengan platform virus yang dimatikan.
2. Fasilitas produksi hanya digunakan untuk produksi vaksin Covid-19.
3. Produksi vaksin mencakup tahapan penumbuhan Vero Cell (sel inang bagi virus), penumbuhan virus, inaktifasi virus, pemurnian (purifikasi), formulasi dan pengemasan.
4. Sel vero merupakan sel diploid yang digunakan sebagai inang virus. Sel ini diperoleh dari sel ginjal kera Hijau Afrika (African Green Monkey) dari hasil penelitian tahun 1960an dan terbukti aman untuk berfungsi sebagai inang virus dan telah disetujui oleh WHO.
5. Media pertumbuhan Vero Cell dibuat dari bahan kimia, serum darah sapi, dan produk mikrobial. Produk mikrobial yang digunakan berasal dari mikroba yang ditumbuhkan pada media yang terbuat dari bahan nabati, bahan kimia, dan bahan mineral.
6. Terdapat penggunaan tripsin dan beberapa enzim lainnya dalam tahap produksi dan pemurnian. Enzim yang digunakan ini merupakan produk microbial dimana mikroba ditumbuhkan pada media yang terbuat dari bahan nabati, bahan kimia, dan bahan mineral.
7. Tidak ada penggunaan bahan turunan babi dan bahan yang berasal dari bagian tubuh manusia pada seluruh tahapan proses produksi.
8. Dalam penyiapan media untuk produksi pada skala 1.200 liter ditambahkan air murni sebanyak 1076 liter. Selain itu, pada tahapan formulasi, juga ditambahkan air murni sebanyak 930 – 940 liter per 1000 liter hasil formulasi vaksin.
9. Kemasan primer produk yang digunakan terbuat dari kaca dan karet.

Pendapat peserta rapat Komisi Fatwa pada tanggal 8 Januari 2021, yang menyimpulkan bahwa:

28 Fatwa MUI No : 2 Tahun 2021 Tentang Produk Vaksin Covid-19 Dari Snovac Life Sciences Co.Ltd. China dan PT. Bio Farma (Persero).

1. Vaksin Covid-19 produk Sinovac Life Sciences Co. Ltd. China dan PT. Bio Farma (Persero) dalam proses produksinya:
   a. tidak memanfaatkan (*intifa'*) babi atau bahan yang tercemar babi dan turunannya.
   b. tidak memanfaatkan bagian anggota tubuh manusia (*juz' minal insan*).
   c. Bersentuhan dengan barang najis mutawassithah, sehingga dihukumi *mutanajjis*, tetapi sudah dilakukan pensucian yang telah memenuhi ketentuan pensucian secara syar'i (*tathhir syar'i*).
   d. menggunakan fasilitas produksi yang suci dan hanya digunakan untuk produk vaksin covid-19.
2. Peralatan dan pensucian dalam proses produksi vaksin di PT. Bio Farma (Persero) dipandang telah memenuhi ketentuan pencucian secara syar'i (*tathhir syar'i*).

Memutuskan ketentuan hukum bahwa Vaksin Covid-19 produksi Sinovac Life Sciences Co. Ltd. China dan PT. Bio Farma (Persero) hukumnya suci dan halal. Dan vaksin Covid-19 produksi Sinovac Life Sciences Co. Ltd. China dan PT. Bio Farma (Persero) sebagaimana angka 1 boleh digunakan untuk umat Islam sepanjang terjamin keamanannya menurut ahli yang kredibel dan kompeten.

Berbeda dengan dua fatwa tentang vaksin sebelumnya, fatwa MUI tentang vaksin Sinovac ini terlihat sangat longgar dan lebih bebas. Tidak ditampakkan prasyarat keadaan darurat seperti halnya fatwa tentang vaksin MR dan Astrazeneca dalam keterangan diatas. Padahal, dalam lampiran itu tertulis bahwa BPOM memberi penggunaan izin darurat (*Emergency Use Authorization*) yang berarti hanya digunakan untuk kondisi mendesak. Memang, fatwa tersebut menyatakan tidak adanya kandungan sel babi dan dan manusia. Akan tetapi, terdapat interaksi antara sel vero dengan inti vaksin yang belum mendapatkan deskripsi dan ketentuan hukum secara terperinci. Sedangkan isu sel vero yang didapatkan dari ginjal kera hijau Afrika ini menjadi isu yang lebih besar dalam kasus vaksin Sinovac daripada tripsin babi dan sel manusia. Oleh karena itu, Majelis fatwa MUI diharapkan memberikan keterangan lengkap dan ketentuan hukum tentang hal itu agar umat Islam di Indonesia dapat mengambil keputusan dengan lebih tenang sesuai syariat Islam.

5. Fatwa Ulama Mu'tabar tentang Vaksinasi

5.1. Fatwa Darul Ifta` Al-Mashriyyah

Hukum menggunakan alat kesehatan yang terbuat dari babi adalah merujuk pada surah Al-Baqarah ayat 173 yang menyebutkan beberapa jenis makanan yang diharamkan, yaitu: bangkai darah, daging babi, dan hewan yang ketika disembelih disebut nama selain Allah.[29] Secara hukum ditetapkan bahwa babi haram untuk dikonsumsi, mayoritas ulama berpandangan bahwa babi *najis 'ain* baik hidup maupun mati, sedangkan imam Maliki berpandangan bahwa babi itu suci selama masih hidup dan najis jika sudah mati. Imam Syafi'i dan Imam Hanbali berpandangan untuk tidak menganggap istihalah[30] (selain anggur yang dimurnikan), sedangkan Imam Hanafi dan Imam Maliki berpandangan bahwa kesucian adalah dengan Istihalah.[31]

5.2 Fatwa Mufti Syeikh Abdullah bin Bayyah

Majelis Fatwa Syariah Uni Emirat Arab yang dipimpin oleh Yang Mulia Syeikh Abdullah bin Bayyah mengeluarkan fatwa yang membolehkan penggunaan vaksin "Corona", sesuai dengan (*Maqashid al-Syariah*) tujuan syariat terkait dengan menjaga nyawa manusia dan kaidah-kaidah fiqih terperinci seputar itu.[32] Hal ini datang karena perhatian besar masyarakat muslim kepada Majelis mengenai hukum penggunaan vaksin, dan sebagai jawaban atas permohonan fatwa yang ditujukan kepada Majelis Fatwa Syariah UEA dari Yang Mulia Menteri Urusan Islam di Kerajaan Malaysia tentang masalah ini. Majelis menyatakan bahwa meskipun vaksin mengandung bahan yang najis atau diharamkan tetap saja diperbolehkan untuk mengkonsumsinya, sesuai dengan kaidah "*Al-Istihalah*" dan kaidah "diperbolehkannya berobat dengan yang najis jika tidak ada yang lain. Majelis juga merujuk pada kaidah bahwa *al-haajah al-Ammah tanzilu manzilata dhoruroh*" ; Karena penyakit ini lain dari penyakit kebanyakan, penyebaran dan infeksinya yang cepat, dan mudarat besar serta kehancuran yang ditimbulkannya pada kehidupan, harta dan lainnya bagi manusia.[33]

---

29 Q.S. Al-Baqarah : 173.

30 Istihalah menurut Hanafiyah dan Malikiyah adalah suatu benda yang suci bisa najis ataupun sebaliknya yang najis bisa menjadi suci, menurut Syafi'iyah dan Hanabilah adalah najis tetap menjadi najis meskipun telah berubah sifat dan wujudnya.

31 Syauqi Alam, 1442, *Al-Fatawa At-Thibbiyah min Waaqi'i Fatawa Darul Ifta' al-Mashriyyah,* P. 29-30.

32 WAM, (22 Desember 2021), *Emirates Council Sharia Fatwa Corona Vaccine,* Al-Ain.com.

33 WAM, *Majlis Al-'imarat Lil'iifta' Yujiz Aistikhdam Laqah "Corona" Wa Yad`u Al-hukumat Fi 'Iinjah Hamalat Al-tath`iim*, Wam.ae.

6. **Analisa Kritis Fatwa MUI Nomor 2 Tahun 2021 Tentang Vaksin Sinovac**

Pada masa pandemi COVID-19 seperti ini, program dan produk kesehatan merupakan hal yang paling krusial. Dan salah satu produk kesehatan yang menjadi program nasional pemerintah adalah vaksinasi. Dalam penerapan program ini, masyarakat Muslim Indonesia tentu menginginkan kepastian hukum dari produk yang akan mereka konsumsi. Hal ini sebagai bentuk ketaatan mereka kepada syariat Islam yang hanya membolehkan makanan yang halal dan thayyib[34] serta mengharamkan barang tertentu seperti babi, *khamr,* dan lainnya.[35] Karena jikaada zat halal yang dikonsumsi seorang Muslim, maka do`a mereka akan sulit dikabulkan.[36]

Berhubungan dengan itu, terdapat salah satu vaksin pertama khusus penanganan virus COVID-19 yang masuk Indonesia yaitu vaksin Sinovac yang diproduksi oleh Sinovac Life Sciences co. ltd. China dan PT. Bio Farma (persero) yang telah mendapatkan sertifikasi halal oleh Majlis Fatwa MUI. Ketentuan tesebut tertuang dalam Fatwa MUI Nomor : 02 Tahun 2021 yang menyatakan bahwa vaksin halal, suci, dan boleh digunakan untuk umat Islam sepanjang terjamin keamanannya menurut ahli yang kredibel dan kompeten. Hal ini disebabkan bahwa vaksin Sinovac tidak memanfaatkan babi (*laktalbumin hydrolysate*) dan manusia (*human diploid cell*). Vaksin ini bersentuhan dengan barang najis mutawassithah, sehingga dihukumi mutanajjis. Akan tetapi zat itu sudah dilakukan pensucian yang telah memenuhi ketentuan pensucian secara syar'i (*tathhir syar'i*). Hal tersebut tentu telah menjadi petunjuk diantara perdebatan diantara masyarakat.

Disamping itu, dalam lampiran Fatwa MUI Nomor : 02 Tahun 2021 menjelaskan bahwa media pertumbuhan Vero Cell dibuat dari bahan kimia, serum darah sapi, dan produk mikrobial. Walaupun tidak membahas secara detail, setidaknya disana telah ditautkan Fatwa MUI Nomor 45 Tahun 2018 tentang Penggunaan Plasma Darah Untuk Bahan Obat yang menyatakan kebolehan penggunaan darah yang dibolehkan hanya yang berasal dari hewan yang dihalalkan termasuk sapi. Dari fatwa ini menandakan bahwa penggunaan darah hewan yang diharamkan seperti babi, kadal, dan kera tidak dibolehkan.

Akan tetapi, ada satu topik penting dari vaksin tersebut yang menim-

---

34 *"Hai sekalian manusia, makanlah yang halal lagi baik dari apa yang terdapat di bumi, dan janganlah kamu mengikuti langkah-langkah syaitan....."* (QS. Al-Baqarah 2:168).

35 *"Diharamkan bagimu* (*memakan*) *bangkai, darah, daging babi, dan* (*daging*) *hewan yang disembelih bukan atas* (*nama*) *Allah ....."* (QS. Al-Ma'idah 5: Ayat 3).

36 Rasulullah Shallahu Alaihi Wa Sallama Bersabda: '.....*Wahai Rabbku, wahai Rabbku.' Padahal makanannya haram, minumannya haram, pakaiannya haram, dan ia dikenyangkan dari yang haram, bagaimana mungkin doanya bisa terkabul*" (HR. Muslim, no. 1015).

bulkan kontroversi di tangah masyarakat. Kandungan tersebut adalah sel vero yang merupakan sel diploid yang digunakan sebagai inang virus. Sel ini diperoleh dari ginjal kera Hijau Afrika (African Green Monkey) dari hasil penelitian tahun 1960an. Kabar ini sempat tersebar bebas melalui unggahan Hary Suhendar yang menampilkan *screenshot* laman wikipedia sel vero di sosial media Facebook pada 10 Desember 2020.[37] Pada unggahan tersebut, disebutkan bahwa wikipedia yang mengafirmasi bahwa sel vero merupakan jalur sel yang diperoleh dari ginjal kera hijau Afrika. Hal kontroversional itu tetap sempat menimbulkan kegaduhan di tengah masyarakat Muslim meskipun WHO telah membuktikan keamanannya sebagai inang virus. Hal ini bukan seutuhnya kesalahan publik karena terdapat beberapa jurnal penelitian yang mengungkap hubungan antara dua vaksin dan kera hijau Afrika tersebut. Sebagian penelitian tersebut mengatakan bahwa model kera hijau Afrika dapat digunakan sebagai perlindungan kembali dari infeksi, [38] memberikan gambaran efektifitas vaksin, perawatan dan juga gejala-gejalanya, [39] dan bahkan telah mengalami uji sampel pada kasus Middle East respiratory syndrome coronavirus (MERS-CoV) infection sebelum terjadinya COVID-19.[40] Tentu, untuk memverifikasi hal tersebut dibutuhkan kerjasama antara lembaga kesehatan dan keagamaan yang otoritatif di Indonesia.

Berkenaan dengan itu, Juru Bicara vaksin Covid-19 PT. Biofarma, Bambang Herianto S.si., Apt, menafikan hal tersebut pada tanggal 3 Januari 2021 dan mengatakan bahwa vaksin Sinovac di Indonesia tidak mengandung sel vero.[41] Hal ini lantaran, sel vero hanya digunakan sebagai media kultur untuk tumbuh kembang virus sebagai bahan baku pembuatan vaksin. Ini berarti terjadi pemisahan antara inti vaksin yang akan disuntikkan dari sel vero yang disebut mengandung elemen haram. Lebih lanjut, Ketua Satgas Covid-19 Ikatan Dokter Indonesia (IDI), Prof. Dr. Zubairi Djoerban, melalui akun Twitter resminya, juga telah menyatakan bahwa klaim mengenai kandungan vaksin Sinovac tersebut adalah hoaks.[42]

37 Archive.vn/nweua.

38 Courtney Woolsey, et. al., *Establishment of An African Green Monkey Model for Covid-19 and Protection Against Re-Infection*, Nature Immunology, Vol. 22, January 2021, p. 86–98.

39 Robert W. Cross, et. al., *Intranasal Exposure of African Green Monkeys To Sars-Cov-2 Results In Acute Phase Pneumonia With Shedding And Lung Injury Still Present In The Early Convalescence Phase*, Virology Journal, 2020 ed. 17, p. 125.

40 A. Nalca, et. al., *African Green Monkey Model of Middle East Respiratory Syndrome Coronavirus* (*Mers-Cov*) *Infection*, International Journal of Infectious Diseases, 2019, p. 99.

41 Widyawati, *disinformasi vaksin covid 19 buatan sinovac uji klinik dan mengandung sel vero*, : sehatnegeriku.kemkes.go.id, diakses pada 14 Juli 2021 pukul 11.24.

42 Khairunnisa Andini, Salah Vaksin Sinovac Mengandung Sel Kera Hijau Afrika, *Covid-19.go.id*, diakses pada 14 Juli 2021 pukul 11.24.

Akan tetapi, surat edaran Fatwa MUI tersebut tidak menjawab keraguan publik akan zat kera tersebut secara detail. Pernyataan resmi tersebut tidak menjelaskan hukum pemakaian vaksin yang dikulturasikan dari sel vero kera hijau Afrika. Tidak seperti kasus vaksin Astrazeneca dan MR dengan bahasan tripsin babinya pada fatwa MUI tentang vaksin sebelumnya, dalam kasus vaksin Sinovac ini sel vero kera hijau Afrika menjadi topik utamanya. Hal ini menandakan ada kurang tepat analisa dampak sosial, politik, ekonomi, dan budaya yang ditimbulkan yang merupakan muatan krusial dalam metodologi fatwa MUI. Selain itu, fatwa MUI menetapkan bahwa vaksin Sinovac halal dan suci tanpa adanya pengecualian keadaan darurat. Padahal, pada dokumen itu disebukan bahwa Badan Pengawas Obat dan Makanan (BPOM) RI memberikan persetujuan penggunaan pada masa darurat (*Emergency Use Authorization*) dimana WHO juga baru memberikan persetujuan semisal pada 1 Juni 2021.[43] Jikalau majlis fatwa MUI memberikan penjelasan hukum yang representatif mengenai hal ini, tentu masyarakat Muslim Indonesia akan lebih tenang karena memilihi panduan ketentuan hukum yang otoritatif.

7. Hukum Penggunaan Limpa Kera Hijau Afrika Sebagai Media Kultur Vaksin

Kera merupakan barang yang diharamkan dalam Islam karena termasuk hewan buas dan bertaring.[44] Walaupun terjadi perdebatan seputar hukum perdagangan kera[45], ulama` secara umum bersepakat bahwa konsumsi daging kera dilarang. Oleh karena itu, konsumsi seluruh bagian tubuhnya termasuk limpa juga masuk kedalam kategori haram. Akan tetapi hukum asal kera, babi, dan zat haram lainnya tersebut dapat berubah jika memenuhi kondisi tertentu seperti jika zatnya telah berubah (*Istihalah*) dan kandungannya sangat sedikit (*istihlak*) atau jika dalam keadaan darurat (*Dharurah*).

Berkenaan dengan itu, Khaled Emran, Sekretaris Jenderal Fatwa di Dar al-Iftaa Mesir, lembaga hukum Islam utama pemerintah Mesir mengeluar-

43 Covid-19.go.id, 1 juni 2021 sinovac dapat izin penggunaan darurat dari WHO, diakses pada 15 Juli 2021 pukul 10.34.

44 Nabi Muhammad shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda, "*Setiap binatang buas yang bertaring, maka memakannya adalah haram*." (HR. Muslim no. 1933).

45 Jual beli kera merupakan perbuatan yang diharamkan. (Fatawa Al-Lajnah Ad-Daa-imah Lil Buhuuts Al-Ilmiyah Wal Ifta`, Fatwa Nomor 18564, v. 13, Riyadh: Darul Ashimah li Al-Nasyr wa Al-Tauzi` 1419 H/ 1999 M, p. 37). Akan tetapi menurut Al-Khathib Al-Syarbiniy dari As-Syafi`iyah jual beli kera dibolehkan selama digunakan untuk Al-Hirasah (PenjagaanSyamsuddin Muhammad Ibn Ahmad Al-Khaththib Al-Syarbiniy Al-Syafi`iy, *Mughni Al-Muhtaj ila Mar`ifati Ma`aniy Al-faadzi Al-Minhaaj*, Kitab Al-Bay`,)Darul Kutub Al-Ilmiah, 1999 M) v. 2, p. 342).

kan fatwa pada 21 Desember 2020 bahwa penggunaan sel babi menjadi halal dalam pembuatan vaksin jika terjadi penguraian sesuai dengan prinsip istihalah.[46] Hal ini diperkuat oleh Ulama Hanafiyah, Malikiyah, dan juga Imam Ahmad yang berpendapat bahwa najis pada 'ain (zat) dapat suci dengan istihalah.[47] Sayangnya, studi pendapat ulama` mu`tabar tentang vaksinasi dan interaksinya dengan zat haram tidak tertulis secara terperinci dalam fatwa MUI Nomor : 02 Tahun 2021. Padahal hal ini merupakan komponen penting dalam metodologi penelitian yang mereka lakukan.

Selain itu, terdapat metode *istihlak* untuk dapat dilakukan untuk mensucikan benda yang berhubungan dengan barang yang diharamkan. Hal ini terjadi ketika benda yang suci dan halal yang jumlahnya jauh lebih banyak sehingga mengalahkan penyebab dan sifat najis dari rasa, warna dan baunya. [48] Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah pun menambahkan[49] bahwasanya tidak mungkin adanya benda cair yang tetap selamanya najis dan hukumnya tidak berubah menjadi suci karena hal ini bertentangan dengan dalil dan akal sehat. Hal ini menandakan jika komposisi zat halal dalam vaksin tersebut terlampau banyak dibandingkan dengan sisa-sisa sel kera sebagai medium kultur yang telah dipisahkan, maka vaksin tersebut dapat dikatakan halal dengan metode *istihlak*.

Selanjutnya, walaupun produk akhir dari vaksin Sinovac dapat dikatakan sebagai barang yang suci akibat terjadinya proses istihalah dan *istihlak*, tetap bagi seorang Muslim berusaha sebisa mungkin untuk hanya mengkonsumsi makanan halal. Hal ini berarti penggunaan vaksin Sinovac selayaknya hanya digunakan sewajarnya dan pada tingkat darurat.[50] Jika memang memungkinkan adanya vaksin yang memiliki medium kulturasi dari hewan yang halal, tentunya itu lebih dianjurkan pemanfaatannya secara publik bagi umat Islam dan akan kembali kepada hukum aslinya.[51] Menu-

46 Egypt Independent, *Egypts Dar Al-Iftaa Steps in Debate over Pig Derivatives in Covid 19 Vaccine*, Egyptindependent.com.

47 Muhammad Shidqiy bin Ahmad Abu Al-Harist Al-Ghaziy, *Mawsu`ah Al-Qawa`id Al-Fiqhiyyah*, (Beirut: Muassassat Al-Risalah, 2003 M), v. 3, p. 213-214.

48 Dalam salah satu Hadits, dari 'Abdullah bin 'Umar, Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda, "*Jika air telah mencapai dua qullah, maka tidak mungkin dipengaruhi kotoran* (*najis*)." HR. Abu Daud no. 63. Hadits itu menjelaskan bahwa apabila benda yang najis atau haram bercampur dengan air suci yang banyak, sehingga najis tersebut lebur tak menyisakan warna atau baunya, maka dia menjadi suci.

49 Taqiyyuddin Abu Al-Abbas Ibnu Taimiyah Al-Harani, *Majmu` Al-Fatawa*, (Madinah: Majma` Al-Malik Fahd li Thiba`ah Al-Mushhaf Al-Syarif, 1995), v. 21, p. 508.

50 Abdurrahman Ibn Abi Bakr Jalaludin Al-Syuyuthiy, *Al-Asybah wa Al-Nadzair*, Darul Kutub AL-Ilmiyyah: 1900M), j.1, p. 107.

51 Muhammad Shidqiy bin Ahmad Abu Al-Harist Al-Ghaziy, *Mawsu`ah Al-Qawa`id Al-Fiqhiyyah*, (Beirut: Muassassat Al-Risalah, 2003 M), v. 9, p. 23.

rut dewan fatwa Uni Emirat Arab yang dipimpin oleh Shaykh Abdullah bin Bayyah, pada masa pandemi ini kesehatan merupakan hal yang rentan terhadap infeksi sehingga menimbulkan risiko bagi seluruh masyarakat. Disamping itu, meskipun vaksin tersebut mengandung bahan-bahan haram yang dilarang oleh Islam, penggunaannya tetap dibolehkan selama produk tersebut jika tidak memiliki alternatif.[52]

Dikarenakan keadaan khusus dan tidak ada alternatif, maka majlis fatwa MUI disarankan untuk memberikan deskripsi keadaan darurat yang dimaksud. Hal tersebut dapat dilakukan dengan mengutip beberapa data COVID-19 yang telah terjadi dan potensi terburuknya di masa yang akan datangsebagai syarat *dharurah*[53] jika fatwa ini tidak dikeluarkan seperti halnya fatwa nomor 33 tahun 2018 tentang vaksin MR (Measles Rubella) dan fatwa nomor 14 tahun 2021 tentang vaksin Sinovac. Karena menurut Ibnu Qudamah keadaan dapat dikatakan benar-benar darurat jika sudah benar-benar dirasakan langsung sehingga tidak cukup dengan hanya perkiraan semata. Jika demikian, maka beberapa barang yang haram dibolehkan dengan kebutuhan tertentu. Dan jika kondisi darurat tersebut telah terlewati, maka kostumasi yang lalu sudah tidak berlaku.[54]

8. Kesimpulan

Majlis Ulama` Indonesia merupakan lembaga keagamaan paling otoritatif di Indonesia. Lembaga tersebut menaungi semua kegiatan keagamaan serta menengahi polemik yang terjadi antar golongan. Fatwa MUI, walaupun belum memiliki kekuatan hukum pidana, akan tetapi memiliki dampak yang signifikan dalam urusan hukum perdata dan juga aqidah. Dalam masa pendemi ini, fatwa MUI sangat dibutuhkan untuk menjadi penenang diantara konflik yang terjadi dalam masyarakat dengan ketentuan-ketentuan khusus dalam keadaan darurat. Diantara ketentuan yang telah dikeluarkan oleh Majelis fatwa MUI adalah sertifikasi halal vaksin Sinovac melalui fatwa MUI Nomor : 02 Tahun 2021 yang menyatakan vaksin tersebut suci tanpa pengecualian. Padahal, beberapa waktu sebelumnya terdapat polemik sosial di masyarakat mengenai unsur kera Hijau Afrika yang terkandung dalam vaksin tersebut. Meskipun pihak Biofarma telah memberikan pernyataan resmi tentang kesucian vaksin tersebut, fatwa MUI Nomor : 02 Tahun 2021 tidak menjawabnya secara spesifik. Lampiran tersebut

52 WAM, Coronavirus Pandemic Uae Fatwa Council Covid Vaccine Use Allowed According To Iss lamic Laws*, Khaleejtimes.com*, diakses pada 14 Juli 2021 pukul 11.30.

53 Husein Muthawwi`Al-Tarturi, _____ cet. 1, p. 87.

54 Abu Muhammad Muwaffiquddin Abdullah Ibn Qudamah Al-Maqdisiy, *Al-Mughniy li Ibni Qudamah*, (Kairo: Maktabah Al-Qahirah: 1968 M), v. 6, p. 416.

lebih banyak menerangkan bebasnya vaksin Sinovac dari unsur Babi dan Manusia yang tidak menjadi fokus utama masyarakat Islam terkait vaksin dengan merk tersebut. Hal ini menandakan adanya kesalahan fokus penelitian dalam mengukur dampak sosial, ekonomi, dan budaya dalam proses kajian komprehensif pra-fatwa. Kemudian, prasayarat dan deskripsi keadaan *dharurah* penting untuk mengikat penggunaan vaksin hanya untuk disaat mendesak saja. Dengan demikian, tentu majelis fatwa MUI sebagai lembaga agama Islam paling otoritatif di Indonesia diharapkan memberikan ketetapan hukum atas isu yang beredar di masyarakat secara deskriptif dan substantif.

9. Rekomendasi

Pembahasan diatas menandakan bahwa majelis fatwa MUI tidak memberikan gambaran deskriptif tentang hukum pemakaian vaksin yang dikulturasi dari elemen kera hijau Afrika. Maka diharapkan kepada majelis fatwa MUI untuk menambahkan keterangan sebagai berikut:

1. Pemanfaatan ginjal kera Afrika sebagai medium kulturasi vaksin dibolehkan dengan memastikan hal-hal berikut:
   a. Terjadi perubahan sel kera menjadi zat yang lain.
   b. Jumlah sel kera sangat sedikit dibandingkan dengan komposisi kandungan halal yang lain seperti pemisahan sel vero dari inti vaksin. BPOM MUI juga diharapkan mencantumkan estimasi presentase kadar haram yang tersisa.
   c. Unsur Ginjal Kera sebagai medium kulturasi hanya digunakan secara wajar pada masa darurat seperti saat penanganan COIVD-19.
2. Majelis fatwa MUI diharapkan untuk memberikan deskripsi keadaan darurat di Indonesia sehingga diperbolehkan untuk memakainya.
3. Majelis fatwa MUI diharapkan untuk memberi keterangan ulama` mu`tabar dunia seperti darul ifta` Mesir dan majelis Fatwa negara lain dalam lampiran fatwanya.
4. Majelis fatwa MUI diharapkan manautkan hukum asal penggunaan kera dan hewan haram lainnya serta hukum turunannya termasuk dalam keadaan terdesak dengan dalil-dalil yang spesifik.

Daftar Pustaka

Al-Ghaziy, Muhammad Shidqiy bin Ahmad Abu Al-Harist, *Mawsu`ah Al-Qawa`id Al-Fiqhiyyah*, (Beirut: Muassassat Al-Risalah, 2003 M)

Al-Syarbiniy, Syamsuddin Muhammad Ibn Ahmad AL-Khaththin, *Mughni Al-Muhtaj ila Mar`ifati Ma`aniy Al-faadzi Al-Minhaaj*, Kitab Al-Bay`,)Darul Kutub Al-Ilmiah, 1999 M)

Al-Syathibi, Abu Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad, *Al-Muwafaqat,* (Riyadh: Dar Ibn al-Qayyim, 2003)

Al-Syuyuthiy, Abdurrahman Ibn Abi Bakr Jalaludin, *Al-Asybah wa Al-Nadzair*, Darul Kutub AL-Ilmiyyah: 1900M)

Al-Tarturi, Husein Muthawwi`, *Washitat Al-Islam wa Waqi`iyyatuhu*, (Cairo: Dar Ibn Jauzy, 2005 M)

Al-Qaradawi, Yusuf, *Al-Fatwa Baina al-Indhibath wa al-Tasayyub*, (Kairo: Dar al-Shahwah li al-Nasyr, 1988)

Amin, Ma'ruf, *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam,* (Jakarta: ELSAS, 2011)

Cross, Robert W., et. al., Intranasal Exposure of African Green Monkeys To Sars-Cov-2 Results In Acute Phase Pneumonia With Shedding And Lung Injury Still Present In The Early Convalescence Phase, *Virology Journal,* 2020 ed. 17

Egyptindependent.com

Fatawa Al-Lajnah Ad-Daa-imah Lil Buhuuts Al-Ilmiyah Wal Ifta, *Al-Lajnah Ad-Daa-imah Lil Buhuuts Al-Ilmiyah Wal Ifta*, Fatwa Nomor 18564, v. 13, Riyadh: Darul Ashimah li Al-Nasyr wa Al-Tauzi` 1419 H/ 1999 M

Fatwa MUI No : 33 Tahun 2018 Tentang Penggunan Vaksin MR (Measles Rubella) Produk dari SII (Serum Intitute of India) untuk Imunisasi

_____ No : 14 Tahun 2021 Tentang Hukum penggunaan Vaksin Covid-19 produk Astrazaneca.

_____ No : 2 Tahun 2021 Tentang Produk Vaksin Covid-19 Dari Snovac Life Sciences Co.Ltd. China dan PT. Bio Farma (Persero).

Ibn Hamdan, Ahmad, *Shifatu Al-Mufti wa Al-Mustafti,* (Riyad: Daar Sumay'i linasyri wa Tauzi', 1436 H)

Ibnu Taimiyah, Taqiyyuddin Abu Al-Abbas, *Majmu` Al-Fatawa*, (Madinah: Majma` Al-Malik Fahd li Thiba`ah Al-Mushhaf Al-Syarif, 1995), v. 21

Ibn Qudamah, Abu Muhammad Muwaffiquddin Abdullah *Al-Mughniy li Ibni Qudamah*, (Kairo: Maktabah Al-Qahirah: 1968 M)

Kementerian Kesehatan, ITAGI, UNICEF, dan WHO, *Survei Penerimaan Vaksin COVID-19 di Indonesia*, November 2020

Lufti, Hanif, *Kajian Fatwa: Mengenal Lebih Dekat Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: Lentera Islam)

Pedoman Organisasi: Pedoman Dasar dan Pedoman Rumah Tangga (PD/PRT)

Majelis Ulama Indonesia
Mukhlishin, Ahmad, et. al., *Metode Penetapan Hukum dalam Berfatwa*, *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam,* vol. 3, no. 2, 2018
Nalca, A., et. al., *A*frican Green Monkey Model of Middle East Respiratory Syndrome Coronavirus (Mers-Cov) Infection, *International Journal of Infectious Diseases*, 2019
Ridwan, Murtadho, Analisis Penyerapan Fatwa DSN-MUI Tentang Asuransi Syariah ke dalam PSAK 108, *Addin,* Vol. 8, No. 1, Februari 2014
Satuan Tugas Penanganan Covid-19, *Analisis Data Covid-19 Indonesia Update Per 20 September 2020*, Satuan Tugas Penanganan Covid-19
Shihab, M. Quraish, *Tafsir al-Misbah,* (Jakarta: Lentera Ilmu, 2007)
SK Dewan Pimpinan Majelis Ulama Indonesia tentang Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: U-596/MUI/X/1997
Suhadak, Faridatus, Urgensi Fatwa dalam Perkembangan Hukum Islam*, De Jure: Jurnal Syariah dan Hukum,* Vol. 5 No. 2, Desember 2013
Syauqi Alam, *Al-Fatawa At-Thibbiyah min Waaqi'i Fatawa Darul Ifta' al-Mashriyyah,* 1442
Tim FKM UI dan Tim Bappenas, *Proyeksi COVID-19 di Indonesia*, Direktorat Kesehatan dan Gizi Masyarakat, Kedeputian Pembangunan Manusia, Masyarakat dan Kebudayaan, Kementerian PPN/Bappenas, 2021
Woolsey, Courtney, et. al., Establishment of An African Green Monkey Model for Covid-19 and Protection Against Re-Infection, *Nature Immunology,* Vol. 22, January 2021
Zuhaily, Wahbah, *Al-Fiqh Islamiy wa Adillatuhu,* (Damaskus: Dar al-Fikr)

Website

Al-Ain.com
Covid-19.go.id
Khaleejtimes.com
Mui.or.id
Sehatnegeriku.kemkes.go.id
Wam.ae
Wikipedia.org

TUJUAN SYARIAH DAN KONTRIBUSI KAIDAH FIKIH PADA FATWA PANDEMIK COVID-19 DI MAJELIS ULAMA INDONESIA

Nurizal Ismail[1]*

[1] *Lecturer at Islamic Economic Department, Tazkia Islamic University College, Bogor, Indonesia*

[*] *Corresponding Author:* nurizal@tazkia.ac.id

Abdul Mughni[2]

[2] *Lecturer at Shariah Economic Law Department, Tazkia Islamic University College, Bogor, Indonesia*

mughni@tazkia.ac.id

M. Y. Ibrahim[3]

[3]*Research Assistant of IRCE, Tazkia Islamic University College, Bogor, Indonesia*

yusuf@tazkia.ac.id

Abstract

Pandemik covid-19 yang muncul di akhir tahun 2019 sampai saat ini masih berkembang dan bermutasi dengan varian yang beragam. Penularan Covid-19 ini telah merubah pola interaksi manusia di dunia dari sisi hubungan sosial dan keagamaan. Islam sebagai agama universal dengan panduan spesifik berdasarkan Quran dan hadis memerlukan peran ulama untuk menerjemahkan isu-isu penanganan pandemik covid-19 ini. Karena itu keberadaan Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) selama masa pandemi COVID-19 sangat dibutuhkan umat Islam Indonesia. Salah satu sarana atau sumber hukum yang dijadikan rujukan dalam pengambilan istinbath hukum Islam adalah kaidah-kaidah fikih. Karena itu penelitian ini bertujuan untuk mengetahui dan menjelaskan tujuan Syariah Fatwa MUI dan kontribusi kaidah fikih dalam fatwa MUI terkait pandemik Covid-19 dalam menjawab permasalahan seputar covid-19. Metode deskriptif-kualitatif dengan memperdalam studi literatur tentang pendekatan sosio-historis digunakan untuk menjawab pertanyaan di atas dengan menggunakan analisis isi menggunakan software QDA Miner Lite. Berdasarkan hasil penelitian ini menunjukan bahwa fatwa-fatwa MUI mengandung Maqasid Syariah. Adapun kontribusi kaidah fikih "Bahaya itu harus dihilangkan," memiliki nilai tertinggi digunakan pada fatwa-fatwa terkait isu-isu Covid-19,

diikuti dengan kaidah-kaidah lainnya yang fokusnya juga pada menghilangkan bahaya dan kemudharatan terhadap permasalahan Covid-19 ini demi mendatangkan kemaslahatan.

Keywords: Fatwa, Kaidah Fikih, Covid-19, MUI

1. PENDAHULUAN

Fatwa merupakan hasil ijtihad para ulama atas suatu permasalahan hukum yanh dihadapi umat Muslim di seluruh dunia. Kemunculan pandemik Covid-19 di akhir tahun 2019 telah merubah tatanan kehidupan masyarakat baik sosial dan keagamaan di dunia. Singkatan Covid-19 adalah dari Corona Virus Desease 2019 yang pertama kali muncul di Wuhan Cina pada Desember 2019, dan selanjutnya menyebar di seluruh dunia. Covid-19 tersebut tergolong virus yang membahayakan/mematikan karena sampai hari ini telah banyak mengancam jiwa umat manusia di seluruh dunia. Oleh karenanya, WHO menetapkannya sebagai pandemi global pada 11 Maret 2020.[1]Dalam sejarah Islam para ulama telah menulis beberapa kitab yang terkait dengan wabah menular sebagai pedoman umat Muslim dalam kehidupannya.

Beberapa kitab khusus terkait wabah penyakit yang telah ditulis oleh para ulama dalam lintasan sejarah Islam yaitu *Kitab al Taw ā in* oleh Ibnu Abi Dunya, *Kitab al Jadari wa al Hasabah* oleh Abu bakr Muhammad al Razi 284 H/ 854 M/ 313 H/ 925 M), Qasidah fi t t ā 'un oleh Bah ā ad Din as Subki 756 1355 M, *Risalat an N aba' wal Waba* oleh Ibn al Wardi 749 1349 M), *Badzlul Ma'un fi Fadhlit Tha'un* oleh Ibnu Hajar al Asqalani 773 H/ 1372 M 852 H/ 1449 M), *Mā Rawāhu al- Wāun fi Akhbar al-Tā un* oleh Imam al Suyuti d 910 1505, Ibnu Khatib 713 H/ 1313 M) dengan kitabnya *Muqniʿat al Sā il ʿan al Maraḍ al Hāil*, dan Ibnu Khatimi 770 H/ 1369 M) dengan kitabnya *Taḥṣīl Gharaḍ al Qāṣid fī Tafṣīl al Maraḍ a-l Wāf*. Kitab-kitab ini ditulis ada yang sebagai pandangan hukum Islam atau medis dalam menghadapi wabah yang menjangkit masa itu.

Kondisi itu berulang, dengan menjangkitnya pandemik covid-19 sampai saat ini. Peran aktif Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam merespon isu ini terlihat dengan fatwa-fatwanya yang terkait dengan pandemik Covid-19 yaitu tentang penyelenggaraan ibadah, pemanfaatan dana ZIS, pengurusan jenazah, dan kehalalan vaksin. Covid-19 ini pun direspon oleh dua organisasi Islam besar di Indonesia yaitu Nadhatul Ulama dan Muhammadiyah melalui fatwanya. Pastinya akan ada perbedaan hasil fatwa yang muncul di masyarakat. Misalnya, Perbedaan fatwa MUI dan NU tentang vaksin AstraZeneca.[2] Perbedaan yang terlihat itu tidak lepas dari penggunaan rujukan dalam menerapkan suatu in-

1 https://www.kompas.tv/article/70893/who-tetapkan-wabah-virus-corona-sebagai-pandemi-global

2 https://www.republika.co.id/berita/qq93sc318/beda-fatwa-mui-dan-nu-soal-astrazeneca.

stinbath hukum Islam. Salah satu sarana atau sumber hukum yang dijadikan rujukan dalam pengambilan istinbath hukum Islam adalah kaidah-kaidah fikih. Karena itu penelitian ini bertujuan untuk mengetahui dan menjelaskan tujuan Syariah Fatwa MUI dan kontribusi kaidah fikihnya terkait pandemik Covid-19 dalam menjawab permasalahan seputar covid-19.

2. PERAN KAIDAH FIKIH DALAM FATWA HUKUM Islam

2.1. Fatwa dan Sejarah Perkembangannya

Fatwa dalam Bahasa Arab berarti jawiban pertanyaan atau hasil ijtihad atau ketetapan hukum yang merupakan pendapat atau keputusan mengenai ajaran Islam yang disampaikan oleh lembaga atau perorangan yang diakui otoritasnya.[3] Pemberian fatwa telah berkembang di masa para sahabat dan tabi'in. Di awal perkembangannya telah muncul kelompok-kelompok di jazirah Arab yaitu ulama Madinah, Hijaz dan Iraq.

Bagi ulama yang berada di Madinah dan Hijaz dengan banyaknya hadits dan perkataan sahabat (Atsar), hasil-hasil fatwanya lebih fokus merujuk kepada hadtis-hadits Rasul dan fatwa-fatwa sahabat untuk menyelesaikan kasus-kasus hukum yang muncul di masyarakat. Atas dasar inilah mereka disebut dengan ahl al-Hadits (golongan tradisionalis). Tokoh-tokoh aliran ini adalah Sa'ad bin al-Musyayab, Ibn Syihab al-Zuhr.i, Sufyan bin 'Uyainah, Sya'bi, dan lain-lain.[4]

Berbeda dengan ulama-ulama Irak yang tempat tinggalnya jauh dari "pusat-pusat hadis", mereka memandang hukum sebagai timbangan rasionalitas, mereka banyak menggunakan rasio dalam menghasilkan fatwa hukum Islamnya, yang diantara tokoh-tokohnya adalah 'Alqamah ibn Qais al- Nakha'i al-Kufy, Ibrahim ibn Yazid al-Makha'i, Hammad ibn Sulaiman al-Asy'ary, dan lain-lain.[5]

Dari kelompok ulama ini maka lahir lah mazhab-mazbah fikih diantara dua kutub utama mazhab ahl hadits dan ra'y. Thaha Jabir Fayadl al-'Ulwani menguraikan bahwa mazhab fikih Islam muncul setelah sahabat dan kibar al-tabi'in berjumlah 13 mazhab yang semuanya berafiliasi dengan mazhab Ahlu Sunnah dan kemudian yang muncul saat itu hanya sembilan mazhab yang masuk nominasi untuk memperoleh legetimasi dari generasi berikutnya.[6]Adapun proses pengerucutan menjadi empat mazhab fikih yang ada sekarang ini melalui proses panjang dan legitimasi dari generasi

3 Totok Jumantoro dan Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmu Ushul Fikih* (Jakarta: Amzah, 2005), 62.

4 Azhari Akmal Tarigan, *Sejarah Sosial Hukum Islam: Dinamika Fikih pada Abad Pertengahan* (repository.uinsu.ac.id, 2003), 27.

5 Tarigan, *Sejarah Sosial Hukum Islam: Dinamika Fikih pada Abad Pertengahan,* 28.

6 Rusdiyah, "Konstruksi Syar'i pada Masa Lahirnya Mazhab Fikih," *Syariah*, 14.2 (2014), 107.

berikutnya sebagai mazhab resmi.

Tabel 1: Perkembangan Mazhab FIkih Islam

No	9 Mazhab Fikih	4 Mazhab Fikih
	1. Imam Abu Sa'id bin Yasar al-BasHR.i (wafat110 H). 2. Imam Abu Hanifah al-Nu'man bin Tsabit bin Zuthi (wafat 150 H). 3. Imam Auza'l Abu Amr Abdur Rahman bin Amru bin Muhammad (wafat 157 H). 4. Imam Sufyan bin Sa'id bin Masruq al-Tsauri (wafat 150 H). 5. Imam Laits bin Sa'ad (wafat 157 H). 6. Imam Malik bin Anas al-Anshari (wafat 179 H). 7. Imam Sufyan bin Uyainah (wafat 198 H). 8. Imam Muhammad bin Idris al-Syafie (wafat204 H). 9. Imam Ahmad bin Muhammad bin Hanbal (wafat 241H).	1. Imam Abu Hanifah al-Nu'man bin Tsabit bin Zuthi (wafat 150 H). 2. Imam Malik bin Anas al-Anshari (wafat 179 H). 3. Imam Muhammad bin Idris al-Syafie (wafat204 H). 4. Imam Ahmad bin Muhammad bin Hanbal (wafat 241H).

Sumber: Rusdiyah, 2014

Selanjutnya, fatwa-fatwa yang muncul di masa kontemporer ini pun merujuk kepada sumber hukum Islam dari al-Qur'an, Sunnah, Ijma, Qiyas, dan pandangan hukum para Imam Mazhab dan murid-muridnya dalam menyelesaikan permasalah umat. Di Indonesia, Majelis Ulama Indonesia (MUI) adalah Lembaga yang ditunjuk oleh pemerintah yang memiliki ororitas dalam mengeluarkan fatwa-fatwa hukum Islam. Salah satu sarana yang digunakan dalam menerapakan pengambilan 'Illat hukum adalah kaidah-kaidah fikih yang telah dirumuskan oleh para ulama usul. Kaidah-kaidah fikih merupakan sarana untuk merumuskan hukum yang dapat memudahkan umat dalam memecahkan kasus hukum, karena itu menjadi penting untuk melihat urgensi kaidah fikih dalam penerapat fatwa hukum Islam.

2.2. Peran Kaidah Fikih dalam Fatwa

Qawāid al-Fiqhiyyah dalam Bahasa Indonesia di kenal dengan kaidah-kaidah fikih, yang berarti aturan atau patokan. [7]Secara bahasa Qāidah/

7 Muhlish Usman, *Kaidah-Kaidah Usuliyyah dan Fiqhiyyah: Pedoman Dasar dalam Istinbath Hukum Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 1996), 95.

Kaidah adalah pokok yang segala sesuatu yang bersandar atasnya sesuatu. Adapun secara istilah adalah hukum yang bersifat universal yang diikuti oleh hukum-hukum juz'i yang banyak.[8]Dapat dikatakan bahwa kaidah fikih adalah suatu perkara yang berlaku umum atau universal yang dijadikan rujukan dalam pengambilan istinbath hukum-hukum yang juz'i untuk kemaslahatan manusia.

Pembagiannya terbagi menjadi dua yaitu kaidah-kaidah asasiah dan ghairu asasiah. Kaidah asasiah terdiri dari lima kaidah yaitu:

Tabel 2: Pembagian Kaidah Asasiah

No	Bahasa Indonesia	Bahasa Arab
1	Segala masalah tergantung pada tujuannya	الأمور بمقاصدها
2	Kemudharatan itu harus dihilangkan	الضرر يزال
3	Kebiasaan itu dapat dijadikan hukum	العادة محكمة
4	Yakin itu tidak dapat dhilangkan karena keraguan	اليقين لا يزال بالشق
5	Kesulitan itu dapat menarik kemudahan	المشقة تجلب التيسر

Sedangkan kaidah ghairu asasiah adalah pelengkap dari kaidah asasiah yang keabsahannya masih tetap diakui. Terjadi perbedaan pendapat mengenai jumlahnya, yaitu ada yang mengatakan berjumlah 19, 20 dan 40 kaidah.[9]

Adapun fungsi dan manfaat kaidah fikih menurut para ulama diantaranya sebagai sarana untuk mempermudah ahli fikih menguasai berbagai cabang permasalahan hukum fikiih, memberikan gambaran yang sistematis dalam memahami suatu permasalahan hukum Islam, dan mambantu dalam mengetahui *'illah* (sebab) yang melatarbelakangi sebuah hukum dalam Fikih.[10]Sehingga kaidah fikih berfungsi untuk memudahkan para mujtahid atau mufti menerapkan istinbath hukum yang sesuai dengan maqasid Syari'ah dan kemaslahatan manusia.

Hammam (2017) dalam studinya mengungkapkan bahwa kaidah fikih memiliki posisi strategis dalam membantu merumuskan hukum sebuah masalah yang tidak dijelaskan dalam al Quran dan Sunnah.[11] Selanjutnya

8 Ahmad Muhammad Ash-Syafi'i, *Ushul Fiqh al-Islami* (Iskandariyah: Muassasah Tsaqofah al-Jami'ah, 1983), 4.

9 Usman, *Kaidah-Kaidah Usuliyyah dan Fiqhiyyah: Pedoman Dasar dalam Istinbath Hukum Islam,* 105-106.

10 Pudjihardhjo dan Nur Faizin Muhith, *Kaidah-Kaidah Fikih untuk Ekonomi Islam* (Malang: UB Press, 2017), 17-18.

11 Hammam, "Urgensi Kaidah Fiqhiyyah dalam Perumusan Hukum dan Implementasinya dalam Fatwa DSN-MUI," *Et-Tijarie: Jurnal Hukum dan Bisnis Syariah*, Volume 4, Nomor 1, Januari (2017), 49-75.

menurut Anwar dan Efendi (2019). mayoritas ulama sepakat menjadikan kaidah fikih sebagai dalil pelengkap dalam penetapan suatu hukum dari pada menerima pendapat tentang kaidah fikih sebagai dalil mandiri itu sangat lemah karena kaidah fikih hanya dapat dijadikan sebagai dalil pelengkap. Maka dapat dikatakan bahwa kaidah merupakan dalil untuk menguatkan dalil-dalil yang utama yang al-Qur'an dan Sunnah dalam penetapan sebuah hukum.[12]

Secara umum, fatwa-fatwa di MUI yang berisikan kaidah fikih terdapat pada bagian kedua, "mengingat". Setelah dijelaskan landasan dalil al-Qur'an dan/atau al-Sunnah serta istinbat hukum atau *adillatul hukum* di sub bagian satu sampai tiga. Baru di sub bagian ke empat, dijelaskan mengenai kutipan kaidah fikih yang digunakan dalam permasalahan yang diangkat pada fatwa tersebut. Namun apabila pada sebuah fatwa tidak terkandung istinbat hukum atau adillatul hukum, maka pada sub bagian ketiga akan langsung melampirkan kaidah fikih sebagai landasan dasar penetapan fatwa. Artinya, proses penyusunan hingga penetapan fatwa telah berlandaskan tata cara yang tepat. Dan fungsi kaidah fikih dalam setiap penetapan fatwa adalah penting. Karena dalam setiap fatwa wajib melampirkan kaidah fikih sebagai pertimbangan kemaslahatan dan kondisi nyata yang dialami masyarakat. Singkat kata, kaidah fikhiyyah menempati posisi penting dalam penyusunan fatwa setelah landasan dasar hukum agama Islam.

Beberapa penelitian terkait penggunaan kaidah fikih di MUI lebih banyak difokuskan pada isu-isu ekonomi keuangan Syariah seperti Febriadi dkk (2020)[13], Rosyadi (2018)[14], dan Novia (2016)[15] dengan kesimpulan bahwa kaidah fikih yang memiliki kontribusi tertinggi penggunaannya terlihat pada kaidah "Pada dasarnya segala bentuk muamalat diperbolehkan, kecuali ada dalil yang mengharamkannya."

Adapun penerapan kaidah fikih dalam penanganan Covid-19, Shodiq (2020) menjelaskan beberapa kaidah fikih yang dapat digunakan dalam menyikapi aturan Pembatasan Sosial Berskala Besar (PSBB) diantaranya adalah "Kesulitan dapat menaik kemudahan", "Kemudharatan harus dihilangkan", "Tidak boleh membahayakan diri sendiri dan orang lain", Fardhu lebih dari sunnah," dan "Tindakan pemimpin terhadap rakyat harus

12 Johan Efendi dan Zainal Anwar, "Kedudukan Kaidah Fikih dalam Ijtihad dan Relevansi dengan Kompilasi Hukum Islam (KHI)," Jurnal Al-Ahkam Vol. X No. 2, Desember (2019). 59-88.

13 Sandy Rizki Febriadi, Neneng Nurhasanah, and Maman Surahman. "Pengembangan Kaidah Fikih Fatwa Ekonomi Syariah DSN-MUI." *At-Taqaddum* 12.2 (2020), 201-222.

14 Imron Rosyadi, "Penggunaan Kaidah Fikih Dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia Tentang Keuangan Syariah." *Al-Daulah: Jurnal Hukum Dan Perundangan Islam*, 8.2 (2018), 425-453.

15 Aidil Novia, "Kontribusi Fiqh Legal Maxim dalam Fatwa-Fatwa Ekonomi Syariah Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI)," *TSAQAFAH*, 12.1 (2016), 79-104.

mengikuti kemaslahatan".[16] Adapun penelitian terkait penggunaan kaidah fikih atas seluruh fatwa-fatwa MUI terkait pandemik Covid-19 masih belum ditemukan, Karena itu penelitian ini menjadi penting untuk dilakukan.

3. FATWA COVID-19 DI INDONESIA

Sejak masa awal pandemi, pemerintah Indonesia menerapkan kebijakan jaga jarak sosial atau lebih dikenal dengan istilah *social distancing.* Dengan adanya kebijakan tersebut, pola sistem kehidupan manusia berubah secara drastis, terutama terhadap tata sosial masyarakat. Karena ketidakamanan aktivitas diluar ruangan, maka masyarakat dihimbau agar beraktivitas dari rumah.

Hal itu pun berdampak pada isu-isu penyelenggaran ibadah. Oleh sebab itu, Majelis Ulama Indonesia (MUI) di awal kemunculan pandemic Covid-19 telah menetapkan fatwa Nomor 14 tahun 2020 pada 16 maret 2020 tentang tata cara ibadah di masa pandemi. Dengan landasan kedaruratan di masa pandemi covid-19. Hasilnya organasasi kemasyarakatan Islam di Indonesia, baik Nahdhatul Ulama, Muhammadiyah, dan lainnya juga merespon hal yang sama. Edaran, surat himbauan, bahkan fatwa telah diterbitkan oleh para ulama dari organisasi masing-masing sebagai langkah prefentif untuk mencegah tersebarnya virus ini.

Dalam fatwa MUI tersebut, terdapat 11 bahasan utama, yaitu;

1. Sebagai langkah penjagaan terhadap maqashid syariah, masyarakat atau individu wajib berusaha menjaga kesehatannya serta menjauhi segala hal yang dianggap berhubungan dengan virus ini.
2. Bagi individu yang terpapar diwajibkan untuk mengisolasi dirinya guna mencegah penularan penyakit kepada masyarakat lain. Sehingga tidak ada pengewajiban solat Jum'at bagi mereka yang terpapar serta dapat digantikan dengan solat dzuhur biasa. Bahkan diharamkan bagi individu tersebut dalam melaksanakan ibadah sunnah yang bersifat jamaah seperti solat jamaah, tarawih, ied, dan pengajian jamaah sejenisnya.
3. Individu yang sehat tetap harus memperhatikan protokol covid dan menjaga diri agar tidak terpapar.
4. Suatu kawasan yang memiliki potensi penularan tinggi diperkenankan tidak melaksanakan ibadah jamaah termasuk solat jumat dan menggantikannya dengan solat dzuhur di rumah masing-masing.
5. Bagi kawasan yang memiliki catatan penularan dan penyebaran virus rendah berdasarkan ketetapan pihak berwenang, maka tetap diharuskan menjalankan prosesi ibadah sebagaimana mestinya. Dan wajib bagi setiap

16 Shubhan Shodiq, "Penanganan Covid-19 Dalam Pendekatan Kaidah Fikih dan Ushul Fikih (Analisis Kebijakan Pembatasan Sosial Berskala Besar Dibidang Keagamaan)," *Al-Adalah: Jurnal Hukum dan Politik Islam*, 5.2 (2020), 113-134.

individu menjaga diri dari paparan covid-19 dengan menjalankan protokol kesehatan secara menyeluruh.

6. Suatu kawasan dengan kondisi penyebaran yang tidak terkendali maka tidak diperbolehkan mengadakan aktivitas ibadah yang bersifat umum dan melibatkan orang banyak.
7. Dalam kondisi terkendali, umat Islam wajib menjalankan ibadah solat Jum'at sebagaimana mestinya.
8. Pemerintah menjadikan fatwa ini sebagai pedoman guma mengatasi masalah keagamaan pada situasi pandemi ini, dan umat Islam wajib menaatinya tanpa terkecuali.
9. Penanganan jenazah akibat covid wajib mengikuti protokol medis dan dilaksanakan oleh pihak yang berwenang. Sedangkan dalam prosesi penyolatan dan penguburan dilaksanakan sebagaimana biasanya dengan memperhatikan protokol covid-19.
10. Umat Islam dihimbau untuk mendekatkan diri kepada Allah Ta'ala melalui ibadah, dzikir, taubat, serta membaca doa qunut nazilah di seluruh solat fardhu, memperbanyak sedekah serta berdoa meminta perlindungan kepada Allah Ta'ala.
11. Diharamkan melakukan kegiatan yang merugikan khalayak umum seperti menyebarkan kepanikan dan menimbun barang.

Selain 11 poin tersebut, MUI pun memberikan beberapa rekomendasi kebijakan bagi pemerintah dan himbauan kepada masyarakat utamanya umat Islam, berupa;

1. Pemerintah disarankan membatasi masuk keluarnya orang dan barang asing kecuali petugas medis serta keperluan kesehatan lainnya,
2. Diwajibkan bagi masyarakat terutama umat Islam untuk mendukung seluruh kebijakan pemerintah seperti melakukan isolasi mandiri apabila terpapar.
3. Masyarakat diharap dapat menilai individu yang terpapar virus cofid-19 dan menerima kembali mereka apabila telah sembuh.

Mushodiq & Imron juga menjelaskan bahwa fatwa tata cara ibadah di masa pandemi yang diterbitkan oleh MUI ini dilandaskan pada beberapa alasan[17], yaitu;

1. Mengutamakan keselamatan jiwa serta mencegah kemudharatan yang diakibatkan oleh pelaksanaan ibadah secara teledor di masa pandemi ini

17 Muhamad Agus Mushodiq dan Ali Imron, "Peran Majelis Ulama Indonesia Dalam Mitigasi Pandemi Covid-19; Tinjauan Tindakan Sosial dan Dominasi Kekuasaan Max Weber" Salam: Jurnal Sosial dan Budaya Syar-i. Volume 7 Nomor 5 (2020), hal. 464-467

atau disebut juga sebagai aspek rasionalitas instrumental.
2. Unsur pencegahan dan kehati-hatian dalam melaksanakan ibadah di masa pandemi. Karena pandemi covid adalah wabah serius yang berdampak pada kemudharatan. Sehingga secara aspek nilai rasionalitas hal itu perlu dijaga.
3. Dilihat dari aspek tradisional mengikuti para pendahulu.

Meskipun begitu, terjadi pro dan kontra mengenai kebijakan MUI. Hal ini dilandasi oleh cara pandang masing-masing individu. Dimana orang yang mengikuti fatwa MUI memiliki cara pandang yang hendak menjaga maqashid Syari'ah, sedangkan mereka yang tidak mengikuti bahkan menolak memiliki cara pandang dan landasan berpikir yang normatif fatalis. Padahal bagi umat Islam, MUI adalah majelis tertinggi yang diamanahi menjaga urusan umat. Dan segala yang dilakukannya merupakan pilihan terbaik untuk umat. Dapat dibuktikan melalui tindakan yang diambil organisasi masyarakat Islam yang menerbitkan fatwa serupa sebagai perpanjangan tangan MUI.

Sebagai catatan, Nahdhatul Ulama atau NU, setelah diterbitkannya fatwa nomor 14 tahun 2020 melanjutkan penyebarluasan paham kepada anggotanya melalui himbauan, instruksi, dan maklumat. Langkah pertama ini dilaksanakan pada 11 maret 2020, dimana PBNU menerbitkan serta menyebarluaskan surat pemberitahuan tentang penundaan Munas dan Konbes NU. Disusul dengan instruksi protokol NU peduli covid-19 yang diterbitkan pada 12 maret 2020 yang disebarluaskan dan wajib ditaati oleh seluruh anggota PBNU. Bahkan pada 25 maret 2020, PBNU mengeluarkan instruksi pelarangan kegiatan ibadah massal yang juga wajib dilaksanakan oleh pesantren-pesantren NU.

Pada Ramadhan tahun 2020, tepatnya 3 april 2020, PBNU mengintruksikan ke seluruh lapisan masyarakat yang berafiliasi ke NU untuk tidak melaksanakan ibadah tarawih, tadarus, dan ibadah lainnya di tempat umum. Dan wajib untuk beribadah dari rumah masing-masing. Hal itu dilanjutkan pada seluruh lapisan pengurus, baik ansor, muslimat, fatayat, dan lainnya untuk bergerak dalam mensosialisasikan serta menegaskan kebijakan tersebut.[18] Tindakan tersebut menggambarkan sikap warga NU yang kritis dan bijaksana dalam menghadapi pandemi covid yang cukup serius melanda negara Indonesia. Meskipun secara internal, pola pikir warga NU lebih metafisis, namun mereka dapat menerima pola pandang realistis dan logis dalam menghadapi permasalahan global seperti ini. Bahkan PBNU menghimbau agar warganya

18 Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga Nahdlatul Ulama, (Lajnah Ta'lif wan Nasyr Penggurus Besar Nahdlatul Ulama,), 7

tidak berspekulasi secara teologis-eskapis dalam permasalahan ini.[19] [20]

Begitupula dengan organisasi masyarakat Islam Muhammadiyah. Sebagaimana yang dijelaskan oleh Najib Burhani, bahwa Muhammadiyah melaksanakan tindakan pencegahan dengan doa, fatwa serta gerakan filantropis untuk menjaga warganya dari dampak akibat covid-19. Untuk menyikapi hal musibah akibat pandemi ini, Muhammadiyah mengeluarkan maklumat nomor 02/MLM/1.0/H/2020 tentang wabah corona virus desease 2019, yang isinya tentang;

1. Kegiatan warga Muhammadiyah yang melibatkan banyak orang harus ditunda atau diselenggarakan secara terbatas dan menggunakan teknologi informasi.
2. Warga Muhammadiyah tetap diperkenankan melaksanakan kegiatan ibadah shalat jama'ah dan sohalat jum'at dengan ketentuan; wajib di rumah bagi yang sakit, kegiatan shalat jum'at diganti menjadi shalat dzuhur di rumah masing-masing dalam kondisi darurat.
3. Kegiatan pendidikan Muhammadiyah dan Aisyiyah harus sejalan dengan kebijakan pemerintah.
4. Guna menangani musibah ini, Muhammdiyah membentuk MCCC (Muhammadiyah Covid-19 Command Center.
5. Warga Muhammadiyah dihimbau untuk menjaga pola hidup sehat dan menjaga kebersihan, baik pribadi dan lingkungan serta menjalankan protokol kesehatan secara maksimal.
6. Warga Muhammadiyah diminta membatasi kegiatan bepergian untuk mencegah resiko penularan covid-19.

Berdasarkan pemaparan tersebut, pemerintah diwakili Majelis Ulama Indonesia dan organisasi masyarakat sepakat untuk mengedepankan keselamatan masyarakat dengan membuat fatwa, maklumat, dan instruksi yang dapat menjaga masyarakat dari ancaman wabah ini. Meskipun terjadi beberapa pergolakan, tapi kebijakan para ulama selaras dengan pemerintah melihat pada realita yang ada.

4. METODE PENELITIAN

Penelitian ini adalah penelitian kualitatif yang datanya berasal dari fat-

19 Nadirsyah Hosen, "Nahdlatul Ulama and Collectove Ijtihad", *New Zealand Journal of Asian Studies* Volume 6, Nomor 1 (2004), 5-26.

20 Muhammad Irfan Wahida, "Dari Tradisional Menuju Digital: Adopsi Internet Oleh Nahdltul Ulama Selama Pandemi Covid-19", *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat* Volume 16 Nomor 01 (Juni 2020), 73-84.

wa-fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI), artikel jurnal dan dokumen lainnya terkait penggunaan kaidah fikih dalam fatwa MUI terhadap penanganan Covid-19. Metode analisis yang digunakan adalah analisis isi (*content analysis*) dengan menggunakan software analisis yaitu QDA Miner Lite. Analisis isi adalah suatu teknik penelitian untuk membuat kesimpulan yang dapat membuat reflikasi dan validitas dari teks-teks (atau materi bermakna lainnya) ke konteks objeknya.[21] Metode ini akan digunakan untuk melihat teks-teks fatwa MUI yang terkait dengan isu Covid-19 dengan proses coding sesuai dengan tahapan-tahapan metode analisis isi.

5. PEMBAHASAN

5.1. Tujuan Syari'ah Fatwa MUI terhadap Penanganan Covid-19

Hasil analisis menggunakan QDA Miner lite membahas dua tujuan utama penelitian ini yaitu tujuan dikeluarkannya fatwa dan kontribusi penggunaan kaidah-kaidah dalam fatwa yang terkait pandemik Covid-19. Dari table 3 dijelaskan ada beberapa pertimbangan tujuan dikeluarkannya fatwa terkait pandemik Covid-19 yaitu dampak yang ditimbulkan, pentingnya protocol Kesehatan, ikhtiar penanganan covid-19, percepatan penanggulangan Covid-19, dan pencegahan penularan Covid-19.

Tabel 3: Pertimbangan Fatwa MUI terhadap Pandemik Covid-19

Kategori	Tujuan Fatwa	No Fatwa MUI	Jumlah
Pertimbangan Fatwa	Pencegahan Penularan Covid-19	14 Tahun 2020 18 Tahun 2020	2
Pertimbangan Fatwa	Dampak Covid-19	23 Tahun 2020	1
Pertimbangan Fatwa	Percepatan Penanggulangan Wabah	02 Tahun 2021 13 Tahun 2021 14 Tahun 2021	3
Pertimbangan Fatwa	Protokol Kesehatan	23 Tahun 2021	1

Diolah dengan QDA Miner Lite

Kategori pertama berhubungan dengan tindakan pencegahan terhadap penularan yang terdiri dari dua fatwa, yaitu Fatwa MUI No 4 Tahun 2020 dan No 18 Tahun 2020. Fatwa Pertama No 14 tahun 2020 tentang penyelenggaraan ibadah secara umum di masa pandemik Covid-19. Adapun secara khusus dibahas dalam Fatwa MUI No 18 Tahun 2020 membahas tentang pedoman pengurusan jenazah yang terdampak Covid-19 dari memandikan, menshalatkan dan menguburkannya.

21 Krippendorff, Klaus. *Content analysis: An introduction to its methodology*, (Sage Publications), 2018, 18.

Selanjutnya, kategori dampak Covid-19 juga menjadi isu dalam fatwa MUI. Karena dampak Covid-19 ini tidak hanya pada kesehatan saja, tetapi mencakup aspek sosial, ekonomi, budaya, dan sendi kehidupan lain karena itu fatwa MUI no 23 tahun 2020 dikeluarkan uıntuk membantu kehidupan masyarakat melalui dana zakat, infaq dan sedekah. Beberapa keputusan dari fatwa ini adalah pendistribusian dana zakat yang tepat sasaran dan memberikan kemaslahatan, zakat mal boleh ditunaikan dan disalurkan lebih cepat (*ta'jil al-zakah*) tanpa harus menunggu satu tahun penuh (*Hawalan al-haul*), apabila telah mencapai nishab, pembayaran zakat fitrah di awal Ramadhan tanpa harus menunggu malam idul fitri, dan kebutuhan penanggulangan wabah COVID-19 dan dampaknya yang tidak dapat dipenuhi melalui harta zakat, dapat diperoleh melalui infaq, shadaqah, dan sumbangan halal lainnya.

Kategori ketiga adalah percepatan penanggulangan Covid-19 meliputi fatwa MUI No 02 Tahun 2021, 13 Tahun 2021, dan 14 Tahun 2021. Fatwa ini yang paling banyak *coding*nya dibandingkan yang lain karena terkait dengan vaksin yang tujuan sebagai upaya mencegah penyakit menular. Fatwa MUI menghalalkan vaksin Sinovac dan mengharamkan vaksin AstraZaneca. Saat itu program vaksinasi tidak jauh dengan datangnya bulan Ramadhan maka dikeluarkan fatwa 13 Tahun 2021 tentang vaksinasi Covid-19 yang dilakukan dengan injeksi intramuscular tidak membatalkan puasa dan melakukan vaksinasi Covid-19 bagi umat Islam yang berpuasa dengan injeksi intramuscular hukumnya boleh sepanjang tidak menyebabkan bahaya (*dlarar*).

Kategori terakhir terkait protocol Kesehatan. Fatwa no 23 tahun 2021 membahas hukumnya Tes SWAB untuk deteksi Covid-19 saat berpuasa. Keputusan fatwa ini menjelaskan bahwa pelaksanaan tes Swab sebagaimana dalam ketentuan umum tidak membatalkan puasa, dan umat Islam yang sedang berpuasa diperbolehkan melakukan tes Swab untuk deteksi Covid-19.

Dari fatwa-fatwa MUI tentang Covid-19 yang telah dikeluarkan terlihat tujuannya terpola dengan sistematis yang berdampak kontekstual pada kemaslahatan umat dimulai dari pencegahan, penanggulangan dampak, percepatan penanggulangan, dan protokol Kesehatan pandemik Covid-19 yang memenuhi tujuan-tujuan Syari'ah (Maqāsid Syariah). Nampaknya metode yang digunakan menggunakan *'itibar al-ma'ālat* yang dikonsepsikan oleh Imam Syatibi, yaitu suatu ijtihad yang berupaya menerapkan suatu hukum berdasarkan kondisi atau situasi yang mengitari objek hukumnya.[22]

22 N4urizal Ismail, *Maqasid Syariah dalam Ekonomi Islam* (Jakarta: Tazkia Press, 2021), 41.

5.2. Kontribusi Kaidah Fikih dalam Fatwa Covid-19

Setiap fatwa yang dikeluarkan MUI selalu menggunakan kaidah Fikih sebagai sumber dalam penarikan kesimpulan hukum Islam. Dari table 4 terlihat penggunaan kaidah asasiah, **bahaya itu harus dihilangkan** berkontribusi paling tinggi dengan nilai 5 sebagai rujukan fatwa-fatwa MUI terkait Covid-19 dan diikuti dengan kaidah **kesulitan menyebabkan adanya kemudahan** dengan nilai 3. Kaidah turunan yang memiliki nilai 3 lainnya adalah kaidah **Bahaya tidak boleh dihilangkan dengan kemudharatan**, **Kemudharatan dicegah dengan batas-batas yang memungkinkan, suatu kewajiban yang hanya bisa diwujudkan dengan melakukan suatu perkara, maka perkara tersebut hukumnya menjadi wajib,** dan **kemudahan dibatasi dengan kadarnya.**

Tabel 4: Kontribusi Kaidah Fikih dalam Fatwa MUI Covid-19

No	Category	Code	Count
1	Kaidah Fikih	Tindakan pemimpin terhadap rakyat harus mengikuti kemaslahatan (تصرف الإمام بالراعية منوط بالمصلحة)	2
2	Kaidah Fikih	Hukum Sarana adalah mengikuti hukum capaian yang akan dituju (للوسائل حكم المقاصد)	1
3	Kaidah Fikih	Suatu kewajiban yang hanya bisa diwujudkan dengan melakukan suatu perkara, maka perkara tersebut hukumnya menjadi wajib (مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب)	3
4	Kaidah Fikih	Bahaya itu harus dihilangkan (الضرر يزال)	5
5	Kaidah Fikih	Bahaya tidak boleh dihilangkan dengan kemudharatan (الضرر لا يزال بالضرر)	3
6	Kaidah Fikih	Bahaya dicegah sedapat mungkin (الضرر يدفع بقدر الإمكان)	2
7	Kaidah Fikih	Perintah terhadap sesuatu juga berarti perintah untuk melaksanakan sarananya (الأمر بالشيئ أمر بوسائله)	2
8	Kaidah Fikih	Mencegah lebih utama daripada menghilangkan (الدفع أولي من الرفع)	2
9	Kaidah Fikih	Memikul/menanggung kemudharatan yang tertentu demi mencegah kemudharatan yang merata (يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام)	2

10	Kaidah Fikih	Yang membatalkan puasa adalah suatu yang masuk bukan keluar, sedangkan yang membatalkan wudlu adalah karena sesuatu yang keluar dari tubuh bukan karena sesuatu yang masuk (إنما الصيام مما دخل وليس مماخرج, وا لوضوء مما خرج وليس مما دخل)	2
11	Kaidah Fikih	Menolak mafsadah didahulukan dari pada mecari Kemaslahatan (درء المفاسد مقدم علي جلب المصالح)	2
12	Kaidah Fikih	Kesulitan menyebabkan adanya kemudahan (المشقة تجلب التيسر)	3
13	Kaidah Fikih	Kemudharatan dicegah dengan batas-batas yang memungkinkan (الضرر يدفع بقدر الإمكان)	3
14	Kaidah Fikih	Kemudharatan dibatasi sesuai kadarnya (الضرورة تقدر بقدرها)	3
15	Kaidah Fikih	Menghormati orang hidup dan menjaga jiwanya itu lebih utama daripada menghormati orang mati (حرمة الحي وحفظ نفسه أولي من حفظ الميت)	1
16	Kaidah Fikih	Tidak boleh membahayakan diri dan membahayakan orang lain (لا ضرر ولا ضرر)	1
17	Kaidah Fikih	Kebutuhan mendesak terkadang menempati posisi hukum kedaruratan (الحاجة قد تنزل منزلة الضرورة)	1
18	Kaidah Fikih	Dalam keadaan darurat diperbolehkan melakukan yang dilarang (الضرورات تبيح المحظورات)	1
19	Kaidah Fikih	Segala sesuatu, jika sempit menjadi luas, dan jika (kembali) luas menjadi sempit (إذا ضاق الأمر إتسع وإذا إتسع ضاق)	1
20	Kaidah Fikih	Sesuatu yang diperbolehkan karena ada uzur, maka akan batal jikauzur tersebut hilang (ما جاز لعذربطل بزواله)	1

Diolah dengan QDA Miner Lite

Kaidah-kaidah yang mempunyai nilai 2 yaitu tindakan pemimpin terhadap rakyat harus mengikuti kemaslahatan, Bahaya dicegah sedapat mungkin, Perintah terhadap sesuatu juga berarti perintah untuk melaksanakan sarananya, Mencegah lebih utama daripada menghilangkan, Memikul/menanggung kemudharatan yang tertentu demi mencegah kemudharatan yang merata, Yang membatalkan puasa adalah suatu yang masuk bukan keluar, sedangkan yang membatalkan wudlu adalah karena sesuatu yang keluar dari tubuh bukan karena sesuatu yang masuk, dan Menolak mafsadah didahulukan dari pada mecari Kemaslahatan. Setelahnya adalah kaidah-kaidah fikih yang memiliki nilai 1 yang diambil atau digunakan se-

bagai sumber dalam pengambilan keputusan fatwa terkait Covid-19.

6. Kesimpulan

Tujuan fatwa-fatwa MUI terhadap penanganan Covid-19 ini fokus pada prioritas masalah dan kemaslahatannya kepada umat. Terlihat perkembangan fatwanya sesuai dengan kondisi wabah dan perkembangan masyarakatnya dalam menghadapi pandemik Covid-19. Maka tujuan utama dari fatwa-fatwa MUI terkait Covid-19 adalah menghilangkan bahaya atau mudharat dari Covid-19 ini yang tengah menjangkit di Indonesia dan seluruh dunia, dengan memberikan pedoman dan panduan hukum sesuai dengan syariat Islam. Sehingga dapat dikatakan fatwa-fatwa MUI terkait isu-isu Covid-19 telah menerapkan maqāsid Syari'ah.

Kaidah fikih yang digunakan sebagai sumber pengambilan hukum juga banyak berkontribusi dalam fatwa-fatwa MUI terhadap penanganan Covid-19 yang berjumlah 20 dari 7 Fatwa MUI kaidah fikih. Kaidah-kaidah yang paling berkontribusi terkait dengan penjagaan jiwa (*Hifz al-Nafs*) manusia dari bahaya virus wabah yang tengah menyebar di seluruh dunia. Penjagaan jiwa adalah sarana untuk mencapai kemaslahatan manusia, karena itu fatwa-fatwa terkait Covid-19 sangat terkait panduan manusia untuk terhindar dari wabah yang sesuai dengan nilai dan prinsip Islam.

Daftar Pustaka

Ash-Syafi'i, Ahmad Muhammad. 1983. *Ushul Fiqh al-Islami.* Iskandariyah: Muassasah Tsaqofah Al-Jami'ah.

Efendi, Johan, and Zainal Anwar. 2019. "Kedudukan Kaidah Fikih dalam Ijtihad dan Relevansi dengan Kompilasi Hukum Islam (KHI)." *Jurnal Al-Ahkam X*(2).

Elvina, Laura. 2020. *WHO Tetapkan Wabah Virus Corona Sebagai Pandemi Global.* Maret 12. Accessed Juli 15, 2021. https://www.kompas.tv/article/70893/who-tetapkan-wabah-virus-corona-sebagai-pandemi-global.

Febriadi, Sandy Rizki, Neneng Nurhasanah, and Maman Surahman. 2020. "Pengembangan Kaidah Fikih Fatwa Ekonomi Syariah DSN-MUI." *At-Taqaddum 12*(2) 201-222.

Hammam. 2017. "Urgensi Kaidah Fiqhiyyah dalam Perumusan Hukum dan Implementasinya dalam Fatwa DSN-MUI." *Et-Tijarie: Jurnal Hukum dan Bisnis Syariah 4*(1).

Hosen, Nadirsyah. 2004. "Nahdlatul Ulama and Collectove Ijtihad." *New Zealand Journal of Asian Studies 6*(1) 05-26.

Ismail, Nurizal. 2021. *Maqasid Syariah dalam Ekonomi Islam.* Jakarta: Tazkia Press.

Jumantoro, Totok, and Samsul Munir Amin. 2005. *Kamus ilmu Ushul Fikih.* Jakarta: Amzah.

Krippendorff, Klaus. 2018. *Content Analysis: An Introduction to its Methodology.* Sage Publications.

Mushodiq, Muhamad Agus, and Ali Imron. 2020. "Peran Majelis Ulama Indonesia Dalam Mitigasi Pandemi Covid-19; Tinjauan Tindakan Sosial dan Dominasi Kekuasaan Max Weber." *Salam: Jurnal Sosial dan Budaya Syar-i 7*(5) 464-467.

Novia, Aidil. 2016. "Kontribusi Fiqh Legal Maxim dalam Fatwa-Fatwa Ekonomi Syariah Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI)." *TSAQAFAH 12*(1) 79-104.

Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU). 2015. *Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga Nahdhatul Ulama.* Jakarta: Lembaga Ta'lif wan Nasyr PBNU.

Pudjihardjo, M. 2017. *Kaidah-Kaidah Fikih untuk Ekonomi Islam.* Malang: UB Press.

Rosyadi, Imron. 2018. "Penggunaan Kaidah Fikih Dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia Tentang Keuangan Syariah." *Al-Daulah: Jurnal Hukum Dan Perundangan Islam 8*(2) 425-453.

Rusdiyan. 2014. "Konstruksi Syar'i pada Masa Lahirnya Madzhab Fikih." *Syariah 14*(2).

Sadewa, Joko. 2021. *Beda Fatwa MUI dan NU Soal AstraZeneca.* Maret 20. Accessed Juli 16, 2021. https://www.republika.co.id/berita/qq93sc318/beda-fatwa-mui-dan-nu-soal-astrazeneca.

Shodiq, Shubhan. 2020. "Penanganan Covid-19 Dalam Pendekatan Kaidah Fikih dan Ushul Fikih (Analisis Kebijakan Pembatasan Sosial Berskala Besar Dibidang Keagamaan)." *Al-Adalah: Jurnal Hukum dan Politik Islam 5*(2) 113-134.

Tarigan, Azhari Akmal. 2013. *Sejarah Sosial Hukum Islam: Dinamika Fikih Pada Abad Pertengahan.* Medan: Cita Pustaka Media.

Wahida, Muhammad Irfan. 2020. "Dari Tradisional Menuju Digital: Adopsi Internet Oleh Nahdltul Ulama Selama Pandemi Covid-19." *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat 16*(1) 73-84.

KONTESTASI DAN RESEPSI AKADEMIS ATAS FATWA MUI TENTANG COVID-19; TINJAUAN BIBLIOGRAFIS ATAS MONOGRAFI TAHUN 2020-2021

Dr. H. Ahmad Fawaid, M.Th.I.
Universitas Nurul Jadid, Probolinggo Jawa Timur
ahmadfawaidfuady@unuja.ac.id

Abstrak: Penelitian ini bertujuan untuk mengamati kontestasi dan resepsi akademis fatwa yang dikeluarkan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang Covid-19. Fatwa-fatwa tersebut mengundang banyak respon di kalangan akademik yang ditulis dalam monografi jurnal bereputasi. Dengan paradigma penelitian kualitatif dan menggunakan teori resepsi teks Hans Robert Jauss, penelitian ini sampai pada kesimpulan bahwa; penelitian ini menemukan 4 tipologisasi monografi Fatwa MUI tentang Covid-19 selama 2020-2021; yaitu (1) Tipologi Monografi yang membahas tentang Peran Fatwa (6 judul); (2) Membahas dari aspek persinggungan dengan disiplin keilmuan lain, seperti Maqāṣid, ; (3) Mengurai 'benang kusut' konflik interpretasi atas fatwa.; (4) artikel yang mengukur level kepatuhan (*level of obedience*) masyarakat Muslim Indonesia terhadap Fatwa MUI. Dari sejumlah artikel yang ada, 19 di antaranya dibangun dengan nalar *bayānī* yang bertumpu pada teks dan bersifat justifikatif, sementara hanya terdapat 2 monografi yang menggunakan nalar *burhānī* dan *irfānī.* Dari kesimpulan ini, penelitian ini menegaskan bahwa respon akademik atas Fatwa MUI tentang Covid-19 juga mengalami Fragmentasi, Resistensi dan Apresiasi.

Kata Kuncu: Kontestasi Akamdeik; Fatwa Covid-19; Bibliografis.

Pendahuluan

Pada awal penyebaran wabah Covid-19 di Indonesia teridentifikasi, 02 Maret 2020, [1] Majelis Ulama Indonesia—selanjutnya akan ditulis MUI—telah memainkan peranan yang signifikan dalam mitigasi wabah. Sebagai organisasi

1 H Muhyiddin, M., & Nugroho, "A Year of Covid-19: A Long Road to Recovery and Acceleration of Indonesia's Developmen," *Jurnal Perencanaan Pembangunan: The Indonesian Journal of Development Planning* 5(1), no. 1 (2021): 1–19, https://doi.org/10.36574/jpp.v5i1.

perkumpulan ulama, MUI bergerak dengan cepat dalam melakukan langkah preventif terhadap penyebaran wabah, dari mengeluarkan fatwa tentang penyelenggaraan Ibadah dalam situasi terjadi wabah covid-19, sosialisasi, hingga edukasi masyarakat. Sampai saat ini, ada sepuluh fatwa MUI yang telah mengatur praktik keberagamaan masa pandemi[2] sekaligus memberikan justifikasi hukum atas kebolehan penggunaan vaksin.[3]

Sebagai lembaga yang salah satu tujuannya adalah produksi fatwa, MUI secara proaktif memanfaatkan ketupusan badan kesehatan dunia (WHO) bahwa covid-19 adalah pandemi, yang memungkinkan menular dengan sangat cepat ke beberapa negara, termasuk Indonesia. Atas dasar ini, fatwa MUI nomor 14 tahun 2020 lahir jauh sebelum pemerintah memberikan aturan dan kebijakan Pembatasan Sosial Berskala Besar dalam rangka percepatan penanganan corona virus disease 2019.[4]

Fatwa MUI nomor 14 tahun 2020 tersebut kemudian direspons masyarakat muslim Indonesia secara beragam. Media sosial menjadi situs yang paling ramai memperbincangkan keputusan fatwa tersebut. Di antara mereka menerima keputusan fatwa tersebut, dengan demikian pelaksanaan ibadah dilakukan di rumah masing-masing; dan sebagian yang lain menolak fatwa tersebut. Perdebatan di ruang publik ini menggambarkan dua sikap yang berseberangan, yaitu merespon persoalan covid sebagai wacana teologis dan merespons secara akademis.[5]

Wacana teologis merepresentasikan sebagian besar pandangan pada awal mula munculnya fatwa.[6] Pasalnya, produksi fatwa hanya didasarkan pada—meminjam bahasa Masdar dalam artikelnya, pemikiran tekstual deduktif (*deductive textual reasoning*).[7] Dengan demikian, pada hakikatnya penolakan fatwa yang didasarkan atas wacana teologis ini didorong oleh sistem keyakinan bahwa virus berasal dari Allah dan Ia pula yang akan mengangkatnya, atau vi-

2 MUI, "Penyelenggaran Ibadah Dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19," *Mui* 14 (2020): 1–10, https://mui.or.id/wp-content/uploads/2020/03/Fatwa-tentang-Penyelanggaran-Ibadah-Dalam-siatuasi-Wabah-COVID-19.pdf.

3 MUI, "Fatwa-MUI-No-14-Tahun-2021-Tentang-Hukum-Penggunaan-Vaksin-Covid-19-Produk-AstraZeneca-Compressed.Pdf," 2021.

4 Presiden Republik Indonesia, "Peraturan Pemerintah Nomor 21 Tahun 2020 Tentang Pembatasan Sosial Berskala Besar Dalam Rangka Percepatan Penanganan Coronavirus Disease 2019/COVID-19," 2019 § (2020).

5 Masdar Hilmy and Khoirun Niam, "Disputes Over the Covid-19 Pandemic Plague," *Qudus International Journal of Islamic Studies* (*QIJIS*) 8, no. 2 (2020): 293–326, https://doi.org/DOI : 10.21043/qijis.v8i2.7670.

6 Amsa Nadzifah Mohammad Zaki Arrobi, "Otoritas Agama Di Era Korona: Dari Fragmentasi Ke Konvergensi?," *MAARIF: Arus Pemikiran Islan Dan Sosial* 15, no. 1 (2020): 197–215, https://doi.org/https://doi.org/10.47651/mrf.v15i1.85.

7 Hilmy and Niam, "Disputes Over the Covid-19 Pandemic Plague."

rus sebagai *balā'* bagi masyarakat Cina karena kerap memakan daging mentah atau karena penindasannya terhadap muslim Uygur.

Sementara itu, sikap akademis terhadap fatwa MUI sebagian besar mendapat apresiasi. Asrorun Ni'am dalam artikelnya menyebut fatwa MUI ini sebagai fatwa progresif dalam mitigasi covid-19.[8] Namun demikian, sebagian yang lain, dari aspek sikap akademis, ditemukan beberapa artikel yang mengkritik dan mempersoalkan level kepatuhan masyarakat (*level of people's obedience*) terhadap fatwa tersebut.[9] Perdebatan akademik fatwa MUI tentang covid-19 secara bibliografis ini luput dari perhatian sejumlah akademisi dan menjadi objek kajian baru. Hal ini berbeda dengan tulisan akademik sebelumnya, misalnya artikel yang memotret tentang perselisihan umat Islam Indonesia secara general (Masdar Hilmy, 2020; Zaki Arrobi, 2020); juga fatwa dilihat dari perspektif hukum Islam, seperti *Maqāṣid* (Agus Musodiq, 2021; Akrom, 2020; Nurhayati, 2020); dan tentu artikel yang membahas fatwa MUI dari aspek peran dan fungsinya menduduki level terbanyak.

Artikel ini mencoba untuk mengisi kekosongan bahasan yang luput dari perhatian artikel-artikel di atas dengan berpendapat bahwa pada level akademik, resepsi atas fatwa MUI memunculkan dinamika dan kontestasi paradigma yang tentu berbeda dengan penyikapan otoritas keagamaan Indonesia. Artikel ini berpendapat bahwa perdebatan akademik atas Pandemi Covid-19 dapat dilihat sebagai pertarungan gagasan baik yang secara tegas mendukung terhadap fatwa ataupun bagi yang melakukan kritik-konstruktif.

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan paradigma kualitatif yang akan menghasilkan data deskriptif berupa monograf akademik. Sementara jenis penelitian ini ada studi literatur tentang respon atas fatwa MUI tentang covid-19 yang diterbitkan dalam jurnal, buku ataupun penelitian yang terbit kisaran tahun 2020 hingga 2021—atau sampai artikel ini ditulis. Literatur yang dipilih sebagai objek penelitian dalam penelitian ini memiliki kriteria sebagai berikut; untuk buku ilmiah setidaknya telah memiliki ISBN dan memenuhi standarisasi yang ditetapkan oleh Lembaga Pengetahuan Indonesia (LIPI);[10] untuk kriteria jurnal ilmiah, penelitian ini hanya membatasi pada pemeringkatan jurnal terakredi-

8 M. Asrorun Ni'am Sholeh, "Towards a Progressive Fatwa: MUI's Response to the COVID-19 Pandemic," *AHKAM : Jurnal Ilmu Syariah* 20, no. 2 (2020): 281–98, https://doi.org/10.15408/ajis.v20i2.17391.

9 M Sofwan Jauhari and Abdul Ghoni, "The Level of People's Obedience to MUI Fatwas (COVID-19, Bank Interest, and Interfaith Marriage)," *AHKAM : Jurnal Ilmu Syariah* 20, no. 2 (2020): 233–56, https://doi.org/10.15408/ajis.v20i2.18685.

10 (LIPI Press), *Pedoman Penerbitan Buku LIPI Press* (Jakarta: LIPI Press, 2020), https://e-service.lipipress.lipi.go.id/press/catalog/book/52.

tasi sinta4 sampai sinta1 (Scopus). Dengan demikian, jurnal ilmiah yang tidak memenuhi kriteria di atas tidak menjadi perhatian dari penelitian ini; Kriteria laporan penelitian yang dijadikan sumber utama dalam tulisan ini adalah laporan yang diterbitkan oleh perguruan tinggi dan dapat diakses (*open access*) melaui laman *repository* atau *digital library*.

Sejumlah monograf berupa buku, artikel jurnal, dan laporan penelitian yang dijadikan sebagai sumber data terkumpul sebanyak 21 (dua puluh satu), masing-masing adalah; 19 (sembilan belas) monograf berupa jurnal ilmiah bereputasi dan 2 (dua) monograf lainnya berupa laporan penelitian. Sejauh penelusuran peneliti, tidak ada monograf dalam bentuk buku yang secara khusus merespon secara akademis tentang fatwa MUI. Meski disinyalir terdapat dua buku yang menyinggung tentang hal tersebut, keduanya tidak memenuhi standarisasi sebagaimana kriteria di atas.

Dalam menganalisis data monograf di atas, penelitian ini menggunakan metode analisis resepsi Hans Robert Jauss. Secara sederhana, teori resepsi merupakan aliran dalam kajian sastra yang meneliti teks dengan titik tolak pada pembaca yang memberikan reaksi atau respon dalam terhadap teks tersebut. Dalam memberikan makna atas teks, pembaca selalu ditempatkan pada ruang, waktu, dan sosial-budaya tertentu. Dengan demikian, setiap respon terhadap karya sastra selalu memiliki pembacaan, pemahaman, dan penilaian berbeda. Pada tahapan ini, respon atau reaksi pembaca terhadap teks sastra ditentukan oleh horizon harapan (*horizon of expectation*) yang dihasilkan dari interaksi antara karya sastra dan pembaca secara aktif. Menurut HR. Jauss, ada tiga kriteria yang menjadi dasar horizon; (1) norma-norma umum yang terpancar dari teks yang dibaca; (2) pengetahuan dan pengalaman pembaca; (3) pertentangan antara fiksi dan kenyataan.[11]

Penggunaan teori resepsi HR. Jauss dalam penelitian ini mengandaikan bahwa Fatwa MUI tentang Covid-19 sebagai "karya sanstra" yang dipahami dan direspon dalam bentuk monografi berupa jurnal, buku dan laporan penelitian. Pembacaan atas Fatwa tersebut—sesuai dengan teori ini—selalu ditempatkan dalam konteks sosial-budaya, ruang dan waktu yang berbeda sehingga mengakibatkan pada pembacaan, pemahamaan dan penilaian yang berbeda. Seluruh respon atas Fatwa MUI tentang Covid-19 ini masing-masing menyimpan horizon harapan (*horizon of expectation*), yang bergantung pada tekstualitas fatwa, pengetahuan dan pengalaman pembaca, dan pertentangan fiksi dan kenyataan. Dengan demikian, Fatwa Covid-19 memiliki kompleksitas makna, apresiasi, dan bahkan resistensi publik.

Skema berikut ini setidaknya menggambarkan proses analisis terhadap

11 Imran T. Abdullah, "Resepsi Sastra: Teori Dan Penerapannya," *Jurnal Humaniora*, no. 2 (1991): 71–76, https://doi.org/https://doi.org/10.22146/jh.2094.

monografi respon akademis atas Fatwa Covid-19:

Hasil dan Pembahasan

Resepsi Akademis tentang Covid-19; Tipologisasi Monografi

Dari penelusuran monografi, peneliti menemukan 23 artikel yang membahas tentang Fatwa MUI tentang Covid-19 dan telah memenuhi kriteria artikel sebagaimana dijelaskan sebelumnya. Artikel-artikel tersebut ditulis dalam bentuk jurnal ilmiah (sinta-4 s/d sinta1) sebanyak 20 artikel, dalam bentuk laporan penelitian sebanyak 2 buah, dan 1 buah dalam bentuk buku. Seluruhnya merepresentasikan wacana dan gagasan tentang Fatwa MUI tentang covid dari berbagai aspek, baik pandangan apresiatif atau kritis.

Dalam penelitian ini, sejumlah jurnal di atas akan ditipologikan sesuai dengan fokus dan tema yang dibahas menjadi 5 bagian, yakni; (1) artikel yang membahas tentang peran fatwa MUI dalam konteks mitigasi Covid-19; (2) artikel yang membahas tentang *cross disciplinary* fatwa dengan disiplin keilmuan lain; (3) artikel yang menyorot konflik interpretasi atas fatwa; dan (5) artikel yang menjelaskan level kepatuhan masyarakat terhadap fatwa.

Pertama, tipologi artikel yang membahas peran fatwa MUI dalam upaya mitigasi covid-19 mencakup 6 artikel, yaitu artikel yang ditulis oleh Muhamad Agus Mushodiq, [12] Moh. Dliya'ul Chaq, [13] Siti Khodijah, [14] M. Asrorun Ni'am Sholeh, [15] Ahmad Mukri Aji, [16] dan Rosidin, Dkk.[17] Sejak fatwa ditetapkan pada tanggal 14 Maret 2020, tidak sedikit di antara akademisi yang memandangnya sebagai langkah progresif dalam mitigasi covid-19. Ni'am menyebutkan bahwa progresifitas MUI dalam produksi fatwa terletak pada kecepatannya merespon

12 Muhamad Agus Mushodiq and Ali Imron, "Peran Majelis Ulama Indonesia Dalam Mitigasi Pandemi Covid-19 (Tinjauan Tindakan Sosial Dan Dominasi Kekuasaan Max Weber)," *SALAM: Jurnal Sosial Dan Budaya Syar-I* 7, no. 5 (2020), https://doi.org/10.15408/sjsbs.v7i5.15315.

13 Moh. Dliya'ul Chaq, "Peran Fatwa MUI Dalam Penanggulangan Wabah Covid-19 Dan Dakpaka nya (Studi Fatwa MUI Nomor 23 Tahun 2020)," *Tafaqquh: Jurnal Penelitian Dan Kajian KeIslaman* 8, no. 130–142 (2020): 283.

14 Siti Khodijah Nurul Aula, "Peran Tokoh Agama Dalam Memutus Rantai Pandemi Covid-19 Di Media Online Indonesia," *Living Islam: Journal of Islamic Discourses* 3, no. 1 (2020): 125, https://doi.org/10.14421/lijid.v3i1.2224.

15 Sholeh, "Towards a Progressive Fatwa: MUI's Response to the COVID-19 Pandemic."

16 Ahmad Mukri Aji and Diana Mutia Habibaty, "Fatwa Majelis Ulama Indonesia Tentang Penyelenggaraan Ibadah Dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19 Sebagai Langkah Antisipatif Dan Proaktif Persebaran Virus Corona Di Indonesia," *SALAM: Jurnal Sosial Dan Budaya Syar-I* 7, no. 8 (2020): 673–86, https://doi.org/10.15408/sjsbs.v7i8.17059.

17 Rosidin Et al., "Determining of Mosque Worshipers Caring to Ward Fatwa of MUI in Preventing Covid-19 in Boja, Kendal District," *Psychology and Education Journal* 58, no. 1 (2021): 5285–5395, https://doi.org/10.17762/pae.v58i1.1784.

penyebaran wabah sehingga mampu mempengaruhi pemerintah dalam mengambil kebijakan.[18] Dliya'ul Chaq dalam artikelnya juga menegaskan peran Fatwa MUI telah sesuai dengan teori *sadd al-Dharī'ah,* yaitu mencegah datangnya sesuatu yang buruk.[19]

Secara sosiologis, pandangan Ni'am menyebut produk fatwa MUI sebagai fatwa progresif cukup beralasan. Sebab Indonesia sebagai penduduk mayoritas muslim dapat dengan mudah memposisikan otoritas keagamaan, [20] seperti MUI—dan figur agama[21] sebagai faktornya. Apalagi, pada sisi yang sama, gelombang besar penyebaran covid-19 di Indoensia pertama kali dipicu oleh praktik keagamaan itu sendiri.[22] Pencegahan penyebaran yang dipicu oleh praktik keagamaan ini harus diatur dalam Fatwa dalam rangka menjaga tujuan pokok beragama (*Dharurāt al-Khams*).

Kedua, tipologi artikel yang membahas Fatwa MUI tentang Covid-19 dari aspek persinggungan dengan disiplin keilmuan lain, seperti Maqāṣid, Uṣūl al-Fiqh, aspek-aspek sufistik, filsafat ilmu, Science-Based Ijtihad, dan dari aspek legalitas mazhab. Dari aspek kesesuaian Fatwa dengan aspek tujuan agama (*maqāṣid al-Sharī'ah*) diulas dengan detail oleh Nurhayati, dkk. Dalam artikel ini dijelaskan bahwa pembatasan pelaksanaan ibadah di masa pandemi bagi daerah yang berpotensi penularan COVID-19 tinggi didasarkan pada pertimbangan kemaslahatan yang merupakan inti dari *maqāsīd al-sharīa*. Tujuannya adalah menjamin perlindungan lima hal primer (agama, akal, jiwa, keturunan dan harta). Segala sesuatu yang potensial menganggu atau mengancam eksistensi kelima hal tersebut harus dihindari.[23] Sejalan dengan pandangan Nurhayati, Mushodiq menyelaraskan Fatwa sebagai tindakan *Jalb al-Maṣāliḥ* yang bermuara pada penolakan atas potensi timbulnya kerusakan dan mendahulukan keselamatan bersama.[24]

---

18 Sholeh, "Towards a Progressive Fatwa: MUI's Response to the COVID-19 Pandemic."

19 Chaq, "Peran Fatwa MUI Dalam Penanggulangan Wabah Covid-19 Dan Dakpaknya (Studi Fatwa MUI Nomor 23 Tahun 2020)."

20 Mushodiq and Imron, "Peran Majelis Ulama Indonesia Dalam Mitigasi Pandemi Covid-19 (Tinjauan Tindakan Sosial Dan Dominasi Kekuasaan Max Weber)."

21 Nurul Aula, "Peran Tokoh Agama Dalam Memutus Rantai Pandemi Covid-19 Di Media Online Indonesia."

22 M Julnis Firmansyah, "73 Jamaah Tabligh Masjid Kebon Jeruk Positif Corona," TEMPO.CO, 2020, https://metro.tempo.co/read/1329053/73-jamaah-tabligh-masjid-kebon-jeruk-positif-corona/full&view=ok.

23 Nurhayati; and Muhammad Syukri Albani, "Maqāsīd Al - Sharīa in the Fatwa of the Indonesian Ulama Council Regarding Congregational Worship During the COVID-19 Pandemic," *Asy-Syir'ah* 54, no. 2 (2020): 251, https://doi.org/http://dx.doi.org/10.14421/asy-syir'ah.2020.54.2.251-275.

24 Muhamad Agus Mushodiq, "Jalb Masalih Izzuddin Dan Relevansinya Dengan Fatwa NU Terekait Shalat Jumat Masa Pandemi Covid-19," *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam* 6, no. 1 (2021): 15–40, https://doi.org/http:dx.doi.org/10.29240/jhi.v6i1.2193.

Pada tipologi ini, resepsi akademik tidak hanya memandang Fatwa dari perspektif jurisprudensi Islam (baca: *fiqh/uṣūl al-Fiqh*), [25] tetapi juga keberadaan fatwa sejalan dengan nilai-nilai sufistik al-Ghazali. Agustina dalam artikelnya menyebutkan bahwa nalar fatwa MUI dilandasi tiga dimensi; dimensi *sharḥ* yang dibuktikan dengan penggunaan nash agama dalam merumuskan fatwa; dimensi logika yang dibuktikan dengan adanya rasionalitas dan dinamisasi dalam penyusunan hukum; dan dimensi sufistik yang dibuktikan dengan himbauan kepada umat Islam untuk selalu memperbanyak zikir untuk mendatangkan ketenangan jiwa, dan ketenangan hati.[26]

Varian terakhir dari tipologi ini adalah interkoneksi muatan fatwa dengan sains yang memungkinkan terjadinya ijtihād kolektif. Ali Sodiqin menyebutkan adanya pemaduan dalam pengambilan kebijakan fatwa MUI, yaitu memadukan metode agama yang berbasis penafsiran dengan metode sains yang berbasis pengamatan. Dengan demikian, sehingga terjadi integrasi agama dan sains dalam aspek doktrinal-filosofis dan legaletis dan hukum yang dirumuskan dalam fatwa tersebut menunjukkan adanya penggunaan model paradigma penafsiran fungsional terhadap wahyu, akal, dan realitas. [27]

Ketiga, tipologi artikel yang mengurai 'benang kusut' konflik interpretasi atas fatwa. Meski fatwa MUI mendapat apresiasi akademik dari sejumlah kalangan, perdebatan publik yang lebih luas tidak sedikit yang mempertentangkannya dengan dimensi-dimensi teologis. Resistensi terhadap fatwa muncul dengan mempertanyakan argumen hukum di balik fatwa. Di Indonesia, pada masa awal penyebaran covid-19, baik dari kalangan ustad selebriti (*celebrity preacher*) maupun figur agama lainnya mempertentangkan isi fatwa karena membatasi dan menghalangi hak umat Islam menjalankan agamanya.[28] Pada aspek inilah, artikel-artikel berikut ini muncul untuk mengurai dan memberikan penjelasan tentang kekeliruan interpretasi atas fatwa; Jujun Junaedi, misalnya, menjelaskan bahwa tidak ada narasi pelarangan ibadah baik secara individu maupun jama'ah yang tercantum dalam Fatwa. Fatwa MUI hanya

25 Abdul Gaffar, M Ali, and Ilyas Supena, "Konstruksi Epistemologi Fikih Pandemik : Analisis Fatwa-Fatwa MUI," 2021, 121–36.

26 Arifah Miliati Agustina, "Nalar Fikih Sufistik Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Dalam Merespons Pandemi Covid-19," *Dinika Academic Journal of Islamic Studies* 2, no. 4 (2020): 243–61. Lihat juga: Ayyub Subandi and Saifullah bin Anshor, "Fatwa MUI Tentang Pengurusan Jenazah Muslim Yang Terinfeksi Covid-19 Ditinjau Dari Perspektif Mazhab Syafi'i," *BUSTANUL FUQAHA: Jurnal Bidang Hukum Islam* 1, no. 2 (2020): 235–50, https://doi.org/10.36701/bustanul.v1i2.149.

27 Ali Sodiqin, "Science-Based Ijtihad : Religious and Scientific Dialectic on Fatwas Regarding Congregational Worships amid the Covid-19 Pandemic" 21, no. 1 (2021): 79–97, https://doi.org/10.18326/ijtihad.v21i1.79-97.

28 Oman Fathurahman, "Corona Dan Narasi Agama," accessed July 17, 2021, https://kemenag.go.id/read/corona-dan-narasi-agama-v50zp.

menghimbau masyarakat yang berada di zona rentan codid-19 untuk melaksanakan ibadah di rumah, sementara bagi yang berada di daerah aman diperbolehkan melaksanakan ritual keagamaan semisal shalat berjama'ah dan jumat di tempat ibadah dengan protokol kesehatan.[29]

Sementara itu, dalam artikelnya Muhammad Agus berusaha menampik tuduhan 'muslim salafi' yang membenturkan keputusan fatwa dengan al-Qur'an dan hadis. Agus berasumsi bahwa muslim salafi yang menolak fatwa dengan argumentasi al-Qur'an dan hadis harus dilawan dengan dasar-dasar yang bersumber dalam al-Qur'an dan hadis pula. Melalui metode motif-motif sosial genetis (*social genetic motives*), Agus berupaya menyingkap motif dan tujuan MUI dalam menetapkan fatwa. Ada tiga temuan dalam artikel Agus, yaitu; (1) ketika MUI menyebut covid-19 sebagai rahmat, bukan malapetaka, bertujuan untuk mengurangi potensi konflik dan meningkatkan optimisme di tengah krisis supaya tidak mudah putus asa; (2) anjuran fatwa MUI untuk beribadah di rumah masing-masing—bagi yang berada di zona merah, bertujuan untuk membentuk harmoni di dalam rumah tangga; (3) motif fatwa MUI menganjurkan menjaga kebersihan adalah bertujuan membentuk kesadaran sosial.[30]

Keempat, tipologi artikel yang mengukur level kepatuhan (*level of obedience*) masyarakat Muslim Indonesia terhadap Fatwa MUI. Dalam tipologi ini, ada 4 artikel yang seluruhnya ditulis dalam jurnal terindeks scopus. Meski keempat artikel ini sama-sama membahas tentang level kepatuhan terhadap Fatwa MUI tentang Covid-19, akan tetapi masing-masing memiliki cakupan dan objek yang berbeda. Yusuf Hanafi, dkk, misalnya, ia melakukan survei terhadap 1139 muslim di Indonesia. 73% di antaranya adalah bergelar sarjana dan seterusnya. Sementara perbandingan gender dan kelompok usia seimbang. Skor rata-rata sikap dan praktik atas Fatwa MUI tentang Covid-19 adalah 60, 57 dari 70 dan 5, 35 dari 7. Penelitian ini secara umum telah berhasil menunjukkan bahwa muslim Indonesia memiliki persepsi positif dan sikap kepatuhan terhadap Fatwa MUI.[31]

Berbeda dengan penelitian Hanafi, tiga artikel lainnya menunjukkan bah-

29 J Junaedi et al., "Konflik Interpretasi Fatwa MUI Dalam Pelaksanaan Ibadah Selama Pandemi Covid-19," *Digital Library UIN Sunan Gunung Djati,* 2020, 175–89, http://digilib.uinsgd.ac.id/id/eprint/30699.

30 Mukhamad Agus Zuhurul Fuqohak and Muh Amiruddin, "SOCIO-GENETIC MOTIVES OF MUI'S FATWA REGARDING COVID-19 BASED ON QURAN-HADITH MOTIF SOSIO-GENETIS MUI TERKAIT DENGAN COVID-19 BERDASARKAN AL-QUR'AN DAN HADIS," *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis* 22, no. 01 (n.d.): 19, https://doi.org/10.14421/qh.2021.2201-02.

31 Yusuf Hanafi et al., "Indonesian Ulema Council Fatwa On Religious Practices During Covid-19 Pandemic: An Investigation Of Muslim Compliance," 2020, 1–23, https://doi.org/10.21203/rs.3.rs-33784/v1.

wa tingkat kepatuhan masyarakat terhadap Fatwa Covid-19 sangat rendah. M Sofwan Jauhari dan Abdul Ghoni, misalnya, membandingkan Fatwa tentang Covid-19 dengan fatwa terkait bunga bank dan perkawinan beda agama. Dengan melibatkan melibatkan 438 responden, diketahui bahwa kepatuhan masyarakat untuk fatwa Covid-19 berada di level paling bawah dibandingkan kepatuhan mereka atas ke dua fatwa lainnya. Secara rinci, kepatuhan masyarakat terhadap fatwa pernikahan beda agama mencapai level tertinggi, yakni sebesar 94, 1%, dan kepatuhan terhadap bunga bank mencapai level tertinggi kedua, yakni 88, 6%. Sementara kepatuhan masyarakat Indonesia terhadap fatwa di Covid-19 menempati level terendah sebesar, yaitu 85, 8%.[32]

Dua penelitian lainnya membuktikan hal yang sama, yaitu keberatan publik untuk mengikuti fatwa MUI. Mustaqim Pabbajah, dkk., berpendapat bahwa kengganan publik—menghindari istilah pembangkangan publik—untuk mengikuti anjuran fatwa MUI tantang covid-19 disebabkan beberapa hal; (1) kurangnya pengetahuan dan pemahaman publik terhadap covid-19 kemudian berimplikasi pada konflik interpretasi di tingkat akar rumput. (2) sosialisasi kebijakan ulama belum dilakukan secara efektif, (3) kebijakan pemerintah pada Pembatasan Sosial Berskala Besar (PSBB) yang didukung oleh MUI belum mendapat perhatian dari masyarakat.[33] Sejalan dengan pandangan ini, Amos Sukamto dan S. Panca Parulian membuktikan tidak hanya dari kalangan muslim yang tidak mematuhi aturan pemerintah, Fatwa MUI 14/2020 atau PP. No 21/2020, tetapi juga sebagian besar umat agama melakukan oposisi, secara diam-diam atau terang-terangan.[34]

Kontestasi Fatwa MUI Tentang Covid; Fragmentasi, Resistensi dan Apresiasi

Ketika Badan Kesehatan Dunia (WHO) mengkonfirmasi covid-19 sebagai pandemi global, perdebatan publik mulai membanjiri media sosial. Kasus-kasus terdampak Covid-19 di negara asalnya, Wuhan, Cina, diekspos secara berlebihan. Ragam pendapat dan perspektif tentang wabah ini mulai saling berkonfrontasi antar satu dengan yang lain. Di antaranya, perspektif agama memainkan peran yang cukup dominan. Ma'ruf Amin, misalnya, menegaskan dengan yakin bahwa dengan pembacaan *qunut* yang dipimpin oleh kiai dan

32 Jauhari and Ghoni, "The Level of People's Obedience to MUI Fatwas (COVID-19, Bank Interest, and Interfaith Marriage)."

33 Mustaqim Pabbajah et al., "Deauthorization of the Religious Leader Role in Countering Covid-19: Perceptions and Responses of Muslim Societies on the Ulama's Policies in Indonesia," *International Journal of Criminology and Sociology* 9 (2020): 262–73, https://doi.org/10.6000/1929-4409.2020.09.25.

34 Amos Sukamto and S. Panca Parulian, "Religious Community Responses to the Public Policy of the Indonesian Government Related to the Covid-19 Pandemic," *Journal of Law, Religion and State* 8, no. 2–3 (2021): 273–83, https://doi.org/10.1163/22124810-2020006.

ulama, covid-19 minggir dari Indonesia.[35] Atau, sebagian pendakwa dari kalangan artis, Abd Shomad, mengibaratkan Covid-19 sebagai bala tentara Allah.[36] Namun harus disadari, bahwa fragmentasi pandangan figur muslim ini muncul pada masa-masa awal penyebaran covid di Indonesia.

Pada pertengahan bulan Maret, dimana Infiltrasi covid-19 ke Indonesia terus mengalami peningkatan, MUI kemudian menetapkan fatwa tentang penyelenggaraan Ibadah dalam situasi terjadi wabah Covid-19. Ni'am menegaskan, Fatwa MUI ini berdasar pada pertimbangan logis, yaitu mencegah penyebaran Covid-19 yang telah menghantam semua negara di dunia, termasuk Indonesia dan fatwa didasarkan pada keputusan yang dibuat Organisasi Kesehatan Dunia (WHO) yang menyatakan Covid-19 sebagai pandemi.[37] Meski demikian, berbeda dengan pandangan Ni'am, pada tingkat implementasinya, Fatwa ini tidak mudah diterima bagi masyarakat. Resistensi terhadap fatwa muncul dimana sebagian besarnya mulai mempertanyakan argumen hukum di balik fatwa, misalnya generalisasi dari hukum fatwa yang tidak semua daerah mengalami kasus penyebaran Covid, serta peran ulama sebagai otoritas dalam menentukan fatwa.[38]

Resistensi atas fatwa ini, pada gilirannya, memancing hasrat akademisi untuk memberikan rasionalisasi dan fungsi keberadaan fatwa dalam mitigasi Covid-19. Data di atas telah menunjukkan 6 artikel—tipologi pertama—yang ditulis sepanjang bulan April hingga Oktober 2020 berupaya mengeksplorasi peran Fatwa MUI dalam mitigasi Covid-19. Hasil kajian dari 6 artikel ini setidaknya telah memberikan gambaran tentang peran Fatwa dari berbagi perspektif, misalnya kajian atas fatwa melalui teori kekuasan Weber, dikaji melalui hukum positif, dan sebagian juga menggunakan perspektif sosiologis.

Perdebatan akademis tentang peran Fatwa MUI No. 14/2020, pada tipologi pertama, mencerminkan pola berpikir—atau juga disebut epistemologi—*bayānī,* yakni menggunakan argumen tekstual normatif yang berasal dari teks al-Qur'an, hadis dan literatur otoritatif untuk mendukung argumennya dalam menegaskan "peran" Fatwa MUI.[39] Penggunaan pola berpikir *bayānī* ini men-

35 "Indonesia Terhindar Virus Corona, Ma'ruf Amin: Berkah Doa Qunut - Bisnis Tempo.Co," accessed July 18, 2021, https://bisnis.tempo.co/read/1312785/indonesia-terhindar-virus-corona-maruf-amin-berkah-doa-qunut.

36 "(1) Ustadz Abdul Somad Virus Corona Adalah Tentara Allah - YouTube," accessed July 16, 2021, https://www.youtube.com/watch? v=C6cixYXh4RM&ab_channel=GMGCrew.

37 Sholeh, "Towards a Progressive Fatwa: MUI's Response to the COVID-19 Pandemic."

38 Sodiqin, "Science-Based Ijtihad : Religious and Scientific Dialectic on Fatwas Regarding Congregational Worships amid the Covid-19 Pandemic."

39 Ahmad Fawaid, "Kritik Atas Kritik Epistemologi Tafsir M. Abied Al-Jabiri: Studi Kritis Atas Madakhal Ila Al-Qur'an Al-Karim," *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam*, 2015, https://doi.org/10.18860/

jadi dominan bagi umat muslim Indonesia dalam menjawab persoalan sosial-keagamaan dengan cara simplifikasi mencari pembenaran dari kedua teks suci, al-Qur'an dan hadis. Akibatnya, tabrakan epistemologis antara wilayah teoretis dengan praktis di lapangan tidak dapat dihindari, terutama ketika pemahaman tentang Fatwa MUI di atas diterima oleh komunitas yang sama sekali tidak terkeda dampak pandemi. Artinya, temuan akademik tentang fungsi dan peran dari Fatwa MUI tidak memiliki signifikansi di tengah-tengah masyarakat, khususnya masyarakat yang berada di zona hijau.

Pada saat yang sama, perdebatan akademis yang berupaya menjelaskan Fatwa MUI dari perspektif disiplin keilmuan lain (*cross interdisciplinary perspective*), sebagaimana direpresentasikan oleh tipologi jurnal kedua, juga dilakukan dengan pola berpikir *bayānī.* Alih-alih ingin menegaskan Fatwa atau sekedar menjustifikasi fatwa sebagai bagian dari tujuan syariat (*maqāṣīd al-Shārī'ah* dan *jalb al-maṣāliḥ*), tetapi—seperti pada yang pertama—penggunaan pola pikir sebagian besar menggunakan *bayānī*. Dengan demikian, pada tipologi jurnal kedua ini, terkesan menjustifikasi Fatwa dengan menopang disiplin lain.

Bagaimana dengan perdebatan akademik yang mengusung isu-isu konflik interpretasi atas Fatwa? Banyak kalangan yang menyatakan secara provokatif penolakannya atas fatwa, baik atas Fatwa No. 14/2020, [40] No. 23/2020, [41] dan no. 02/2021.[42] Tipologi jurnal ketiga, yaitu konflik interpretasi atas fatwa, setidaknya telah menggambarkan kondisi masyarakat yang gagal paham terhadap fatwa. Namun sayangnya, argumentas yang digunakan dalam menjelaskan pemahaman terhadap fatwa didasarkan pada pola pikir *bayānī* sebagaimana tipologi sebelumnya. Akibatnya, tidak semua orang menerima penjelasan akademis tersebut karena memperlakukan simplifikasi terhadap teks al-Qur'an dan hadis dalam merespon realitas.

Perdebatan-perdebatan akademis di atas tentang kenggenan publik mengikuti Fatwa Covid-19 dikuatkan oleh fakta penelitian bahwa sepanjang sejarah produksi fatwa di MUI, tentang covid-lah yang paling diingkari dan tidak dii-

ua.v16i2.3185.

40 MUI, "Penyelenggaran Ibadah Dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19."

41 Majelis Ulama Indonesia, "FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA Nomor: 23 Tahun 2020 Tentang PEMANFAATAN HARTA ZAKAT, INFAK, DAN SHADAQAH UNTUK PENANGGULANGAN WABAH COVID-19 DAN DAMPAKNYA," 2020, 1–9, https://mui.or.id/wp-content/uploads/2020/05/Fatawa-MUI-Nomor-23-Tahun-2020-tentang-Pemanfaatan-Harta-ZIS-untuk-Penanggulangan-Wabah-Covid-19-dan-Dampaknya.pdf.

42 MUI, "FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA Nomor : 02 Tahun 2021 Tentang PRODUK VAKASIN COVID-19 DARI SINOVAC LIFE SCIENCES CO. LTD. CHINA DAN PT. BIO FARMA (Persero)" 4 (2021): 1–8.

kuti. Latar belakang mengapa Fatwā MUI tentang Covid-19 mendapatkan level kepatuhan terendah ketimbang fatwa yang lain, Tanggapan dari tiga fatwa dalam diskusi dapat dijelaskan dari beberapa sudut pandang. Dalam analisis tekstual, fatwa secara resmi melarang mereka yang jelas-jelas dinyatakan positif Covid-19 untuk melaksanakan ritual keagamaan di masjid. Faktor lain yang berkontribusi adalah ketidaksepakatan di antara ulama', sementara mereka menempati posisi berpengaruh di masyarakat. Siti Khodijah Nurul Aula dalam penelitiannya tentang Covid-19, menyimpulkan bahwa tokoh agama memainkan peran strategis dalam membatasi atau bahkan mengurangi penyebaran virus. Memang, dunia medis berada di garda depan penanganan pandemi. Namun, dalam hal ini, peran Ulama tidak dapat diremehkan, karena mereka memiliki yang dominan pengaruh pada masyarakat ke tingkat akar rumput. Posisi tinggi mereka menjadi lebih jelas ketika pemerintah melibatkan tokoh agama dalam memberikan masyarakat dengan sosialisasi penanganan Pandemi Covid-19.[43] Jika ulama tidak dapat mencapai kesepakatan tentang fatwā dari MUI secara berbeda, maka kemungkinan bahwa orang-orang mematuhi fatwā sepenuhnya masih jauh.

Menuju Pribumisasi Fatwa Covid-19

Agama sebagai panduan untuk kehidupan manusia tidak hanya digunakan sebagai media ritual dan spiritual, tetapi juga digunakan untuk Jawab berbagai masalah sosial, termasuk merespons pentingnya menjaga kesehatan dan kebersihan, dan menghindari berbagai penyakit. Representasi pemimpin agama di Indonesia secara kelembagaan direpresentasikan dalam Majelis Ulama Indonesia, yang dalam padangan sejumlah artikel di atas banyak dipengaruhi oleh nalar *bayānī* yang berpijak pada nilai-nilai agama Islam yang berasal dari prinsip-prinsip Alquran, Hadits, dan Yurisprudensi yang rasional-dinamis dan penuh probabilitas untuk melahirkan alternatif untuk beribadah yang dapat melayani sebagai Mitigasi Covid-19.[44]

Demikian juga, Ulama sebagai tokoh sentral dalam studi Agama Islam memiliki peran penting untuk membuat orang menyadari pentingnya menjaga kesehatan. Berbagai upaya dibuat oleh ulama baik secara verbal maupun di menulis, tetapi dalam praktiknya masih ada kelompok masyarakat yang mengabaikan pemegang otoritas agama baik secara individu maupun institusional. Pergeseran otoritas ulama ditunjukkan dengan respons Komunitas Muslim

43 Nurul Aula, "Peran Tokoh Agama Dalam Memutus Rantai Pandemi Covid-19 Di Media Online Indonesia."

44 Mushodiq, "Jalb Masalih Izzuddin Dan Relevansinya Dengan Fatwa NU Terkait Shalat Jumat Masa Pandemi Covid-19."

yang juga memiliki antusiasme beragama yang sangat tinggi, tetapi masih minim dalam hal pemahaman agama. Beberapa kasus yang telah disajikan sebelumnya membuktikan bahwa respons dari komunitas akademik di Indonesia selama pandemi telah mengalami pergeseran. Meskipun MUI berkali-kali menegaskan bahwa penyakit ini disebut *ṭā'un*, yaitu wabah yang menyebabkan orang menjadi sakit dan berisiko tinggi, tetapi jika fatwa tersebut tidak mempertimbangkan penelian dan sosio-historis penerima fatwa, maka fatwa tidak dapat diterima dengan baik.

Akhirnya, penelitian ini sampai pada kesimpulan bahwa tingkat resepsi akademik dan kontestasi akademik tidak secara signifikan mempengaruhi tingkat ketaatan seseorang. Kesimpulan ini berbeda dari hasil penelitian lain mengungkapkan bahwa tingkat resepsi akademik akademik secara signifikan mempengaruhi kepatuhan seseorang untuk peraturan tertentu.

Kesimpulan

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa, resepsi akademik dan respon terhadap Fatwa Covid-19 memiliki pergeseran dan dinamika yang terus bergerak. Kontestasi akademis yang terdapat dalam monografi telah melewati beberapa gelombang sejak awal kemunculannya. Pada periode pertama, resepsi akademik yang muncul tentang Fatwa Covid-19 adalah mambahas tentang peran Fatwa terhadap mitigasi Wabah. Perdebatan ini dibangun dengan nalar *bayānī* yang memberikan kesan bahwa pendakatan dalam penetapan Fatwa didominasi oleh pengetahuan agama.

Pada perkembangan selanjutnya, kontestasi akademis berkembang pada kajian *cross interdisciplinary perspective,* dengan harapan dapat memberikan wawasan yang lebih luas. Akan tetapi, lagi-lagi nalar yang dipakai adalah bayānī sehingga yang mereka lakukan adalah seperti justifikasi atas keputusan fatwa MUI-19.

Terakhir, sekaligus sebagai rekomendasi bagi MUI; Bahwa proble sebenarnya yang terjadi pada Fatwa MUI tentang Covid-19 adalah terletak pada tiga aspek, yaitu; (1) kurangnya pengetahuan dan pemahaman publik terhadap covid-19 kemudian berimplikasi pada konflik interpretasi di tingkat akar rumput. (2) sosialisasi kebijakan ulama belum dilakukan secara efektif, (3) kebijakan pemerintah pada Pembatasan Sosial Berskala Besar (PSBB) yang didukung oleh MUI belum mendapat perhatian dari masyarakat.[45]

45 Mustaqim Pabbajah et al., "Deauthorization of the Religious Leader Role in Countering Covid-19: Perceptions and Responses of Muslim Societies on the Ulama's Policies in Indonesia," *International Journal of Criminology and Sociology* 9 (2020): 262–73, https://doi.org/10.6000/1929-4409.2020.09.25.

Daftar Pustaka

"Ustadz Abdul Somad Virus Corona Adalah Tentara Allah - YouTube." Accessed July 16, 2021. https://www.youtube.com/watch? v=C6cixYXh4RM&ab_channel=GMGCrew.

(LIPI Press). *Pedoman Penerbitan Buku LIPI Press*. Jakarta: LIPI Press, 2020. https://e-service.lipipress.lipi.go.id/press/catalog/book/52.

Abdullah, Imran T. "Resepsi Sastra: Teori Dan Penerapannya." *Jurnal Humaniora* 0, no. 2 (1991): 71–76. https://doi.org/https://doi.org/10.22146/jh.2094.

Agustina, Arifah Miliati. "Nalar Fikih Sufistik Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Dalam Merespons Pandemi Covid-19." *Dinika Academic Journal of Islamic Studies* 2, no. 4 (2020): 243–61.

Aji, Ahmad Mukri, and Diana Mutia Habibaty. "Fatwa Majelis Ulama Indonesia Tentang Penyelenggaraan Ibadah Dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19 Sebagai Langkah Antisipatif Dan Proaktif Persebaran Virus Corona Di Indonesia." *SALAM: Jurnal Sosial Dan Budaya Syar-I* 7, no. 8 (2020): 673–86. https://doi.org/10.15408/sjsbs.v7i8.17059.

Ayyub Subandi, and Saifullah bin Anshor. "Fatwa MUI Tentang Pengurusan Jenazah Muslim Yang Terinfeksi Covid-19 Ditinjau Dari Perspektif Mazhab Syafi'i." *BUSTANUL FUQAHA: Jurnal Bidang Hukum Islam* 1, no. 2 (2020): 235–50. https://doi.org/10.36701/bustanul.v1i2.149.

Chaq, Moh. Dliya'ul. "Peran Fatwa MUI Dalam Penanggulangan Wabah Covid-19 Dan Dakpaknya (Studi Fatwa MUI Nomor 23 Tahun 2020)." *Tafaqquh: Jurnal Penelitian Dan Kajian KeIslaman* 8, no. 130–142 (2020): 283.

Et al., Rosidin. "Determining of Mosque Worshipers Caring to Ward Fatwa of MUI in Preventing Covid-19 in Boja, Kendal District." *Psychology and Education Journal* 58, no. 1 (2021): 5285–5395. https://doi.org/10.17762/pae.v58i1.1784.

Fathurahman, Oman. "Corona Dan Narasi Agama." Accessed July 17, 2021. https://kemenag.go.id/read/corona-dan-narasi-agama-v50zp.

Fawaid, Ahmad. "Kritik Atas Kritik Epistemologi Tafsir M. Abied Al-Jabiri: Studi Kritis Atas Madkhal Ila Al-Qur'an Al-Karim." *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam*, 2015. https://doi.org/10.18860/ua.v16i2.3185.

Firmansyah, M Julnis. "73 Jamaah Tabligh Masjid Kebon Jeruk Positif Corona." TEMPO.CO, 2020. https://metro.tempo.co/read/1329053/73-jamaah-tabligh-masjid-kebon-jeruk-positif-corona/full&view=ok.

Gaffar, Abdul, M Ali, and Ilyas Supena. "Konstruksi Epistemologi Fikih Pandemik : Analisis Fatwa-Fatwa MUI," 2021, 121–36.

Hanafi, Yusuf, Ahmad Taufiq, Muhamad Saefi, M. Alifudin Ikhsan, Tsania Nur Diyana, Andy Hadiyanto, Yedi Purwanto, and Ahmad Imam Mawardi. "Indonesian Ulema Council Fatwa On Religious Practices During Co-

vid-19 Pandemic: An Investigation Of Muslim Compliance," 2020, 1–23. https://doi.org/10.21203/rs.3.rs-33784/v1.

Hilmy, Masdar, and Khoirun Niam. "Disputes Over the Covid-19 Pandemic Plague." *Qudus International Journal of Islamic Studies* (*QIJIS*) 8, no. 2 (2020): 293–326. https://doi.org/DOI : 10.21043/qijis.v8i2.7670.

"Indonesia Terhindar Virus Corona, Ma'ruf Amin: Berkah Doa Qunut - Bisnis Tempo.Co." Accessed July 18, 2021. https://bisnis.tempo.co/read/1312785/indonesia-terhindar-virus-corona-maruf-amin-berkah-doa-qunut.

Jauhari, M Sofwan, and Abdul Ghoni. "The Level of People's Obedience to MUI Fatwas (COVID-19, Bank Interest, and Interfaith Marriage)." *AHKAM : Jurnal Ilmu Syariah* 20, no. 2 (2020): 233–56. https://doi.org/10.15408/ajis.v20i2.18685.

Junaedi, J, M Aliyudin, D Sutisna, and... "Konflik Interpretasi Fatwa MUI Dalam Pelaksanaan Ibadah Selama Pandemi Covid-19." *Digital Library UIN Sunan ...*, 2020, 175–89. http://digilib.uinsgd.ac.id/id/eprint/30699.

Majelis Ulama Indonesia. "FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA Nomor: 23 Tahun 2020 Tentang PEMANFAATAN HARTA ZAKAT, INFAK, DAN SHADAQAH UNTUK PENANGGULANGAN WABAH COVID-19 DAN DAMPAKNYA," 2020, 1–9. https://mui.or.id/wp-content/uploads/2020/05/Fatawa-MUI-Nomor-23-Tahun-2020-tentang-Pemanfaatan-Harta-ZIS-untuk-Penanggulangan-Wabah-Covid-19-dan-Dampaknya.pdf.

Mohammad Zaki Arrobi, Amsa Nadzifah. "Otoritas Agama Di Era Korona: Dari Fragmentasi Ke Konvergensi?" *MAARIF: Arus Pemikiran Islan Dan Sosial* 15, no. 1 (2020): 197–215. https://doi.org/https://doi.org/10.47651/mrf.v15i1.85.

Muhyiddin, M., & Nugroho, H. "A Year of Covid-19: A Long Road to Recovery and Acceleration of Indonesia's Developmen." *Jurnal Perencanaan Pembangunan: The Indonesian Journal of Development Planning* 5(1), no. 1 (2021): 1–19. https://doi.org/10.36574/jpp.v5i1.

MUI. "Fatwa-MUI-No-14-Tahun-2021-Tentang-Hukum-Penggunaan-Vaksin-Covid-19-Produk-AstraZeneca-Compressed.Pdf," 2021.

———. "FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA Nomor : 02 Tahun 2021 Tentang PRODUK VAKSIN COVID-19 DARI SINOVAC LIFE SCIENCES CO. LTD. CHINA DAN PT. BIO FARMA (Persero)" 4 (2021): 1–8.

———. "Penyelenggaran Ibadah Dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19." *Mui* 14 (2020): 1–10. https://mui.or.id/wp-content/uploads/2020/03/Fatwa-tentang-Penyelanggaran-Ibadah-Dalam-siatuasi-Wabah-COVID-19.pdf.

Mukhamad Agus Zuhurul Fuqohak, and Muh Amiruddin. "SOCIO-GENETIC MOTIVES OF MUI'S FATWA REGARDING COVID-19 BASED ON QURAN-HADITH MOTIF SOSIO-GENETIS MUI TERKAIT DENGAN

COVID-19 BERDASARKAN AL-QUR'AN DAN HADIS." *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis* 22, no. 01 (n.d.): 19. https://doi.org/10.14421/qh.2021.2201-02.

Mushodiq, Muhamad Agus. "Jalb Masalih Izzuddin Dan Relevansinya Dengan Fatwa NU Terkait Shalat Jumat Masa Pandemi Covid-19." *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam* 6, no. 1 (2021): 15–40. https://doi.org/http:dx.doi.org/10.29240/jhi.v6i1.2193.

Mushodiq, Muhamad Agus, and Ali Imron. "Peran Majelis Ulama Indonesia Dalam Mitigasi Pandemi Covid-19 (Tinjauan Tindakan Sosial Dan Dominasi Kekuasaan Max Weber)." *SALAM: Jurnal Sosial Dan Budaya Syar-I* 7, no. 5 (2020). https://doi.org/10.15408/sjsbs.v7i5.15315.

Nurhayati;, and Muhammad Syukri Albani. "Maqāsīd Al - Sharīa in the Fatwa of the Indonesian Ulama Council Regarding Congregational Worship During the COVID-19 Pandemic." *Asy-Syir'ah* 54, no. 2 (2020): 251. https://doi.org/http://dx.doi.org/10.14421/asy-syir'ah.2020.54.2.251-275.

Nurul Aula, Siti Khodijah. "Peran Tokoh Agama Dalam Memutus Rantai Pandemi Covid-19 Di Media Online Indonesia." *Living Islam: Journal of Islamic Discourses* 3, no. 1 (2020): 125. https://doi.org/10.14421/lijid.v3i1.2224.

Pabbajah, Mustaqim, Nurhidayat Muhammad Said, Faisal, M. Taufiq Hidayat Pabbajah, Hasse Jubba, and Juhansar. "Deauthorization of the Religious Leader Role in Countering Covid- 19: Perceptions and Responses of Muslim Societies on the Ulama's Policies in Indonesia." *International Journal of Criminology and Sociology* 9 (2020): 262–73. https://doi.org/10.6000/1929-4409.2020.09.25.

Presiden Republik Indonesia. Peraturan Pemerintah Nomor 21 Tahun 2020 tentang Pembatasan Sosial Berskala Besar Dalam Rangka Percepatan Penanganan Coronavirus Disease 2019/COVID-19, 2019 § (2020).

Sholeh, M. Asrorun Ni'am. "Towards a Progressive Fatwa: MUI's Response to the COVID-19 Pandemic." *AHKAM : Jurnal Ilmu Syariah* 20, no. 2 (2020): 281–98. https://doi.org/10.15408/ajis.v20i2.17391.

Sodiqin, Ali. "Science-Based Ijtihad : Religious and Scientific Dialectic on Fatwas Regarding Congregational Worships amid the Covid-19 Pandemic" 21, no. 1 (2021): 79–97. https://doi.org/10.18326/ijtihad.v21i1.79-97.

Sukamto, Amos, and S. Panca Parulian. "Religious Community Responses to the Public Policy of the Indonesian Government Related to the Covid-19 Pandemic." *Journal of Law, Religion and State* 8, no. 2–3 (2021): 273–83. https://doi.org/10.1163/22124810-2020006.

DINAMIKA DAN EKSISTENSI FATWA MUI: IMPLIKASI FATWA TERHADAP MASYARAKAT

Ahmad Baedowi, M.Si.

Abstrak

Artikel ini membahas tentang dinamika dan eksistensi fatwa MUI serta posisinya di Indonesia. Dalam masyarakat, hukum fatwa terkadang lebih cenderung digunakan daripada hukum nasional. Namun adanya kepentingan yang pragmatis menyebabkan independensi fatwa di Indonesia khususnya fatwa MUI diragukan integritasnya.

Tulisan ini menerapkan pendekatan pustaka yang menggunakan berbagai sumber kepustakaan sebagai sumber data tulisan, dengan tujuan menelisik dan mengupas dinamika dan eksistensi Fatwa MUI terhadap masyarakat. Pendekatan deskriptif-normatif digunakan karena ditujukan untuk mendiskripsikan dinamika dan eksistensi Fatwa sebagai sebuah fenomena nyata, yang melahirkan implikasi dan beragam dinamika serta respon sosial masyarakat. Pada awalnya adanya fatwa MUI terkadang banyak mengalami berbagai macam dinamika, seperti pertentangan dan lain sebagainya. Namun pada akhirnya mendapat respon positif dari semua kalangan, karena pada prinsipnya, eksistensi fatwa merupakan wujud esensial dan merupakan jalan keluar dalam menciptakan pola keberagamaan dan peribadatan yang lebih progresif, realistis, dinamis, dan kontekstualis. yang sekaligus menampilkan wajah Hukum Islam yang *rahmatan lil alamin sholihul likulli zaman wal makan.*

Kata Kunci: Dinamika, Eksistensi, Fatwa MUI, Respon Masyarakat.

A. Pendahuluan

Perkembangan kehidupan sosial manusia merupakan sunnatullah[1] yang lahir dari perbedaan demografi, dinamika sosial, pola komunikasi antar bangsa, dan perkembangan teknologi yang menghasilkan budaya baru disetiap zaman yang kemudian diadopsi menjadi sikap dan prilaku yang diterapkan oleh individu hingga menjadi kebiasaan, lalu dari kebiasaan individu tersebut, diterima

1 A. Zaeny, "Teologi Sunnatullah Versus Teologi Determinis (Upaya Melacak Etos Kerja Ummat)," Journal Al-Adyan Vol. 8, no. 1 (1 Maret 2017): 57–71.

menjadi kebiasaan masyarakat dan akhirnya menjadi budaya yang diterapkan dalam kehidupan sosial.

Al-Quran dan Hadits sebagai dasar agama Islam mengajarkan pedoman hidup yang komprehensif bagi umat manusia. Fungsinya sebagai rambu yang menunjukkan jalan bagi umat manusia ke jalan yang benar guna selamat dunia akhirat. Dalam Surat Al Maidah ayat 5 Allah SWT menjelaskan kesempurnaan pedoman tersebut sejak 14 abad yang lalu.

اَلْيَوْمَ اُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبٰتُ وَطَعَامُ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الْمُؤْمِنٰتِ وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ اِذَآ اٰتَيْتُمُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ مُحْصِنِيْنَ غَيْرَ مُسٰفِحِيْنَ وَلَا مُتَّخِذِيْٓ اَخْدَانٍ وَمَنْ يَّكْفُرْ بِالْاِيْمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُه وَهُوَ فِى الْاٰخِرَةِ مِنَ الْخٰسِرِيْنَ

Artinya: Pada hari ini dihalalkan bagimu segala (*makanan*) *yang baik. Makanan* (*sembelihan*) *Ahlulkitab itu halal bagimu dan makananmu halal* (*juga*) *bagi mereka.* (*Dihalalkan bagimu menikahi*) *perempuan-perempuan yang menjaga kehormatan di antara perempuan-perempuan yang beriman dan perempuan-perempuan yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi kitab suci sebelum kamu, apabila kamu membayar maskawin mereka untuk menikahinya, tidak dengan maksud berzina, dan tidak untuk menjadikan* (*mereka*) *pasangan gelap* (*gundik*). *Siapa yang kufur setelah beriman, maka sungguh sia-sia amalnya dan di akhirat dia termasuk orang-orang yang rugi.*

Seiring dengan perkembangan sosial budaya masyarakat kemudian melahirkan banyak fenomena baru yang menjadi pertanyaan dan tantangan bagi umat. Maka dari itu dibutuhkan fatwa dan ijtima' ulama setempat sebagai jawaban bagi pertanyaan dan keraguan umat dalam bersikap. Karena itu hukum fatwa cenderung hanya berlaku pada wilayah tertentu, fatwa di Arab tidak bisa berlaku di Indonesia, sebaliknya, fatwa di Indonesia juga tidak bisa diterapkan di Mesir, karena ada nya perbedaan struktur sosial, demografi, iklim dan lain sebagainya.[2]

Sebagai Negara mayoritas Muslim terbesar di dunia, masyarakat Indonesia dikenal sebagai masyarakat yang religius. Hasil survei yang dilakukan Alvara Research diakhir tahun 2016 yang menyebutkan 95% Muslim di Indonesia

2 Tohir Bawazir, "Jalan Tengah Demokrasi: Antara Fundamentalisme Dan Sekularisme: Pustaka Al-Kautsar: Penerbit Buku Islam Utama," 2015, hlm. 36; Lihat juga Abdul Karim, "Reformulasi Tafsir Ijtima'i Dalam Menjawab Problematika Sosial," Journal Hermeneutik Vol. 9, no. 2 (2016): 401–22

memandang pentingnya peran agama dalam kehidupan sehari-hari.[3] Angka ini dilihat dari beberapa indikator diantaranya adalah kehadiran diacara keagamaan, frekuensi menjalankan shalat lima waktu, dan tingkat kesadaran terhadap organisasi kemasyarakatan Islam.

Data ini menunjukkan adanya sinkronisasi antara budaya masyarakat Indonesia dengan nilai-nilai agama Islam. Dimana peran Islam selain sebagai agama, juga sebagai perwujudan daripada tradisi dan budaya masyarakat. Meskipun demikian, budaya lokal tetap terjaga eksistensinya tanpa mengurangi nilai-nilai yang terkandung di dalamnya.[4] Selain itu, budaya masyarakat Indonesia yang bersifat komunal melahirkan banyak organisasi masyarakat baik yang bersifat keagamaan, patriotisme, hobi, suku hingga politik.

Bagi umat Islam yang jumlahnya mayoritas memiliki satu wadah dalam menyatukan perbedaan pendapat keagamaan yaitu Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang memiliki banyak perwakilan dari berbagai ormas Islam di Indonesia seperti Nahdhatul Ulama, Muhammadiyyah, Persis dan lain sebagainya. Selain sebagai wadah pemersatu umat Islam, MUI juga berperan untuk mengarahkan umat Islam bagaimana berinteraksi dengan non-Muslim. Pandangan MUI yang kemudian disebut fatwa dianggap mewakili pandangan Umat Islam Indonesia, walaupun tidak sedikit juga menuai kritik dan kontroversi, peran dan pengaruh fatwa MUI sangat dibutuhkan guna menjaga kemashalahan masyarakat Indonesia.

Fatwa muncul sebagai respon pertanyaan yang bersumber dari masyarakat maupun kebijakan pemerintah. Posisi fatwa dalam rangka meluruskan kembali perubahan sosial dan budaya yang berkembang dimasyarakat atau kebijakan pemerintah yang akan diterapkan agar tidak keluar dari koridor hukum Islam. Apalagi mayoritas penduduk Indonesia adalah umat Muslim.

Efektifitas fatwa dalam mengatur perilaku masyarakat atau menyelesaikan permasalahan yang dihadapi sangat tergantung kepada tingkat ketaatan umat kepada Allah dan Rasul-Nya serta otoritas ulama (sebagai *uli al-amr*) yang mengeluarkan fatwa. Fatwa MUI merupakan pendapat hukum yang dibuat (diproduksi) oleh MUI dimana "produser" fatwanya harus memiliki kapasitas keilmuan di bidang hukum Islam untuk menjawab pertanyaan tertentu berdasarkan Alquran dan Sunnah.

Kehadiran Majelis Ulama Indonesia (MUI) bukan suatu kebetulan, melain-

3 Aditya Budiman, "Survei Alvara, 95 Persen Muslim Indonesia Religius," diakses 16 Juli 2017, https://nasional.tempo.co/read/news/2017/01/30/078841234/survei-alvara-95-persen-muslim-indonesia-religius/; Lihat juga Ezra Tari, "Tinjauan Teologis-Antropologis Terhadap Peran Agama Oleh Manusia Dalam Mengembangkan Nilai–Nilai Kemanusiaan Di Era-Postmodernisme," Jurnal Jaffray, Vol. 10, no. 1 (2012): hlm. 22.

4 Pulungan J. Suyuthi, "Internalisasi Dan Akulturasi Nilai-Nilai KeIslaman Dalam Tradisi Dan Budaya Masyarakat Indonesia," Journal Humanika, Vol. 2, no. 1 (2017): hlm. 365

kan sebagai lembaga yang mewadahi Alim Ulama, Zu'ama, dan cendikiawan Islam diseluruh indonesia untuk membimbing, membina dan mengayomi umat termasuk dalam merekayasa piranti positif dalam bentuk diktum keagamaan dalam bentuk fatwa untuk meneguhkan *Maqosid as-Syariah*. MUI sangat menyadari bahwa tanggung jawab kebaikan umat adalah tugas pokok yang lazim untuk diwujudkan sebagai bagian dari eksistensi dan perananya selaku *Khadim al-Ummah*, hal ini tidak cukup hanya sekedar menunaikan ataupun sekedar memberikan sokongan dalam bentuk dukungan spiritual dan moral saja, melainkan juga layanan yang lebih prima bagi umat terutama dalam menyelesaikan atau menjadi penengah problem dan kebingungan umat tentunya dalam bentuk Fatwa.

B. Metode Penelitian

Tulisan ini menerapkan pendekatan pustaka yang menggunakan berbagai sumber kepustakaan sebagai sumber data tulisan, dengan tujuan menelisik dan mengupas dinamika dan eksistensi Fatwa MUI terhadap masyarakat. Pendekatan deskriptif-normatif digunakan karena ditujukan untuk mendiskripsikan dinamika dan eksistensi Fatwa sebagai sebuah fenomena nyata, yang melahirkan implikasi dan beragam dinamika serta respon dari masyarakat. Dari data yang terkumpulkan dan tinjauan terhadap realita sosial di tengah masyarakat penulis berusaha menganalisisnya melalui proses *Descriptive Analytic Method Content* sebagai pisau analisis.[5] Adapun pengambilan kesimpulan dilakukan dengan mengaplikasikan metode berpikir induktif (menarik kesimpulan dari hal-hal yang bersifat khusus menjadi umum) dan deduktif (menarik kesimpulan dari hal-hal umum menjadi khusus).[6]

C. Pembahasan

Sekilas tentang Majelis Ulama Indonesia (MUI)

MUI berdiri sebagai hasil dari pertemuan atau musyawarah para ulama, cendekiawan, dan zu'ama yang datang dari berbagai penjuru tanah air, antara lain meliputi dua puluh enam orang ulama yang mewakili 26 Provinsi di Indonesia pada masa itu, 10 orang ulama yang merupakan unsur dari ormas-ormas Islam tingkat pusat, yaitu, NU, Muhammadiyah, Syarikat Islam, Perti. Al-Washliyah, Math"laul Anwar, GUPPI, PTDI, DMI, dan Al Ittihadiyyah, 4 orang ulama dari Dinas Rohani Islam, Angkatan Darat, Angkatan Udara, Angkatan

5 Metode kajian isi merupakan teknik yang paling banyak dipakai untuk untuk memanfaatkan dokumen yang padat isinya

6 Noeng Muhajir, Metodologi Penelitian Kuantitatif, (Yogyakarta: Percetakan Raka Sarasin, 2016). Hlm. 76-77.

Laut dan POLRI serta 13 orang tokoh cendekiawan yang merupakan tokoh perorangan. Dari musyawarah tersebut, dihasilkan sebuah kesepakatan untuk membentuk wadah tempat musyawarah para ulama, zu'amâ dan cendekiawan Muslim, yang tertuang dalam sebuah Piagam Berdirinya MUI, yang ditandatangani oleh seluruh peserta musyawarah yang kemudian disebut Musyawarah Nasional Ulama I.

MUI sebagai lembaga penghimpun para ulama merupakan penerus tugas-tugas para Nabi (*Warasatul Anbiya*) dan concern terhadap kesejahteraan rohani umat, tentunya telah banyak menghasilkan produk berwujud fatwa-fatwa yang membahas berbagai dimensi kehidupan masyarakat. MUI telah menerbitkan berbagai macam fatwa dalam masalah ibadah, hukum, sosial, politik, politik, etika dan bahkan juga ekonomi.

Adapun visi yang diemban oleh Majelis Ulama Indonesia adalah: "Terciptanya kondisi kehidupan kemasyarakatan, kebangsaan dan kenegaraan yang baik sebagai hasil penggalangan potensi dan partisipasi umat Islam melalui aktualisasi potensi ulama, zu'ama, aghniya dan cendikiawan Muslim untuk kejayaan Islam dan umat Islam (Izzu Al-Islam Wa Al-Muslimin) guna perwujudannya. Dengan demikian posisi Majelis Ulama Indonesia adalah berfungsi sebagai Dewan Pertimbangan Syari'at Nasional, guna mewujudkan Islam yang penuh rahmat (Rahmat Li Al-'Alamin) di tengah kehidupan umat manusia dan masyarakat Indonesia. Sementara misi yang diemban oleh Majelis Ulama Indonesia adalah: "Menggerakkan kepemimpinan dan kelembagaan Islam sevara efektif, sehingga mampu mengarahkan dan membina umat Islam dalam menanamkan dan memupuk aqidah Islamiyah, dan menjadikan ulama sebagai panutan dalam mengembangkan akhlak karimah agar terwujud masyarakat yang *khair al- ummah*.[7]

Dari latar belakang sejarahnya, pendirian MUI merupakan hasil dari proses panjang dari tarik menarik antara hubungan agama dan negara yang direpresentasikan oleh kelompok ulama dan kelompok sekular nasionalis, juga adanya kepentingan pemeritah kepada umat Islam. Salah satu tugasnya, MUI diharapkan melaksankan tugasnya dalam pemberian fatwa-fatwa dan nasihat, baik kepada Pemerintah maupun kepada kaum Muslimin mengenai persoalan- persoalan yang berkaitan dengan keagamaan khususnya dan semua masalah yang dihadapi bangsa umumnya. Sehubungan dengan berbagai amanat baik dari kepala negara ataupun sejumlah menteri serta pemikiran dan saran dari peserta musyawarah maka Munas I MUI telah telah merumuskan dalam pasal 4 pedoman pokoknya yang menyebutkan bahwa MUI berfungsi:

1) Memberi fatwa dan nasehat mengenai masalah keagamaan dan kemasyas

7 Asrorun Ni'am Soleh, Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia, (Jakarta: Percetakan Emir, 2016). Hlm. 32.

rakatan kepada pemerintah dan umat Islam umumnya sebagai amal ma'ruf nahi munka, dalam usaha meningkatkan ketahanan nasional.
2) Memperkuat ukhuwah Islamiyah dan melaksanakan kerukunan antar umat beragama dalam mewujudkan persatuan dan kesatuan nasional.
3) Mewakili umat Islam dalam konsultasi antar umat beragama.
4) Penghubung ulama dan umara (pemerintah) serta jadi penerjemah timbal balik antara pemerintah dan umat guna menyukseskan pembangunan nasional.
5) Majelis Ulama tidak berpolitik dan tidak operasional.

Untuk mencapai tujuannya, Majelis Ulama Indonesia melaksanakan usaha-usaha :
a) Memberikan bimbingan dan tuntutan kepada umat Islam dalam mewujudkan kehidupan beragama dan bermasyarakat yang diridhoi oleh Allah Swt.
b) Memberikan nasehat dan fatwa mengenai masalah keagamaan dan kemasyarakat kepada pemerintah dan masyarakat.
c) Meningkatkan kegiatan bagi terwujudnya ukhuwah Islamiyah dan kerukunan antar umat beragama dalam memantapkan kesatuan dan persatuan bangsa
d) Menjadi penghubung antara ulama dan umara (pemerintah) dan penterjemah timbal balik antara pemerintah dan umat guna mensukseskan pembangunan nasional.
e) Meningkatkan hubungan serta kerjasama antara berbagai organisasi, lembaga Islam, dan cendikiawan Muslim.
f) Mewakili umat Islam dalam hubungan dan konsultasi antar umat beragama.[8]

Metodologi dan Teknis Penerapan Fatwa MUI

Metodologi dalam penetapan Fatwa merupakan salah satu komponen yang sangat penting dari segi kedudukan dan juga fungsinya sebagai roh eksistensi MUI dalam menjalankan kesinambungannya untuk melahirkan kemaslahatan kepada umat. Adapun metode yang diaplikasikan oleh Komisi Fatwa MUI dalam proses penetapan fatwa dilakukan melalui tiga pendekatan integral, yaitu 1) Pendekatan *Nash Qath'i,* 2) Pendekatan *Qauli* dan 3) Pendekatan *Manhaji.*

Pendekatan *Nash Qath'i* dilakukan dengan berpegang kepada dalil-dalil al-Qur'an atau Hadis untuk sesuatu problematika apabila masalah yang

8 Tim Penyusun, Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Dalam Perspektif Hukum Dan PerundangUndangan (Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2012). Hlm. 44.

ditetapkan terdapat dalam Nash al-Qur'an ataupun Hadis secara jelas. Namun bilamana tidak terdapat dalam Nash al-Qur'an maupun Hadis maka teknis penjawaban harus dilakukan dengan metode pendekatan *Qauli* dan *Manhaji*. Pendekatan *Qauli* adalah pendekatan dalam proses penetapan fatwa dengan mendasarkannya pada pendapat para Imam Mazhab dalam kitab-kitab fiqih terkemuka (*Al-Kutub Al-Mu'tabarah*). Pendekatan Qauli dilakukan apabila jawaban dapat dicukupi oleh pendapat dalam kitab-kitab fiqih terkemuka (*Al-Kutub Al-Mu'tabarah*) dan hanya terdapat satu pendapat, kecuali jika pendapat yang ada dianggap tidak cocok lagi untuk dipegangi karena sangat sulit untuk dilaksanakan (*Ta'assur Atau Ta'adzdzur Al-'Amal* Atau *Shu'ubah Al-'Amal*), atau karena alasan hukumnya (*'illah*) berubah. Dalam kondisi seperti ini perlu dilakukan telaah ulang (*I'adatun Nazhar*), sebagaimana yang dilakukan oleh ulama terdahulu. Karena itu mereka tidak terpaku terhadap pendapat ulama terdahulu yang telah ada bila pendapat tersebut sudah tidak memadai lagi untuk didijadikan pedoman.[9]

Apabila jawaban permasalahan tersebut tidak dapat dicukupi oleh Nash Qoth'i dan juga tidak dapat dicukupi oleh pendapat yang ada dalam kitab-kitab fiqih terkemuka (*Al-Kutub Al-Mu'tabarah*), maka proses penetapan fatwa dilakukan melalui pendekatan manhaji. Pendekatan Manhaji adalah pendekatan dalam proses penetapan fatwa dengan mempergunakan kaidah-kaidah pokok (*Al-Qowaid Al-Ushuliyah*) dan metodologi yang dikembangkan oleh imam mazhab dalam merumuskan hukum suatu masalah. Pendekatan manhaji dilakukan melalui ijtihad secara kolektif (*ijtihad jama'i*), dengan menggunakan metode: mempertemukan pendapat yang berbeda (*al-Jam'u wat taufiq*), memilih pendapat yang lebih akurat dalilnya (*tarjihi*), menganalogkan permasalahan yang muncul dengan permasalahan yang telah ditetapkan hukumnya dalam kitab-kitab fiqh (*Ilhaqi*) dan *Istinbathi*. Dalam persoalan didalamnya terdapat khilafiyah di kalangan imam mazhab maka penetapan fatwa didasarkan pada hasil usaha penemuan titik temu di antara pendapat-pendapat madzhab melalui metode *Al-Jam'u Wa Al-Taufiq*.[10]

Jika usaha *Al-Jam'u Wa Al-Taufiq* tidak berhasil maka penetapan fatwa dilakukan melalui metode Tarjih (memilih pendapat ulama yang dinilai paling kuat dalil dan argumentasinya), yaitu dengan menggunakan metode perbandingan mazhab (*muqaran al-madzahib*) dan dengan menggunakan kaedah-kaedah ushul fiqh perbandingan. Bersikap abai terhadap masyarakat untuk

9 Jaih Mubarok, "Dinamika Fatwa Produk Keuangan Syariah," Ijtihad : Jurnal Wacana Hukum Islam Dan Kemanusiaan 13, no. 1 (2013). Hlm.32.

10 Barlinti Salma Yeni, Kedudukan Fatwa Dewan Syariah Naional Dalam Sistem Hukum Nasional Di Indonesia (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama Republik Indonesia, 2010). Hlm. 74.

menentukan sendiri pendapat ulama yang dipilih sangatlah ironi dan beresiko, pasalnya hal tersebut mengindikasikan sikap ketidak pedulian terhadap kemaslahatan umat, terlebih jika pilihan pendapat (*Qaul*) ulama yang instimbathnya tanpa melalui prosedur kumulatif, batasan dan patokan. Oleh karena itu, menjadi lazim bagi lembaga fatwa yang memiliki kompetensi untuk memilih pendapat (*Qaul*) yang rajih (lebih kuat dalil dan argumentasinya) untuk dijadikan pedoman bagi masyarakat. Ketika satu masalah atau satu kasus belum ada pendapat (*qaul*) yang menjelaskan secara persis dalam kitab fiqh terdahulu (*Al-Kutub Al-Mu'tabarah*) namun terdapat padanannya dari masalah tersebut, maka penjawabannya dilakukan melalui metode ilhaqi, yaitu menyamakan suatu masalah yang terjadi dengan kasus padanannya dalam al-kutub al-mu'tabarah.[11]

Sedangkan metode Istinbathi dilaksanakan ketika tidak bisa dilakukan dengan metode ilhaqi karena tidak ada padanan pendapat (*Mulhaq Bih*) dalam Al-Kutub Al-Mu'tabarah. Metode istinbathi dilakukan dengan memberlakukan metode Qiyasi, Istishlahi, Istihsani dan Sadd Al-Dzari'ah. Secara umum penetapan fatwa di MUI selalu memperhatikan pula kemaslahatan umum (*Mashalih 'Ammah*) dan intisari ajaran agama (*Maqashid Al-Syari'ah*). Sehingga fatwa yang dikeluarkan oleh MUI benar-benar bisa menjawab permasalahan yang dihadapi umat dan benar-benar dapat menjadi alternatif pilihan umat untuk dapat menjadi pedoman.

Kedudukan Fatwa di dalam Hukum Islam dan Hukum Nasional di Indonesia

Secara terminologi (bahasa) Ibnu Manzhur menjelaskan ini adalah bentuk mashdar dari fatwa yang bermakna muda, baru, penjelasan dan penerangan.[12] Secara etimologi, menurut Yusuf Qardawi, fatwa adalah menerangkan hukum syara' dalam suatu persoalan sebagai jawaban atas pertanyaan yang diajukan oleh peminta fatwa (mustafi) baik secara perorangan atau kolektif. Diantara ciri fatwa adalah:[13]

1) Fatwa bersifat responsif, yaitu merupakan jawaban hukum yang dikeluarkan setelah adanya suatu pertanyaan atau permintaan fatwa.
2) Fatwa sebagai jawaban hukum tidaklah bersifat mengikat. Orang yang meminta fatwa (*mustafti*), baik perorangan, lembaga, maupun masyarakat luas tidak harus mengikuti isi atau hukum yang diberikan kepadanya.

Lebih lanjut menurut Imam Ibnu Mandzur di dalam *lisan al-arab* me-

11 Mohamad Atho Mudzhar and Khoirudin Nasution, "Hukum Keluarga Di Dunia Islam Modern," Mimbar Hukum 12 (1994). Hlm. 26.

12 Ma'ruf Amin, Fatwa Dalam Sistem Hukum Islam (Jakarta: ELSAS, 2008), hlm. 19

13 Amin, hlm. 20.

nyatakan, *Aftaahu Fi Al-Amr Abaanahu Lahu* (menyampaikan fatwa kepada dia pada suatu perkara, maksudnya adalah menjelaskan perkara tersebut kepadanya). *Wa Aftaa Al-Rajulu Fi Al-Mas'alah* (seorang lakilaki menyampaikan fatwa pada suatu masalah). *Wa Astaftainuhu Fiiha Fa Aftaaniy Iftaa'an Wa Futaa* (aku meminta fatwa kepadanya dalam masalah tersebut, dan dia memberikan kepadaku sebuah fatwa)". Perkataan *Wafataay* adalah asal dari kata *futya* atau *fatway*. *Futya* dan fatwa adalah dua isim (kata benda) yang digunakan dengan makna *al-iftaa'. Iftaa*' berasal dari kata *Iftaay*, yang artinya memberikan penjelasan. Secara normatif memang sedikit sulit merumuskan tentang arti *ifta*' atau berfatwa itu. Namun dari penjelasan diatas dapatlah disimpulkan, yaitu: suatu usaha memberikan penjelasan tentang hukum syara' oleh ahlinya kepada orang yang belum mengetahui". Di dalam kitab *Mafaahim Islamiyyah* dijelaskan bahwa, secara literal, kata "Fatwa" bermakna"jawaban atas persoalan-persoalan syariat atau perundang-undangan yang sulit. Bentuk jamaknya adalah *Fataawin* atau *Fataaway*. Jika dinyatakan *Aftay Fi Al-Mas'alah* menjelaskan tentang hukum dalam masalah tersebut.[14]

Fatwa menjadi landasan penting bagi umat Islam. Pada umumnya fatwa merupakan respon atau jawaban dari para ahli agama untuk menyesaikan permasalahan dalam hukum Islam. Fatwa berasal dari kata bahasa Arab al-ifta, alfatwa yang berarti pemberian sebuah keputusan. Pemberian fatwa dari kalangan cendekiawan Muslim ini, bukanlah sebuah keputusan yang terbilang gampang atau tidak memiliki landasan hukum yang jelas. Akan tetapi hukum fatwa ini, dibuat dengan konstruksi ilmu pengetahuan agama yang jelas.[15] Allah SWT berfirman dalam QS. An-Nahl ayat 43:

وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ اِلَّا رِجَالًا نُّوْحِيْٓ اِلَيْهِمْ فَسْـَٔلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ

Kami tidak mengutus sebelum engkau (*Nabi Muhammad*)*, melainkan lakilaki yang Kami beri wahyu kepadanya. Maka, bertanyalah kepada orang-orang yang mempunyai pengetahuan418*) *jika kamu tidak mengetahui* (*QS. An-Nahl: 43*).

Dalam ayat di atas menjelaskan anjuran bagi seseorang yang kurang berpengetahuan agama, untuk menanyakan sekaligus meminta solusi dalam permasalahan yang dihadapinya. Sehingga kedudukan hukum fatwa disini sangatlah penting. Hukum fatwa akan digunakan, ketika muncul sebuah masalah

14 Abdul Wasik and Muhammad Muhammad, "Dasar Fatwa MUI Dalam Penerapan Hukum Islam (Telaah atas Interaksi Sosial dalam Perkembangan Hukum Islam di Indonesia), Jurnal Kajian Hukum Islam dan Pemikiran" 2018, hlm. 933–55.

15 Ahyar A. Gayo, Kedudukan Fatwa MUI dalam Upaya Mendorong Pelaksanaan Ekonomi Syariah, (Jakarta: Laporan Akhir Penelitian Hukum Badan Pembinaan Hukum Nasional Kementerian Hukum dan HAM RI, 2011), h. 13.

baru yang belum ada ketentuannya secara tegas, baik Al-Qur'an, AsSunnah dan Ijma' maupun pendapat-pendapat para fuqaha terdahulu. Maka disini fatwa merupakan sasaran masyarakat untuk memberikan arahan normatifnya terhadap gejala permasalahan hukum Islam. Karena kedudukannya yang begitu penting (urgent), orang-orang barat mengistilahkan fatwa sebagai yurisprudensi Islam.[16]

Penggalian dasar hukum dari fatwa sendiri mengacu pada Al-Quran dan Hadis yang kemudian dielaborasi dengan ilmu ushul fiqh, menjadi sebuah petunjuk untuk menggali hukum-hukum yang abstrak. Metode ijtihad yang menjadi andalan para ulama untuk menyakinkan masyarakat terhadap hukum yang belum ada solusinya. Berbeda dengan kedudukan fatwa dalam hukum nasional sebagaimana yang dijelaskan dalam Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 tentang pembentukan peraturan perundang-undangan menyatakan bahwa hierarki peraturan perundang-undangan dalam sistem hukum nasional di antaranya: Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945, Undang-Undang/Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang, Peraturan Pemerintah, Peraturan Presiden, Peraturan Daerah. Peraturan daerah meliputi: Peraturan Daerah Provinsi, Peraturan Daerah Kabupaten/Kota, dan Peraturan Desa/Peraturan yang setingkat. Sedangkan untuk sumber hukum formal yang berlaku di Indonesia ada lima, di antaranya: Undang-Undang, kebiasaan, yurisprudensi (putusan hukum), traktat, dan doktrin.[17]

Fatwa merupakan pendapat para pakar/ulama/ahli hukum yang didapat melalui proses penggalian hukum yang disepakati guna menemukan kepastian hukum yang dijadikan sebagai salah satu petunjuk atau nasehat masyarakat Muslim dalam menjalankan kehidupan berbangsa dan bernegara. Fatwa ini bersifat responsif, dinamis dan informatif. Dikatakan responsif karena adanya fatwa, sebuah tanggapan atas adanya persoalan-persoalan masyarakat yang belum ada aturan hukum pasti yang mengaturnya. Fatwa dikatakan dinamis karena tidak menutup kemungkinan bahwa fatwa itu berubah seiring dengan berubah dan berkembangnya waktu, tempat, keadaan, niat bahkan kebiasaan.[18] Sedangkan fatwa merupakan hal informatif karena bersifat memberi informasi yang menerangkan terkait permasalahan-permasalahan yang belum mendapatkan jawaban, sehingga fatwa disini berfungsi juga menjelaskan sesuatu yang dipertanyakan masyarakat Muslim pada khususnya dan masyarakat

16 Ahmad Hatta, Tafsir Qur'an Perkata, (Jakarta: Maghfirah Pustaka, 2009), h. 272. Lihat juga, M. Erfan Riadi, "Kedudukan Fatwa Ditinjau Dari Hukum Islam dan Hukum Positif (Analisis Yuridis Normatif)", Ulumuddin, Vol. 7, No. 1, 2010, h. 472.

17 M. Erfan Riadi, "Kedudukan Fatwa Ditinjau Dari Hukum Islam dan..., h. 474. Lihat juga, Titik Triwulan Tutik, Pengantar Ilmu Hukum, (Jakarta: Sinar Grafika, 2006), h. 136.

18 Isa Ansori, "Kedudukan Fatwa di Beberapa Negara Muslim (Malaysia, Brunei Darussalam dan Mesir)", Analisis, Vol. 17, No. 1, 2017, h. 139

Indonesia pada umumnya.

Perlu diketahui bahwa keberlakuan fatwa tidak mengikat secara menyeluruh kepada seluruh masyarakat Indonesia. Sehingga pemaksaan tidak terjadi dalam konteks penerapan fatwa MUI bagi seluruh masyarakat Indonesia. Meskipun orang tersebut selaku peminta fatwa, tidak ada keharusan baginya untuk mengikuti ataupun menjalankan fatwa tersebut. Bisa dikatakan bahwa keberlakuan secara khusus kepada masyarakat Muslim Indonesia karena dasar penggalian hukum yang digunakan lembaga pembuat fatwa MUI tidak terlepas bersumber dari Al-Quran dan Sunnah Rasulullah SAW "Sebagaimana diketahui bahwa mayoritas masyarakat Indonesia beragama Islam.[19] Orientasi tujuan hukum nasional negara ini adalah melindungi kehidupan seluruh Warga Negara Indonesia tanpa terkecuali. Dalam hal ini, keberlakuan hukum tetap berpegang pada keberagaman ras, agama, suku, dan budaya yang dimiliki Indonesia.[20] Oleh karena itu, negara tidak mengakomodir fatwa MUI ke dalam hukum positif yang berlaku di Indonesia.

Dinamika dan Eksistensi Fatwa MUI

Kemajemukan masyarakat Indonesia tumbuh beriringan dengan berkembangnya kemajuan teknologi yang sangat pesat. Pola penyampaian dan penerimaan informasi yang sangat cepat serta munculnya berbagai macam persoalan baru yang bersifat kompleks, baik itu menyangkut masalah keagamaan maupun non-keagamaan, seperti sosial kemasyarakatan menciptakan berbagai persoalan baru yang muncul terkadang belum ada peraturan perundang-undangan yang mengaturnya. Bahkan, tidak jarang timbul keraguan di kalangan masyarakat terkait jawaban-jawaban yang dilontarkan oleh segelintir orang. Apalagi jika pemberi jawaban tersebut dinilai kurang kompeten dalam bidang persoalan tersebut.[21] Segala sesuatu yang ada di muka bumi ini sesuai dengan kehendak Sang Maha Pencipta. Allah SWT menurunkan Al-Quran sebagai petunjuk hidup umat manusia, dan semua sudah diatur di dalamnya baik berkenaan dengan kehidupan dunia maupun akhirat. Al-Quran merupakan sumber dari segala sumber hukum. Oleh karena itu, di dalam proses penggalian hukum atau proses berijtihad mengacu pada Al-Quran. Selain itu, juga mengacu kepada Sunnah. Kedua sumber hukum tersebut mempunyai keterkaitan yang

19 Doli Witro, "Ulama and Umara in Government of Indonesia: a Review Relations of Religion and State", Addin, Vol. 14, No. 1, 2020.

20 Betria Zarpina Yanti dan Doli Witro, "Self Maturity and Tasamuh As a Resolution of Religious Conflicts", Intizar, Vol. 25, No. 2, 2019.

21 Al Fitri Johar, Kekuatan Hukum Fatwa Majelis Ulama Indonesia (Mui) Dari Perspektif Peraturan Perundang-Undangan Di Indonesia, Pengadilan Agama Ruteng, Nusa Tenggara Timur, (Online), (https://badilag.mahkamahagung.go.id/artikel/, diakses pada 12 Juli 2021).

sangat erat. Sebagaimana sabda Rasulullah s.a.w. yang artinya: *Al-Quran itu dalil, dalil yang bersifat mujmal* (*global*). *Sedangkan hadis adalah penjelasannya atau perinciannya*" (HR. al-Bukhari dan Muslim). [22]

Masyarakat memerlukan adanya sebuah wadah yang terorganisir yang didalamnya terdapat para pakar/para ulama/para cendekiawan yang mempunyai strata ilmu pengetahuan yang tinggi, berwawasan luas serta peka terhadap realitas yang tumbuh di tengah-tengah masyarakat. Dengan penduduk yang mayoritas beragama Islam terbentuknya suatu lembaga yang bertugas membimbing, membina serta mengayomi kaum Muslimin di Indonesia menjadi sebuah kebutuhan. Hal ini selaras dengan munculnya permasalahanpermasalahan kontemporer yang tidak menutup kemungkinan memicu adanya pro dan kontra di dalam pencarian jalan keluar terkait permasalahan-permasalahan tersebut.[23]

Sudah sepatutnya menjadi kesadaran bersama untuk tidak membiarkan masyarakat senantiasa merasa bingung dan resah karena adanya pro dan kontra yang kerap terjadi ketika adanya permasalahan-permasalahan kontemporer. Bayangkan apabila di dunia ini tidak ada para ulama yang bersedia melakukan proses penggalian hukum yang mendalam terkait suatu persoalan yang terjadi di masyarakat, niscaya kebingungan, keresahan akan membelenggu khalayak luas. Kebenaran sebuah informasi menjadi salah satu kebutuhan dasar masyarakat yang kini hidup di era digital. Kebenaran itu bisa saja terkuak salah satunya dengan adanya fatwa.

Masyarakat membutuhkan adanya petunjuk dan bimbingan, kecepatan dan ketepatan respon para ulama pemberi fatwa atas pertanyaan-pertanyaan terkait isu yang tumbuh dan berkembang di kalangan masyarakat menjadi hal yang sangat penting. Untuk menemukan jalan keluar terkait permasalahan-permasalahan yang berkembang para ulama melakukan penggalian hukum dengan menggunakan metodologi yang sistematis dan teori-teori yang tegas, konsisten serta bertanggung jawab berdasarkan dalil-dalil yang kuat. Kemunculan fatwa secara tidak langsung mengkonkretkan ajaran Islam yakni dibuktikan dengan adanya penerapan dari sumber hukum Islam, yaitu al-Quran dan Sunnah. Selain itu dengan adanya kemunculan fatwa itu membuktikan bahwa umat manusia mengalami pola pikir yang dinamis, yang senantiasa mengikuti perkembangan zaman. Hal itu juga dapat diartikan bahwa umat manusia semakin maju. Fatwa juga merupakan salah satu cara umat manusia dalam rangka menyebarluaskan ajaran agama Islam. Tanpa adanya fatwa, ajaran agama

22 Abu Abdillah bin Ahmad al-Anshary al-Qurthubi, al-Jami' Li Ahkamil Qur'an, (Kairo: Darul Katib al-'Arabiyah wat Tibaah wan Nasyr, 1964), h. 178

23 Rohadi Abdul Fatah, Analisis Fatwa Keagamaan dalam Fikih Islam, (Jakarta: PT. Bumi Aksara, 2010), h. 87-88.

Islam yang dianut oleh mayoritas masyarakat Indonesia akan mengalami stagnansi dikarenakan dianggap tidak mampu menjawab permasalahan-permasalahan yang berkembang di masa sekarang. Disinilah letak urgensitas fatwa di kalangan masyarakat.

Kehadiran lembaga MUI sebagai organisasi kepemimpinan umat Islam yang bersifat kolektif dalam rangka mewujudkan silaturahmi demi kebersamaan umat Islam sangat penting. MUI juga berperan sebagai penghubung antara ulama dan umara dalam usaha bersama mensukseskan pembangunan nasional, nasehat dan fatwa yang dikeluarkan terkait masalah keagamaan dan kemasyarakatan pada baik untuk umat maupun pemerintah guna menciptakan ukhuwwah Islamiyah dan kerukunan umat beragama.

Selain fatwa, MUI juga mengeluarkan pendapat keagamaan terhadap kasus tertentu. Kedudukan pendapat dan sikap keagamaan dalam kelembagaan MUI merupakan keputusan yang paling tinggi. Pendapat dan sikap keagamaan lebih tinggi kedudukannya dari fatwa, dimana fatwa ditetapkan atau diputuskan oleh komisi fatwa sementara pendapat dan sikap keagamaan ditetapkan oleh semua komisi-komisi yang ada di MUI, termasuk komisi fatwa.[24] Pendapat keagamaan ini mulai masyhur dikalangan masyarakat saat kasus penistaan agama oleh Ahok terjadi diakhir tahun 2016. Produk ini biasanya keluar, bila urgensi masalah yang dibahas sangat serius dan memiliki dampak nasional.

Secara umum, fungsi fatwa adalah untuk menjaga umat Islam agar prilakunya tidak keluar dalam koridor hukum Islam ketika menghadapi adanya perubahan sosial dan budaya dimasyarakat. Hal tersebut sejalan dengan tujuan MUI untuk menciptakan masyarakat yang aman dan harmonis sesuai dengan dasar Negara Indonesia yaitu pancasila. Namun dalam perjalanannya fatwa-fatwa MUI mulai bergesekan dengan berbagai macam kepentingan, gesekan tersebut kerap terjadi dengan program pemerintah, kepentingan bisnis, budaya agama lain hingga paham-paham yang tidak sejalan dengan landasan sosial budaya Islam.

Adanya perbedaan pendapat, kepentingan, ideologi yang sangat beragam sulit untuk mendapatkan titik temunya. Cacian dan kritik tidak pernah lepas dari perjalanan MUI dalam menerbitkan fatwa. Hal ini juga sejalan dengan perkataan imam Syafi'i rahimahullah bahwa "*Keridhoaan manusia adalah tujuan yang tak akan pernah tercapai*". Maka menurut Firmansyah (2015) independensi MUI yang mengeluarkan fatwa murni adalah atas dasar al-Quran dan Hadits.[25] Diperlukan untuk menciptakan keharmonisan yang sesuai dengan

24 Syaruul Ansyari, diakses 12 Juli 2021, https://www.viva.co.id/berita/nasional/845364-muipendapat-dan-sikap-keagamaan-lebih-tinggi-dari-fatwa.

25 Fatwa cenderung dinamis karena sifatnya yang responsif atas persoalan keIslaman yang nyata (waqi'iyyah) dan penyusunannya juga bersifat dinamis karena menjadikan qaul fuqaha sebagai

petunjuk agama Islam.

Menurut Khoizanul (2014), [26] ada empat sikap dasar MUI yang perlu digarisbawahi dalam setiap aktivitasnya, yaitu pertama, keinginan untuk mendapatkan pengakuan dari masyarakat dan memiliki hubungan yang baik dengan organisasi Islam. Kedua, keinginan untuk memelihara hubungan yang baik dengan pemerintah. Ketiga, keinginan untuk mendorong partisipasi yang lebih besar dari masyarakat Muslim dalam pembangunan nasional. Keempat, keinginan untuk memelihara hubungan yang harmonis dengan kelompok agama non-muslim.

Pemahaman pentingnya fatwa MUI dapat diterjemahkan menjadi dua hal yaitu peran dan pengaruh. Peran fatwa MUI mendeskripsikan respon MUI terhadap fenomena dan polemik yang terjadi dimasyarakat terkait dengan kegiatan sosial budaya maupun kebijakan pemerintah dalam sudut pandang agama dalam wadah majelis ulama yang mewakili semua ormas Islam di Indonesia, fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh MUI dalam bentuk Surat Keputusan (SK) merupakan respon atas pertanyaan-pertanyaan yang dikirim oleh pemerintah, perorangan atau individu, atau institusi, atau respons atas kecemasan-kecemasan yang berkembang di masyarakat, seperti kasus perbed pendapat dalam menyikapi pemimpin non muslim. Sedangkan pengaruh Fatwa MUI menjelaskan tentang dampak dan tindak lanjut dari fatwa yang dikeluarkan terhadap kehidupan berbangsa dan bernegara, yang disesuaikan dengan tujuan pendirian MUI yang telah disebutkan di atas.

Fatwa MUI dan Implikasi kepada Masyarkat

Negara Indonesia merupakan negara Muslim terbesar di dunia dengan jumlah penduduk beragama Islam terbanyak. Hal ini menandakan bahwa kemajemukan negara ini, didominasi oleh umat Islam. Sehingga ketika terjadi suatu gejala sosial, maka solusi dari kalangan cendikiawan Muslim yang selalu menjadi perhatian penting dalam berkehidupan bernegara. Jawaban ataupun respon tersebut bertujuan agar kemakmuran rakyat tercapai dengan optimal, karena pada hakikatnya manusia mempunyai 5 kebutuhan yang penting yaitu kebutuhan fisiologi, rasa aman, afiliasi, harga diri, dan pengembangan potensi.[27]

Sebagaimana diketahui bahwa masyarakat Indonesia adalah masyarakat yang pluralis. Masyarakat dengan ciri keragamannya. Mulai dari ragam buda-

sumber fatwa di samping sumber utama hukum Islam, yaitu Quran dan Sunah. Jaih Mubarok, "Dinamika Fatwa Produk Keuangan Syariah," Journal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan, Vol. 13, no. 1 (2013): hlm. 1

26 Khozainul Ulum, "Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Dalam Pemikiran Hukum Islam Di Indonesia," Jurnal Akademika Vol. 8, no. 2 (2014): hlm. 166-179.

27 W. Poespoprodjo, Filsafat Moral, (Bandung: CV Pustaka Grafika, 1999), h. 142.

ya, ras, suku, bahasa, kepercayaan bahkan agama yang diakui di tengah-tengah masyarakat. Dengan latar belakang keragaman tersebut, maka tidak dapat dipungkiri bahwa mengenai pandangan masyarakat terhadap fatwa MUI juga mengalami keberagaman. Ada segolongan masyarakat yang menyetujui dikeluarkannya suatu fatwa dari MUI ada pula yang tidak menyetujuinya. Ada yang merespon dengan baik, ada yang merespon dengan kurang baik, dan bahkan ada yang mengabaikan atau tidak merespon sama sekali. Merespon dengan baik, bisa diartikan bahwa seseorang mneyetujui fatwa yang dikeluarkan MUI dan menerapkan serta mengikuti fatwa tersebut di dalam kehidupan bernegaranya. Merespon dengan kurang baik, bisa dikatakan bahwa misalnya seseorang menyetujui fatwa MUI namun dalam pengaplikasiannya fatwa tersebut tidak digunakan. Sedangkan yang mengabaikan fatwa MUI, artinya seseorang tidak memperdulikan adanya suatu fatwa yang dimunculkan (acuh tak acuh).

Fatwa merupakan respon dari kalangan ulama atas persoalan atau gejala sosial yang dihadapi oleh masyarakat.[28] Kejelasan hukum fatwa, sangat penting bagi umat Islam yang mendominasi di negeri ini. Indonesia memiliki sekumpulan para ulama yang menjadi satu kesatuan berbentuk lembaga yaitu MUI yang bertugas memberikan jawaban-jawaban atas persoalan yang terjadi di dalam masyarakat. Disinilah eksistensi MUI mulai terlihat seiring berkembang dan kompleksnya permasalahan yang berkembang. Namun sayangnya, pengaruh politik yang tidak baik (negatif) mulai bermunculan yang mempengaruhinya.

Politik dan hukum mempunyai jalinan hubungan yang sangat erat dan dapat menimbulkan kesewenang-wenangan kekuasaan, namun politik tanpa hukum akan menjadi kelumpuhan.[29] Politisasi fatwa cenderung akan mengakibatkan keberpihakan kepada salah satu pihak yang kemudian akan menjadi bias di masyarakat. Hal inilah, yang kemudian menjadi kontroversikontoversi dari kalangan akademisi dan masyarakat pada umumnya. Disinilah fatwa mulai terkikis integritasnya seiring berkembangnya zaman.

Pada hakikatnya fatwa hanya sebuah doktrin yang kedudukannya tidak wajib diikuti atau tidak mengikat bagi masyarakat Indonesia secara menyeluruh, namun doktrin bisa menjadi pertimbangan sebuah hukum jika tidak bertentangan dengan perundang-undangan. Dari kedua kasus tersebut membuktikan, bahwa sebenarnya peran MUI justru memberikan konstribusi yang baik bagi negara. Akan tetapi, karena derasnya politik praktis yang menyelimuti negeri ini menjadi fatwa dimanfaatkan oleh kalangan politik. Berbeda kasus dengan kedua, kasus tersebut bertentangan dengan hak-hak memilih dan di-

28 Amir Syarifuddin, Ushul Fiqh Jilid II, (Jakarta: Kencana, 2008), h. 484

29 M. Mahfud MD, Pergulatan Politik dan Hukum di Indoenesia, (Yogyakarta: Grama Medika, 1999), h. 9-12.

pilih dalam konstitusi, sehingga keberlakuan fatwa yang bertentangan dengan konstitusi tidak diperbolehkan untuk diikuti.

Kedudukan fatwa dalam hukum positif di Indonesia hanya sebatas doktrin yang tidak wajib diikuti, namun jika fatwa yang dikeluarkan oleh MUI tidak bertentangan secara konstitusional dan membawa manfaat yang baik, hal ini tentu berimplikasi kepada masyarakat secara langsung maupun tidak langsung.

Kesimpulan

Berdasarkan hasil pembahasan terkait dinamika dan eksistensi fatwa MUI terhadap masyarakat, disimpulkan bahwa fatwa MUI memiliki urgensi untuk menyatukan umat Islam dalam menyikapi pertanyaan yang muncul dari masyarakat. Walaupun terkadang melahirkan kritik dan gesekan dengan pihak lainnya, Namun kritik dan gesekan itu tidak sampai merusak kerukunan umat beragama, justru menegaskan posisi umat Islam yang *rahmatan lil 'alamin* dengan pedoman hidup yaitu al-Quran dan Hadits.

Kedudukan fatwa dalam pandangan Hukum Islam sangatlah penting, karena permasalahan maupun persoalan yang dihadapi masyarakat begitu kompleks. Sehingga gejala sosial yang di masyarakat bisa terselesaikan dengan adanya fatwa. Berbeda halnya dengan kedudukan fatwa menurut hukum nasional, posisi fatwa disini kurang diperhatikan atau tidak diakui eksistensinya, karena statusnya tidak wajib untuk diikuti. Mayoritas penduduk Indonesia adalah Muslim. Umat Muslim menganggap bahwa keberadaan fatwa sangat penting. Implikasi fatwa terhadap masyarakat sangat jelas, hal ini bisa dilihat dari kecenderungan menggunakan fatwa daripada hukum nasional dalam kehidupan bernegara.

Secara faktual, upaya membangun kemaslahatan umat melalui fatwa oleh MUI merupakan suatu hal otentik yang tidak bisa dipungkiri. Peranan dan pengaruh fatwa MUI sangat penting, sekalipun pada mulanya fatwa MUI terkadang menuai kontroversi, penuh dinamika dan dilematik, bahkan menuai berbagai macam kritikan dan respon negatif dari banyak kalangan masyarakat. Namun Eksistensi fatwa MUI bagi masyarakat khususnya masyarakat muslim merupakan wujud esensial dari alternatif dan solusi dalam menciptakan pola keberagamaan dan kemasyarakatan yang lebih progresif, realistis, dinamis, dan kontekstualis, sekaligus menampilkan wajah Hukum Islam yang *rahmatan lil alamin sholihul likulli zaman wal makan*.

Daftar Pustaka

Abu Abdillah bin Ahmad al-Anshary al-Qurthubi, (1967), *al-Jami' Li Ahkamil Qur'an*, Kairo: Darul Katib al-'Arabiyah wat Tibaah wan Nasyr.

Bawazir, Tohir. (2015), "*Jalan Tengah Demokrasi: Antara Fundamentalisme Dan Sekularisme*: Pustaka Al-Kautsar: Penerbit Buku Islam Utama.

Fatah Abdul Rohadi, (2010), *Analisis Fatwa Keagamaan dalam Fikih Islam*, Jakarta: PT. Bumi Aksara.

Gayo, Ahyar A, (2011), *Kedudukan Fatwa MUI dalam Upaya Mendorong Pelaksanaan Ekonomi Syariah*, Jakarta: Laporan Akhir Penelitian Hukum Badan Pembinaan Hukum Nasional Kementerian Hukum dan HAM RI

Hatta Ahmad, (2009), *Tafsir Qur'an Perkata*, Jakarta: Maghfirah Pustaka.

M. Mahfud MD, (1999), *Pergulatan Politik dan Hukum di Indoenesia*, Yogyakarta: Grama Medika.

Muhajir, Noeng. (2015), *Metodologi Penelitian Kuantitatif*. Yogyakarta: Percetakan Raka Sarasin.

Mohamad Atho Mudzhar and Khoirudin Nasution, (1994), *Hukum Keluarga Di Dunia Islam Modern*, Mimbar Hukum

Soleh Ni'am Asrorun, (2016), *Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*. Jakarta: Percetakan Emir.

Syarifuddin Amir, (2008), *Ushul Fiqh Jilid II*, Jakarta: Kencana, 2008.

Penyusun, Tim. (2012) *Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (*MUI*) *Dalam Perspektif Hukum Dan Perundang-Undangan*. Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagaamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI.

Poespoprodjo W, (1999), *Filsafat Moral*, Bandung: CV Pustaka Grafika.

Riadi Erfan M, (2006), *Kedudukan Fatwa Ditinjau Dari Hukum Islam*, Jakarta: Sinar Grafika.

Yeni Salma Barlinti, (2010), *Kedudukan Fatwa Dewan Syariah Naional Dalam Sistem Hukum Nasional Di Indonesia*, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama Republik Indonesia.

Jurnal:

Abdul Wasik and Muhammad Muhammad, *"Dasar Fatwa MUI Dalam Penerapan Hukum Islam* (*Telaah atas Interaksi Sosial dalam Perkembangan Hukum Islam di Indonesia*), Jurnal Kajian Hukum Islam dan Pemikiran" 2018, hlm. 933–55.

Ansori Isa, "*Kedudukan Fatwa di Beberapa Negara Muslim* (*Malaysia, Brunei Darussalam dan Mesir*)", Analisis, Vol. 17, No. 1, 2017, h. 139.

Betria Zarpina Yanti dan Doli Witro, "*Self Maturity and Tasamuh As a Resolution of Religious Conflicts*", Intizar, Vol. 25, No. 2, 2019.

Doli Witro, "*Ulama and Umara in Government of Indonesia: a Review Relations of Religion and State*", Addin, Vol. 14, No. 1, 2020.

Khozainul Ulum, "Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Dalam Pemikiran Hukum Islam Di Indonesia," Jurnal Akademika Vol. 8, no. 2 (2014): hlm. 166-1

Mubarok Jaih (2013), *Dinamika Fatwa Produk Keuangan Syariah,"* Ijtihad : Jurnal Wacana Hukum Islam Dan Kemanusiaan 13, no. 1 (2013). Hlm.32.

Zaeny, A. "*Teologi Sunnatullah Versus Teologi Determinis* (*Upaya Melacak Etos Kerja Ummat*)." Journal Al-Adyan Vol. 8, no. 1 (1 Maret 2017): 57–71.

Budiman, Aditya. "Survei Alvara, 95 Persen Muslim Indonesia Religius." Diakses 16 Juli 2017. https://nasional.tempo.co/read/ news/2017/01/30/078841234/ survei-alvara-95-persen-Muslim-indonesia-religius/.

DASAR FATWA MUI DALAM PENERAPAN HUKUM ISLAM (TELAAH ATAS INTERAKSI SOSIAL DALAM PERKEMBANGAN HUKUM ISLAM DI INDONESIA)

Abdul Wasik, M.HI
Sekretaris Komisi Fatwa MUI Kab. Bondowoso dan kini sebagai Kepala P3M dan Dosen di Sekolah Tinggi Agama Islam (*STAI*) *At-Taqwa Bondowoso.* abdul_wasik80@yahoo.co.id

Abstrak:

Majelis Ulama Indonesia (MUI) merupakan mitra pemerintah dalam penyelenggaraan program pembangunan pengembangan kehidupan yang Islami. MUI juga merupakan wadah atau majelis yang menghimpun para ulama, zuama dan cendekiawan muslim Indonesia untuk menyatukan gerak dan langkah-langkah umat Islam Indonesia dalam mewujudkan cita-cita bersama menuju *Baldatun Thoyyibatun Wa Robbun Ghafur* atau negeri yang subur, makmur dengan berlandaskan ajaran-ajaran Islam. Disatu sisi, tugasnya MUI adalah memberikan nasihat dan fatwa mengenai masalah keagamaan dan kemasyarakatan kepada Pemerintah dan masyarakat, untuk menentukan status hukum Islam atau Fiqh di Indonesia, dan disisi yang lain, lembaga ini tetap harus konsisten dalam mengeluarkan fatwanya terhadap *Mashodir Al Ahkam* yaitu Al-Qur'an, Al-Hadits, Ijma' dan Qiyas, yang secara keseluruhan telah terkodifikasi beberapa abad sebelumnya. Sementara *Fiqh* yang merupakan ranah MUI hanyalah merupakan produk dan hasil ijtihad para imam madzhab yang sumbernya diambil dari Al-Qur'an dan Al-Hadits yang bersifat elastis dan dinamis dalam penerapannya. Produk hukum fiqh yang dilahirkan oleh MUI di indonesia tentunya juga berbeda dengan produk fiqh yang muncul pada masa – masa sebelumnya. Salah satu penyebabnya adalah interaksi sosialnya dan situasi serta kondisi yang melingkupinya, sehingga menyebabkan produk hukum fiqhnya juga berbeda.

Kata kunci: MUI dalam proses penetapan Hukum Fiqh, Interaksi Sosial, Situasi Dan Kondisi Masyarakat.

Abstract:

The Indonesian Ulama Council (MUI) is a partner of the government in the implementation of Islamic development development program. MUI is also a venue or assembly that gathers the scholars, zuama and Indonesian Muslim scholars to unite the movements and steps of Indonesian Muslims in realizing the common goal towards Baldatun Thoyyibatun Wa Robbun Ghafur or a fertile, prosperous country based on the teachings of Islam. On the one hand, the task of MUI is to provide advice and fatwa on religious and social issues to the Government and society, to determine the legal status of Islam or Fiqh in Indonesia, and on the other hand, this institution must be consistent in issuing its fatwa against Mashodir Al Ahkam that is Al- Qur'an, Al-Hadith, Ijma 'and Qiyas, all of which had been codified centuries before. While Fiqh which is the realm of MUI is merely a product and the result of ijtihad of madzhab priests whose source is taken from Al-Qur'an and Al-Hadith which is elastic and dynamic in its application. The fiqh legal product which was born by MUI in Indonesia is of course also different from fiqh product that appeared in the previous times. One of the causes is the social interaction and the circumstances surrounding it, causing the fiqh law product is also different.

Keywords: MUI in the process of determining Fiqh Law, Social Interaction, Situation and Condition of Society.

Muqoddimah

Dewasa ini, masyarakat indonesia mengalami peningkatan kuantitas dalam mengkaji hazanah Islam klasik "Fiqh" yang kemudian dielaborasikan dengan disiplin ilmu sosial, dan tak khayal mendorong banyak pihak untuk mereduksi dan diaktualisasikan ke zaman sekarang yang tiada lain bertujuan agar ajaran agama Islam selaras dengan perkembangan zaman. Tak terkecuali MUI sebagai lembaga keagamaan yang memberikan bimbingan dan tuntunan kepada umat Islam dalam mewujudkan kehidupan beragama dan bermasyarakat yang diridhoi Allah SWT dan memberikan nasihat dan fatwa mengenai masalah keagamaan dan kemasyarakatan kepada Pemerintah dan masyarakat, meningkatkan kegiatan bagi terwujudnya ukhwah Islamiyah dan kerukunan antar-umat beragama dalam memantapkan persatuan dan kesatuan bangsa serta; menjadi penghubung antara ulama dan umaro (pemerintah) dan penterjemah timbal balik antara umat dan pemerintah guna mensukseskan pembangunan di indonesia. Yang dilakukan MUI Ini membuktikan bahwa agama Islam sesuai dengan peradaban manusia sampai akhir masa.

Sebagai disiplin ilmu yang bergumul dengan nilai dan prinsip dasar dalam agama Islam, fiqh merupakan ilmu yang cukup tua. Kelahirannya bersamaan dengan agama Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW. Meskipun belum dibukukan pada waktu itu, namun pada prakteknya, fiqh sudah ada ketika masa ke-rasul-an Muhammad SAW. Baru pada awal abad II Hijriyah, ilmu yang

satu ini bisa dikodifikasikan. Hal ini dapat dibuktikan dengan data sejarah bahwa sekitar awal abad II Hijriyah telah tersusun kitab fiqh yang bernama *Muwaththa'* karangan Imam Mālik, Selain kitab *Muwaththa'* juga terdapat kitab fiqh Dari kalangan madzhab Hanafiyah, yaitu kitab *Fiqh al-Akbār* karangan Abū Yusūf dan Abū Hasan murid Dari Imam Abū Hanīfah (baca : *Dhuhā al-Islām*, Ahmad Amin, hal. 193). Dari golongan madzhab Syāfi'iyah terdapat kitab *al-Umm* karangan monumental Imam Syāfi'i yang merupakan pendiri madzhab Syāfi'iyah. Dari kalangan Hanābilah terdapat kitab *Musnad ibn Hanbal*. (Abū Zahrah, tt, 132)

Bahkan lebih jelas lagi, al-Ghazāliy memberi komentar sebagaimana yang dikutib dalam kitab *Ihyā' Ulum al-Dīn*. Menurutnya, bila kita menelusuri lebih mendalam, sesungguhnya ilmu-ilmu keIslaman khususnya ilmu fiqh dan usūl fiqh, sudah ada pada zaman Rasulullah dan telah berakar dalam pribadi beliau. (Al-Ghazāliy, tt, 33)

Dengan konsep metodologi masing-masing imam madzhab pada masanya, ilmu fiqh tumbuh menjadi ilmu yang paling berpengaruh di kalangan masyarakat muslim, melebihi cabang-cabang ilmu keIslaman lainnya. Pernyataaan ini dapat dilacak, misalnya dari pernyataan Isma'īl al-Zarnūjiy dalam *Ta'līm al-Muta'allim* bahwa fiqh merupakan ilmu yang paling utama dan dapat menunjukkan umat ke jalan kebaikan dan ketaqwaan.(al-Zarnuji, tt, 7)

Terlepas dari statemen di atas, yang perlu diketahui bahwa pada dasarnya perkembangan fiqh dapat dibagi menjadi lima fase. *Fase pertama*, masa Rasulullah. Masa ini berjalan selama 22 tahun dan beberapa bulan lamanya, yaitu sejak Rasulullah diutus sebagai rasul, yaitu pada tahun 610 M sampai beliau wafat pada tahun 632 M. *Fase kedua*, masa penafsiran dan penyempurnaan. Yaitu di masa sahabat selama kurang lebih 90 tahun lamanya, mulai Rasulullah wafat pada tahun 11 H sampai akhir abad I H. *Fase ketiga*, masa kodifikasi (pembukuan) teks-teks hukum dan di masa ini pula masa tersebar luasnya Imam-Imam ahli ijtihad (ahli hukum) dan di masa ini pula disebut masa perkembangan legislasi hukum Islam. Masa ini berjalan selama 250 tahun, yaitu tahun 100 H sampai tahun 350 H.

Fase keempat, masa *taqlīd*. Di masa inilah merupakan kebalikan masa sebelumnya, karena kalau masa sebelumnya ahli hukum mampu mencurahkan tenaga dan pikirannya untuk mendapatkan hukum dari hasil kesimpulan teks-teks *al-Qur'an* dan *Hadīts*. Tapi masa ini, umat Islam hanya mengekor hasil pep riode sebelumnya, sehingga masa ini disebut "masa buntu dan beku". Masa ini dimulai dari pertengahan abad ke 4 H sampai pada masa yang belum diketahui batas akhirnya, karena masa sekarang tetap seperti itu. (Khudlāri Beik, tt, 4)

Muhammad Iqbal, pemikir asal Pakistan, menengarai ada tiga faktor penyebab pemasungan fungsi nalar ijtihad itu. *Pertama:* merebaknya isu penafsiran

longgar yang dikembangkan oleh paham rasionalisme. Kalangan rasionalis dinilai telah mengundang sikap antipati kelompok pemikir Islam lain dengan melakukan penafsiran longgar terhadap agama. Tak hanya itu, isu rasionalisasi yang mereka kembangkan dinilai lepas begitu saja dari konteks sejarah sehingga menimbulkan perlawanan pihak konservatif. Sebagai dampaknya, para ulama' saat itu lalu khawatir wilayah ijtihad dimasuki mereka yang tak cukup memiliki kompetensi melakukannya. Sebagai langkah preventif, mereka kemudian memberikan kriteria persyaratan super ketat bagi seorang mujtahid. Kondisi seperti inilah yang kemudian mengesankan pintu ijtihad sudah ditutup.

Kedua: Asketisisme atau tren hidup bertapa yang melanda dunia tashawuf menyebabkan suburnya penafsiran *eskapisme* yang cenderung mengabaikan dimensi alam nyata. Pada gilirannya, kecenderungan seperti ini mereduksi diskursus intelektual dan nalar ijtihad. Pra kondisi seperti ini lalu memunculkan kecenderungan menutup kran berpikir untuk mengembangkan wacana agama ke arah yang lebih kreatif dan dinamis.

Ketiga: Pembumihangusan Baghdad, kota seribu satu malam, oleh tentara Mongol dari Asia Tengah. Tragedi berdarah yang terjadi pada abad ke-13 M ini bukan saja melumpuhkan pusat kebudayaan Islam tetapi juga berdampak pada melemahnya kesatuan umat. Lalu untuk merajut kembali kesatuan pandangan umat Islam saat itu, para juris Islam lebih *sreg* menutup pintu ijtihad untuk menghindari munculnya keragaman pendapat. (Fazlur Rahmān, 1997, 88)

Dari konsep ini, MUI menjadikan interaksi sosial baik sebagai disiplin ilmu ataupun sebagai realitas dimasyarakat yang tidak bisa pungkiri sangat mempengaruhi terhadap konstruk Hukum Islam atau lebih dikenal dengan istilah "*Fiqh*" di indonesia.

Dasar MUI dalam Penerapan Hukum Islam Di Indonesia

Di satu sisi, indonesia adalah satu negara yang secara konstitusional tidak menyatakan diri sebagai negara Islam, tetapi mayoritas penduduknya menganut agama Islam. Sebagian hukum Islam telah berlaku di indonesia sejak zaman kerajaan-kerajaan Islam, cerebon merupakan salah satu buktinya. Demikian pula kerajaan sultan aceh, kerajaan pasai dan lain sebagainya. Dan secara sosiologis, hukum Islam dapat dikatakan telah berlaku di indonesia. Sebab, sebagian hukum Islam telah hidup dan berkembang di masyarakat sejak zaman kerajaan-kerajaan tersebut hingga zaman kemerdekaan. Dan secara yuridis, sebagian hukum Islam telah dilaksanakan. Namun penerapan prinsipnya berangsur-angsur dalam pengundangan hukum Islam di indonesia.

(Supriyadi, 2010: 291-293).

Disisi yang lain, indonesia merupakan salah satu negara yang situasi dan kondisinya sesuai dengan pemikiran salah satu imam yang empat, yaitu Imam Syafi'i --menurut Wahbah Zuhaili, (1983: 36), menyampaikan dalam kitabnya "*Al-Fiqh Al-Islamiy Wa Adillatuhu"* : Imam Syafi'i merupakan seorang Mujtahid Mustaqil Muthlaq yang paham Bidang Fiqh dan Hadits. Beliaulah yang mampu menggabungkan Fiqh Ulama Hijaz (sekarang wilayah Mekkah dan Madinah) dan Fiqh Ulama Iraq, dan ia termasuk orang yang paling mengerti tentang Kitab Allah dan Sunnah Rasulullah SAW, semua Ulama Ahli Fiqh, Ushul, Hadits, Ahli Bahasa serta ulama yang lain telah sepakat bahwa Imam Syafi'i adalah seorang yang amanah, adil, zuhud, bertaqwa, pemurah, reputasinya baik serta mempunyai kedudukan yang mulya -- yang secara mayoritas menganut pendapatnya, karena berawal dari kehadiran Islam di Asia Tenggara berkat interaksi mereka dengan pendatang ---*sebagai pedagang maupun sebagai pendakwah*---, dalam hal ibadah ataupun muamalah, madzhab syafiiyah selalu menjadi pedoman sehari-hari. Disamping itu, disatu sisi masyarakatnya lebih cendrung berfikir rasionalis dan disisi yang lain bertindak tradisionalis, sehingga hukum yang ada di indonesia senantiasa mengambil pendapat-pendapat Imam Syafi'i atau Syafiiyah dari pada konsep-konsep imam yang lain.(Muhyiddin, 2010: 57). Kenyataan mengenai terlalu dominannya Madzhab Syafi'i memang ada. Pendapat para Ulama' Syafi'iyah masih cukup dominan dalam *Bahtsul Masa'il* NU --yang merupakan kegiatan (*forum*) diskusi keagamaan untuk merespon dan memberikan solusi terhadap problematika actual yang muncul dalam kehidupan, baik masalah ibadah, muamalah, munakahah dan jinayat.

Alm.KH. Sahal Mahfudz yang menjabat sebagai ketua Umum MUI sejak tahun 2000 sampai dengan 2014 menjelaskan bahwa dominasi Syafi'i bukan berarti ulama' NU menolak pendapat ulama' di luar Syafi'yah. Hal itu dilakukan lantaran para kiai NU memang tidak mempunyai cukup Daftar Pustaka lain di luar Madzhab Syafi'i semisal kitab *Al-Mudawanah* (Imam Malik), *Kanz Al-Wushul* (Bazdawi Al-Hanafi), *Al-Ihkam Fi Ushul Al-Ahkam* (Ibn Hazm), *Raudat Al-Nazhir Fi Jannat Al-Munazhir* (Ibnu Qudamah Al-Hanbali) dan lain-lain. (Miri, 2005: xxxIV).

Ada banyak contoh kasus penetapan hukum Islam oleh MUI yang nyatanyata sangat bersinggungan dengan interaksi sosial. Salah satunya adalah penetapan hukum makruh dan haram merokok, hal ini berdasarkan sebuah argumentasi bahwa masyarakat mengakui bahwa industri rokok telah memberikan manfaat ekonomi dan sosial yang cukup besar. Industri rokok juga telah memberikan pendapatan yang cukup besar bagi negara. Bahkan, tembakau sebagai bahan baku rokok telah menjadi tumpuan ekonomi bagi sebagian petani. Namun di sisi yang lain, merokok dapat membahayakan kesehatan (*Dlarar*) serta

berpotensi terjadinya pemborosan (*Israf*) dan merupakan tindakan *Tabdzir*. Disisi yang lain, hukum merokok tidak disebutkan secara jelas dan tegas oleh Al-Qur'an dan Hadis Nabi, begitu juga hukum merokok masih diperselisihkan oleh fuqaha'.

Dengan pertimbangan diatas, Ulama Komisi Fatwa MUI Se-Indonesia sepakat adanya perbedaan pandangan mengenai hukum merokok, yaitu antara makruh dan haram (*Khilaf Ma Baiyna Al-Makruh Wa Al-Haram*). Hukum haram diberikan jika dilakukan di tempat-tenpat umum apalagi dilakukan oleh anak-anak dan oleh wanita hamil. Sebagai folluw up dari kebijakan hukum makruh dan haram tersebut, MUI juga mengeluarkan rekomendasi sehubungan dengan adanya banyak madlarrat yang ditimbulkan dari aktifitas merokok, diantaranya adalah DPR diminta segera membuat undang-undang larangan merokok di tempat umum, bagi anak-anak, dan bagi wanita hamil, Pemerintah sebagai leading sektor baik pusat maupun daerah diminta membuat regulasi tentang larangan merokok di tempat umum, bagi anak-anak, dan bagi wanita hamil dan menindak pelaku pelanggaran terhadap aturan larangan merokok di tempat umum, bagi anak-anak, dan bagi wanita hamil.

Contoh lain adalah penetapan MUI terhadap terjadinya jatuh talak 1 bagi seorang suami yang menyebutkan kata talak 3 kali sekaligus dengan beranggapan bahwa naskah fiqh klasik yang menyatakan jatuh 3 dan bahkan ada juga yang berpendapat jatuh 1 sebagaimana pendapat Thawus – Ibn Taimiyah, dan beberapa Fuqaha Zhahiriyah. Perbedaan pendapat itu merupakan pikiran fuqaha dan bukan hukum doqma dari Al-Quran ataupun hadits, apalagi berdasarkan adanya UU No.1 tahun 1974 yang menyebutkan bahwa talak tiga sekaligus seharusnya tidak perlu terjadi dan di point berikutnya penjatuhan talak suami hanya bisa dilakukan di depan Hakim Pengadilan Agama, oleh karena itu, hakim yang menyatakan keabsahan penjatuhan talak, sehingga belum sah jika diucapkan di rumah. Namun demikian, MUI juga menghimbau agar Pengadilan Agama mencegah terjadinya talak 3 dan menganjurkan kepada masyarakat untuk tidak sembarangan mengucapkan kata talak.

Sebagai ilustrasi, terkait dengan masa iddah perempuan yang diceraikan oleh suaminya dengan mempertimbangkan hasil kemajuan tehnologi kedokteran. MUI menetapkan Masa iddah seseorang tidak lagi 4 bulan 10 hari atau 3 kali sucian atau bahkan tidak harus menunggu beberapa hari lamanya, tetapi cukup diselesaikan oleh seorang wanita dalam tempo sekian jam, apabila ia telah mendapatkan surat keterangan dari dokter ahli kandungan bahwa ia tidak hamil setelah perceraiannya, maka segera ia dapat menikah.

Kemajuan ilmu dan tehnologi inilah yang sekarang menantang kemapanan hukum itu sendiri misalnya adanya bayi tabung, penitipan benih (janin yang telah dibuahi) pada perempuan yang menyewakan rahimnya, bayi hasil

kloning atau akad via alat tekhnologi, sebagian menjadi sebab munculnya persoalan kewarisan. Cepat atau lambat karena derasnya informasi, maka untuk masa depan hukum tidak terkecuali hukum Islam yang masih menunggu hasil fatwa MUI harus mampu memberikan jawaban yang bersifat komprehensif. Rujukan rujukan jawaban kepada kitab kitab klasik, barangkali akan semakin sulit didapat dan hal ini sesuatu yang harus dapat dijawab dengan metode istimbath sesuai kaidah-kaidah yang berlaku dalam Hukum Islam untuk di terapkan di indonesia. (Abdul Wasik, 2015, 45)

Dari contoh diatas, disatu sisi MUI menggunakan dalil naqli yang bersifat tekstual sebagai dasar pengambilan hukum dan disisi yang lain mempertimbangkan kontekstual situasi dan kondisi yang ada sebagai pijakan penetapan hukumnya.

Metode Ijtihad MUI dalam Penetapan Hukum Islam

Istilah Fiqh di Indonesia agaknya ganjil didengar, sama dengan Fiqh Malaysia, Fiqh Saudi, Fiqh Amerika, dan seterusnya, karena bukankah Fiqh itu satu, dibangun di atas landasan yang satu, yaitu Al-Qur'an dan Sunnah. Memang betul Fiqh itu hanya satu dan memiliki landasan yang satu, akan tetapi selain memiliki landasan nash-nash syariat (Al-Qur'an dan Al-Sunnah), Fiqh juga memiliki acuan maqāṣīd al-syarī'ah (tujuan syariat). Maqāṣīd al-syarī'ah sendiri digali dari nash-nash syariah melalui berbagai istiqrā (penelitian) dan selalu mengacu kepada kaida Fiqh:

لا ينكر تغير الا حكام بتغير الا زمنة والا مكنة

"*Tidak bisa dipungkiri berubahnya suatu status hukum adalah disebabkan dengan berubahnya situasi dan kondisi yang ada*". (Hariri, tt: 115)

Ulama kita zaman dahulu sudah terlalu banyak yang mereka lakukan. Di antaranya adalah melakukan penelitian dengan menjadikan nash-nash syariat, hukum-hukum yang digali dari padanya, 'illat-'illat dan hikmah-hikmahnya sebagai obyek penelitian. Dari penelitian itu diperoleh kesimpulan bahwa di balik aturan-aturan syariat ada tujuan yang hendak dicapai, yaitu terwujudnya kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Kemaslahatan (maṣlaḥah) semakna dengan kebaikan dan kemanfaatan. Namun, yang dimaksud dengan maslahat dalam konteks ini sebagaimana yang di katakan oleh Wahab Khollaf (tt: 200), adalah kebaikan dan kemanfaatan yang bernaung di bawah lima prinsip pokok (al-kulliyāt al-khams), yang menjadi kebutuhan manusia pada umumnya, yaitu Hifẓ Al-Dīn, Hifẓ Al-'Aql, Hifẓ Al-Nafs, Hifẓ Al-Māl, Dan Hifẓ al-'Irḍ/ Nasl. Sehingga tidak menutup kemungkinan, dalam satu kasus / masalah dalam fiqh, senantiasa terdapat jawaban yang berbeda diantara imam

madzhab yang empat, karena disebabkan adanya perbedaan lokasi dan kondisi yang melingkupinya, serta mempunyai maslahah yang berbeda pula.

Abdul Wahab Khollaf (tt: 84-85) juga menjelaskan tentang pembagian maslahat kepada dua bagian. ***Pertama***, Maslahat Mu'Tabarah, yaitu maslahat yang mendapat apresiasi dari syariat melalui salah satu nashnya dan telah ditetapkan ketentuan-ketentuan hukum untuk merealisasikannya. Seperti diwajibkannya hukuman qishosh untuk menjaga kelestarian jiwa, ancaman hukuman atas peminum khomer untuk memelihara akal, ancaman hukuman jilid dan cambuk bagi zina untuk memelihara kehormatan dan harga diri manusia, serta atas hukuman potong tangan bagi pencuri untuk menjaga hakhak dan harta orang lain. ***Kedua***, Maslahat Mursalah, yaitu kemaslahatan yang terlepas dari dalil, yakni tidak memiliki acuan nash khusus dan tidak ada ketegasan hukumnya, baik yang mengapreasiasi maupun yang mengabaikannya, serta tidak ada bandingannya dalam Nash Al-Quran ataupun Hadits untuk dapat dianalogikannya. seperti pencatatan akad nikah, untuk melegalkan sebuah akad pernikahan dalam aturan pemerintah, dan terjadinya transaksi jual beli dengan pencatatan hitam diatas putih untuk semata-mata sebagai bukti pemindahan kepemilikan harta orang lain.

Maqāṣīd al-syarī'ah sekurang-kurangnya penting diperhatikan dalam dua hal:

1 Dalam memahami nuṣūṣ al-syarīah, nash-nash syariat yang dipahami dengan memperhatikan maqāṣīd al-syarī'ah akan melahirkan hukum yang tidak selalu tekstual tetapi juga kontekstual (antara konsep dan realitas).
2 Dalam memecahkan persoalan yang tidak memiliki acuan nash secara langsung. Lahirnya dalil-dalil sekunder (selain Alquran dan Sunnah) merupakan konsekuensi logis dari posisi maslahat sebagai tujuan syariat. Di antara dalil-dalil sekunder adalah al-Qiyās, Istiḥsān, Sadd al-żarī'ah, 'urf, dan maṣlaḥah mursalah seperti disinggung di atas.

   Al-Qiyās ialah memberlakukan hukum kasus yang memiliki acuan nash untuk kasus lain yang tidak memiliki acuan nash karena keduanya memiliki 'illat (alasan hukum) yang sama. ***Istiḥsān*** ialah kebijakan yang menyimpang dari dalil yang lebih jelas atau dari ketentuan hukum umum karena ada kemaslahatan yang hendak dicapai. ***Sadd al-żarī'ah*** ialah upaya menutup jalan yang diyakini atau diduga kuat mengantarkan kepada mafsadat. '***Urf*** adalah tradisi atau adat istiadat yang dialami dan dijalani oleh manusia baik personal maupun komunal. 'Urf seseorang atau suatu masyarakat harus diperhatikan dan dipertimbangkan di dalam menetapkan hukum sepanjang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat. Mengabaikan 'urf yang shahih seperti bertentangan dengan cita-cita kemaslahatan sebagai tujuan (maqāṣid) syariat. Sebagian ulama mendasar-

kan posisi ‘urf sebagai hujjah syar‘iyyah pada fiman Allah dalam QS: al-A‘rāf: 199:

خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين

“Jadilah engkau pema’af dan suruhlah orang mengerjakan yang ma’ruf, serta berpalinglah dari pada orang-orang yang bodoh.” (*QS. Al-A‘rāf: 199*)

Dan sebagian yang lain mendasarkan pada hadits riwayat Ibn Mas‘ūd yang menyampaikan:

ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسنٌ

“Apa yang oleh kaum muslimin dipandang baik, maka baik pula menurut Allah.” (*Shohih Bukhari, tt: 256*)

Ibrahim Moh Mahmud Hariri (tt: 113) dalam Kitab Al-Madkhol mengungkapkan: الثابت بالعرف كالثابت بالنص /التعيين بالعرف كالتعيين بالنص “Yang ditetapkan oleh ‘urf sama dengan yang ditetapkan oleh nash.” Pada titik ini perlu ditegaskan bahwa Islam bukanlah budaya, karena yang pertama bersifat ilahiah sementara yang kedua adalah insaniah. Akan tetapi, berhubung Islam juga dipratikkan oleh manusia, maka pada satu dimensi ia bersifat insaniah dan karenanya tidak mengancam eksistensi kebudayaan. Sehingga status budaya yang tercipta dari manusia, eksistensinya sama dengan sebuah ketetapan hukum dalam Al-Qur’an.

Selain nuṣūṣ al-syarī‘ah dan maqāṣīd al-syarī‘ah, Islam juga memiliki mabādi al-syarī‘ah (prinsip-prinsip syariat). Salah satu prinsip syariat yang paling utama sekaligus sebagai ciri khas agama Islam yang paling menonjol adalah al-wasaṭiyyah. Hal ini dinyatakan langsung oleh Allah swt dalam firman-Nya,

وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُوْنُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُوْنَ الرَّسُوْلُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا

“Dan demikian (*pula*) *Kami telah menjadikan kamu* (*umat Islam*)*, umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas* (*perbuatan*) *manusia dan agar Rasul* (*Muhammad*) *menjadi saksi atas* (*perbuatan*) *kamu…”.*(*QS. Al-Baqarah: 143*)

Wasaṭiyyah yang sering diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan kata “*Moderasi*” memiliki beberapa makna. Salah satu maknanya adalah *Al-Wāqi‘iyyah* (realistis). Realistis di sini tidak berarti *Taslīm* atau menyerah pada keadaan yang terjadi, akan tetapi berarti tidak menutup

mata dari realita yang ada dengan tetap berusaha untuk menggapai keadaan ideal. Hal ini sesuai dengan Firman-NYA

إِنَّ اللهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ

'Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka mengubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri." (*QS. Ar:ra'd: 11*)

Dalam kaidah Fiqh, (As-Suyuthi, tt: 59) banyak sekali yang bisa dijadikan sebagai acuan dasar untuk penerapan prinsip wāqi'iyyah dalam kehidupan sehari-hari, di antaranya: الضرر يزال Artinya kemudaratan haruslah dihilangkan, اذا ضاق الامر اتسع واذا اتسع ضاق *Artinya Apabila suatu perkara menjadi sempit / tidak ada kemampuan maka hukumnya meluas, dan apabila suatu perkara menjadi meluas / kemudahan atau kemampuan maka hukumnya menjadi menyempit*. درء المفاسد مقدم على جلب المصالح (Menolak Mafsadat Didahulukan daripada Mengambil Manfaat). Dan kaidah-kaidah fiqh lainnya.

Ada beberapa kegiatan dakwah Wali Songo di indonesia ini yang telah mencerminkan beberapa kaidah di atas. Secara terutama adalah Kalijaga dan Sunan Kudus. Sunan Kalijaga misalnya sangat toleran pada budaya lokal. Ia berkeyakinan bahwa masyarakat akan menjauh jika pendirian mereka diserang. Maka mereka harus didekati secara bertahap, mengikuti sambil mempengaruhi. Sunan Kalijaga berkeyakinan jika Islam sudah dipahami, dengan sendirinya kebiasaan lama hilang. Maka ajaran Sunan Kalijaga terkesan sinkretis (penyesuaian antara aliran aliran) dalam mengenalkan Islam. Ia menggunakan seni ukir, wayang, gamelan, serta seni suara suluk sebagai sarana dakwah. Dialah pencipta baju takwa, perayaan sekatenan, grebeg maulud, Layang Kalimasada, lakon wayang Petruk Jadi Raja. Lanskap pusat kota berupa Kraton, alun-alun dengan dua beringin serta masjid diyakini sebagai karya Sunan Kalijaga.

Metode dakwah tersebut tidak hanya kreatif, tapi juga sangat efektif. Sebagian besar adipati di Jawa memeluk Islam melalui Sunan Kalijaga. Di antaranya adalah Adipati Padanaran, Kartasura, Kebumen, Banyumas, serta Pajang (sekarang Kotagede – Yogya). Sunan Kalijaga dimakamkan di Kadilangu -selatan Demak.

Demikian juga dengan metode Sunan Kudus yang mendekati masyarakatnya melalui simbol-simbol Hindu dan Budha. Hal itu terlihat dari arsitektur masjid Kudus. Bentuk menara, gerbang dan pancuran/padasan wudhu yang melambangkan delapan jalan Budha. Sebuah wujud kompromi yang dilakukan Sunan Kudus.

Ada cerita masyhur, suatu waktu ia memancing masyarakat untuk per-

gi ke masjid mendengarkan tabligh-nya. Untuk itu, ia sengaja menambatkan sapinya yang diberi nama Kebo Gumarang di halaman masjid. Orang-orang Hindu yang mengagungkan sapi, menjadi simpati. Apalagi setelah mereka mendengar penjelasan Sunan Kudus tentang surat Al-Baqarah yang berarti "Seekor Sapi". Sampai sekarang, sebagian masyarakat tradisional Kudus, masih menolak untuk menyembelih sapi. Sunan Kudus juga mengubah cerita-cerita ketauhidan. Kisah tersebut disusunnya secara berseri, sehingga masyarakat tertarik untuk mengikuti kelanjutannya. Suatu pendekatan yang agaknya meng-copy paste kisah 1001 malam dari masa kekhalifahan Abbasiyah. Dengan begitulah Sunan Kudus mengikat masyarakatnya.

Cerita diatas, mengindikasikan kepada kita semua bahwa pada dasarnya ajaran Islam / pengejewantahan fiqh pada masyarakat bukanlah sebuah doktrin dari Al-Qur'an dan Al-Hadits semata, melainkan konvergensi dari teks dan konteks masyarakat sekitarnya. Walaupun dalam pengaplikasiannya ada perbedaan prinsip antara konsep Fiqh ibadah (*Ritual*) dan muamalat (sosial). Salah satu kaidah Fiqh ibadat mengatakan "لا الله يعبد الا بما شرع" /Allah tidak boleh disembah kecuali dengan cara yang disyariatkan-Nya. Sebaliknya kaidah Fiqh muamalat mengatakan, "المعاملات طلق حتى يعلم المنع" /Muamalat itu bebas sampai ada dalil yang melarang.

Karenanya yang diperlukan saat ini adalah upaya menguak kembali hakekat doktrin keagamaan, terutama mengembalikan syariah pada maqoshid al-syariah, mendudukkan kembali fiqh pada ushul fiqh, sehingga syariah dapat menegoisasikan visinya dengan konteks kekinian dan kemodernan, bukan hanya itu, syariat diharapkan dapat memotret kembali konteks, ruang dan zamannya sebagaimana masa turunnya Al-qur'an (*Asbab An-Nuzul*) dan hadirnya Hadits Nabi Muhammad SAW (*Asbab Al-Wurud*). Hal ini sebenarnya sudah pernah diungkap pada masanya Abu Ishaq Al-Syathiby (790 H) dengan karya momentalnya *Al-Muwafaqat Fi Ushul Al-Syariah*.

Paparan di atas dikemukakan untuk menjelaskan bahwa syariah atau fiqh tidak hanya dipahami sebagai kebenaran kognitif yang tidak bisa ditawar-tawar, ditafsir dan bahkan diperdebatkan walaupun sudah diketahui ruang dan waktunya sangatlah berbeda, namun syariah dan fiqh haruslah di pahami sebagai bentuk kebenaran praktis dengan melakukan upaya persenyawaan dengan problem-problem kemanusiaan yang senantiasa berkembang dan semakin menantang. Meminjam istilahnya ali harb dalam kitabnya Naqd Al-Haqiqah "*Al-Haqiqah Fi Adzhan Ila Al-Haqiqah Al-A'yan*". (Ali Harb, tt: 29)

Fiqh yang diajarkan di indonesia ialah konsep ulama di bumi Nusan-

tara sebagai hasil dialektika antara teks syariat dengan realita dan budaya setempat.

Satu lagi contoh penting dari berbagai ketetapan hukum yang diperoleh dari MUI adalah para ulama indonesia memahami dan menerapkan ajaran fiqh pada ideolgi Pancasila. Pancasila yang digali dari budaya bangsa Indonesia diterima dan disepakati untuk menjadi dasar negara Indonesia, meskipun pada awalnya kaum muslimin keberatan dengan itu, karena yang mereka idealkan adalah ajaran fiqh secara eksplisit yang menjadi dasar negara. Namun, akhirnya mereka sadar bahwa secara substansial pancasila adalah ajaran fundamental Islami. Sila pertama yang menjiwai sila-sila yang lain Ketuhanan Yang Maha Esa mencerminkan tauhid dalam akidah keIslaman dan dalam fiqh dikenal dengan fiqh ibadah, sila kedua dan ketiga kemanusiaan yang adil dan beradap serta persatuan indonesia senada dengan konsep fiqh mualamah, sila ke empat mencermikan fiqh siyasah dan terakhir keadilan sosial bagi seluruh rakyat indonesia merupakan bagian dari fiqh jinayat. Seandainya kaum muslimin ngotot dengan fiqh secara formal dan kelompok lain bersikeras dengan sekulerismenya barang kali sampai saat ini negara Indonesia belum lahir dan fiqh "Islam" belum bisa diaktualkan di negeri tercinta ini.

Yang menjadi pekerjaan rumah MUI di indonesia ini adalah bagaimana nilai-nilai keIslaman yang telah dan sedang kita hayati ini, terus dipertahankan. Bahkan, kita harus berupaya 'mengekspor' Fiqh Nusantara ke seantero dunia, terutama ke bangsa-bangsa yang diamuk kecamuk perang tak berkesudahan, yaitu mereka yang hanya bisa melakukan kerusakan (fasād) tapi tidak kunjung melakukan perbaikan (ṣalāḥ). Dengan demikian, membaca Al-Qur'an sekaligus mempraktekkan dalam kehidupan dengan menyesuaikan dengan budaya-budaya lokal. Itulah konsep atau metode MUI dalam menetapkan hukum Fiqh Indonesia.

Sebagai tawaran MUI dalam keberlanjutan Fiqh di Indonesia adalah memasukkan unsur unsur Islam ke dalam hukum nasional yang berpotensi cukup luas dan beragam. Hiruk pikuk keinginan pemberlakukan hukum Islam di Indonesia lebih mempunyai daya dukung yang berarti bila hal itu dimulai dengan kesadaran dan keinginan yang keras dari masyarakat sendiri. Banyak bidang kehidupan sosial ekonomi yang sekarang mulai secara rational dan sadar dikerjakan oleh masyarakat sendiri secara Islami. Dimulai dengan berbagai sistem perbankan, seperti bank syariah, lembaga zakat yang terorganisasi secara rapi, bentuk sodaqoh infak untuk kaum duafa sebagai dasar pengentasan kemiskinan sangatlah berpeluang. Demikian juga masalah asuransi jiwa, asuransi haji dan lain sebagainya yang merupakan ladang untuk menghormati Hak Asasi manusia. Hal ini menunjukkan ru-

ang gerak yang semakin luas dan diterima oleh masyarakat. Jikapun kemudian diperlukan pengaturan yang lebih formal, maka hal itu hanyalah merupakan penguatan daripada apa yang telah dilakukan oleh masyarakat secara sukarela. Dalam bahasa filosofisnya, maka hukum yang demikian, bukan merupakan "command of the souvereign" atau perintah penguasa akan tetapi lebih merupakan ketentuan hukum yang "accepted by (the majority of) the people" yaitu hukum yang bisa diterima oleh mayoritas masyarakat.

Meskipun ruang dan peluang untuk berlakunya hukum Islam semakin lebar, namun tetap bergantung kepada kemampuan hukum Islam "Pemikir Islam"itu sendiri untuk selalu dapat menyesuaikan dengan perkembangan zaman. Artinya dalam ranah interaksi sosial, budaya, ekonomi, politik, tehnologi, dan persoalan umat lainnya, apakah Hukum Islam secara nyata dapat menjawab tantangan tersebut. Seberapa jauh Hukum Islam mampu memanfaatkan kemajuan tehnologi tanpa meninggalkan roh jiwa Hukum Islam itu sendiri. Inilah yang menjadi garapan pemberlakuan hukum Islam yang diterapkan oleh MUI dalam mengeluarkan fatwanya.

Dalam perkembangannya, penerapan fatwa MUI terhadap hukum Islam di indonesia telah banyak memberikan kontribusi dan menjadi pedoman undang-undang formal dalam bentuk "*Kompilasi Hukum Islam*" sesuai dengan Intruksi Presiden No: 1 tahun 1991 disebutkan bahwa hukum materiil yang selama ini berlaku dilingkungan peradilan agama adalah hukum Islam yang pada garis besarnya meliputi bidang-bidang hukum perkawinan, hukum kewarisan dan hukum kewakafan. Hukum materiil yang dijadikan pedoman dalam bidang-bidang hukum tersebut diatas adalah bersumber pada 13 kitab yang kesemuanya ber-Madzhab Syafi'i. (Inpres RI, Kompilasi Hukum Islam, 2001, 108).

Namun demikian, bukan berarti persoalan hukum Islam di indonesia sudah final dan purna, tapi masih menyisakan problem yang secara tegas butuh kajian dan penelitian dari pembaharu Islam di indonesia, terutama dalam persoalan tindak kriminal, pencurian, pemerkosaan, pembunuhan dan lain sebagainya.

Akhiran

Hukum causalitas yang menyebabkan terjadinya suatu produk hukum Islam sangatlah terkait dengan adanya peristiwa-peristiwa yang terjadi pada manusia. Begitupun, suatu hukum yang berdasarkan fatwa MUI senantiasa berdasarkan akan dua hal yaitu tekstual dan kontekstual. MUI sebagai wadah ulama, zuama dan cendikiawan muslim, senantiasa tetap berpegang teguh ke-

pada teks-teks Al-Quran dan Al-Hadits, namun tidak pernah melupakan bahwa teks-teks itu diturunkan senantiasa beradaptasi dan melakukan interaksi social dengan masyarakat sekitar, sehingga dalam penerapannya senantiasa disesuaikan dengan situasi dan kondisi yang ada dimana objek hukum itu berada, Begitu juga ketetapan tersebut tidaklah bersifat paten dalam aplikasinya, namun ia akan bersifat dinamis dan humanis dengan disesuaikan terhadap perubahan-perubahan interaksi sosial yang melingkupinya.

Daftar Pustaka

Abdul Wasik, 2015, ***Fiqh Keluarga: Antara Konsep Dan Realitas***, Yogyakarta: Deepublish.

Abdullah As-Samarqondi, Abu Muhammad. tt. ***Sunan Al-Darimi***, Beirut: Dar Al-Kuktub Al-Alamiyah.

Abdusshomad, Muhyiddin. 2010. ***Fiqh Tradisionalis***, cet VIII, Malang: Pustaka Bayan.

al-Ghozali, Muhammad ibn Muhammad, *Ihya' Ulum al-Din*, jilid I, Maktabah Istiqomah.

Asy-Suyuthi, Imam Jalaluddin. tt. ***Al-Asybah Wa An-Nadhoir***, Surabaya: Al-Hidayah.

Azra, Azyumardi. 2001. ***Insklopedi Islam,*** Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve.

Harb, Ali. tt. ***Naqd Al-Haqiqah***, Al-Markaz Al-Tsaqofy Al-Araby: Beirut.

Hariri, Ibrahim Moch. Mahmud. tt. ***"Al-Madkhol Ila Al-Qowaid Al-Fiqhiyah Al-Qulliyah"*** .'Iman: Dar Imar.

Imarah, Muhammad. tt. ***Hal Al-Islam Huwa Al-Hall: Kaifa Wa Limadza,*** Dar El-Shorouk: Kairo.

Khollaf, Abdul Wahab. tt. ***Ilmu Ushul Al-Fiqh.*** Cet VIII, . Cairo: Maktabah Al-Da'wah Al-Islamiyah.

Miri, Djamaluddin. 2005. ***Ahkamul Fuqohah: Solusi Problematika Actual Hokum Islam***, Surabaya: Lajnah Ta'lif Wan Nasyar.

Mustaqim, Ali. 2012. ***Epistemologi Tafsir Kontemporer***, Yogyakarta: Lkis.

Muthahhari, Murtadho. tt, ***Mabda' Al-Ijtihad Fi Al-Islam***: Cairo, Dar Al-Fikr Al-Arabi.

Rahman, Fazlur, 1997, *Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, Rajawali Pres, .

Soekanto, Soerjono. 2003. ***Sosiologi: Suatu Pengantar***, Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Supriyadi, Dedi. 2010. ***Sejarah Hukum Islam*** (***Dari Kawasan Jazirah Arab Sampai Indonesia***), cet II, Bandung: Pustaka Setia.

ZaHR.o, Abu, *Tarikh al- Madzahib al-Islami*, al-Madani, Mesir, tt.

Zuhaili, Wahbah. tt. ***Al-Fiqh Al-Islamiy Wa Adillatuhu***, Juz I, Suria: Dar Al-Fikr.

ISTINBATUL AHKAM; NALAR KRITIS ATAS FATWA MUI NOMOR 23 TAHUN 2020 TENTANG PEMANFAATAN HARTA ZAKAT, INFAK, DAN SEDEKAH UNTUK PENANGGULANGAN PANDEMI COVID-19 DAN DAMPAKNYA

Hilmi Ridho
Ma`had Aly Salafiyah Syafiiyah Situbondo
Email: hilmikamila241@gmail.com

Abstrak: *Kebijakan pemerintah dalam menanggulangi penularan Covid-19 dengan menerapkan aturan mulai dari PSBB, Lockdown, hingga PPKM, mengakibatkan perekonomian masyarakat menjadi tidak stabil. Majelis Ulama Indoensia (MUI) datang memberikan solusi dengan mengeluarkan fatwa MUI No.23 Tahun 2020 terkait pemanfaatan dana zakat, infak, dan sedekah untuk menanggulangi pandemi Covid-19 dan dampaknya. Namun, hal itu justru mengundang komentar negatif dari masyarakat, ada yang mengatakan bahwa fatwa MUI adalah fatwa pesanan dari pemerintah dan ada pula yang mengatakan bahwa pemerintah sudah kehabisan dana sehingga beralih kepada dana zakat. Problem ini kemudian mendorong penulis ingin mengkaji bagaimana alur berfikirnya dalam menetapkan hukum (Istinbatul Ahkam), mulai dari tafsir ayat Al-Qur`an dan Hadis yang dijadikan pijakan dalam fatwanya, kaidah fikih, dan ushul fikihnya. Terlebih, apakah metode ijtihad dalam memutuskan fatwanya sudah sejalan dengan ulama salaf ataukah justru menyimpang.*

Kata Kunci: *Istinbatul Ahkam, Fatwa MUI Nomor 23 Tahun 2020, dan Zakat.*

A. *Latar Belakang*

Tidak bisa dipungkiri bahwa menyebarnya wabah Covid-19 di Indonesia memberikan dampak negatif bagi masyarakat, mulai dari aspek kesehatan, pendidikan, bahkan perekonomian. Kebijakan pemerintah dalam menanggulangi penularan Covid-19 dengan menerapkan aturan mulai dari PSBB, Lockdown, hingga PPKM, mengakibatkan perekonomian masyarakat menjadi tidak teratur, banyak karyawan diberhentikan secara paksa,

pedagang UMKM gulung tikar, terhentinya sebagian besar jasa transportasi offline dan online, dan potensi naiknya angka kemiskinan.[1] Sehingga masyarakat kecil yang berpenghasilan rendah setiap harinya juga menjadi korbannya. Untuk memulihkan itu semua, negara tidak dapat menyelesaikan dengan hanya semata-mata mengandalkan kebijakan dan aturan, namun diperlukan kerjasama dari masyarakat, pemerintah, dan organisasi sosial. Salah satu organisasi sosial yang dapat dimanfaatkan untuk menangani pandemi Covid-19 saat ini ialah lembaga pengelola zakat.

Diskursus terkait pengelolaan zakat yang dilakukan oleh lembaga amil zakat akan selalu menyajikan isu-isu aktual, sebab zakat merupakan ibadah yang mengandung dimensi sosial kemasyarakatan dan spiritual.[2] Selain itu, zakat memiliki peran yang sangat strategis dalam membangun perekonomian dan kesejahteraan umat Islam. Dengan kata lain, zakat tidak hanya mengandung ibadah yang bersifat vertikal, tapi juga berfungsi sebagai ibadah yang sifatnya horizontal.[3] Terlebih adanya pandemi Covid-19, zakat bisa diproyeksikan menjadi salah satu instrumen pemenuhan kebutuhan pokok para mustahik dalam jangka panjang disaat pemberlakuan PSBB dan lockdown. Bahkan, menurut KH. Said Aqil Sirajd (Ketum PBNU) penyaluran zakat di masa pandemi Covid-19 sangat dianjurkan untuk segera ditunaikan. Dengan demikian, secara sosiologis, kesadaran membayar zakat bagi setiap masyarakat adalah manifestasi dari solidaritas sosial.

Untuk memotivasi kesdaran masyarakat dalam menunaikan zakat, dibutuhkan ketetapan hukum yang dikeluarkan oleh lembaga sosial, sebab masyarakat Indonesia dalam setiap aktivitasnya selalu merujuk pada hukum tertentu.[4] Bagian dari masyarakat Indonesia yang bisa ikut andil dalam menetapkan dan memutuskan hukum yang dapat merangsang perubahan sosial adalah organisasi keagamaan yang ada di Indonesia, yaitu NU melalui Bahtsul Masailnya, Muhammadiyah melalui Majelis Tarjihnya, dan MUI (Majelis Ulama Indonesia) melalui Komisi Fatwanya.

Menjadi satu-satunya lembaga keulamaan yang membidangi fatwa di Indonesia, MUI sangat progres dan responsif dalam menyikapi setiap

---

1 *Binti Mutafarida dan Moh. Farih Fahmi, "Upaya Implementasi Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 23 Tahun 2020 Sebagai Upaya Pemulihan Ekonomi Oleh Lembaga Amil Zakat", Jurnal Qawanin, Vol.4, No.2,* (2020), *hal.139*

2 *Hilmi Ridho dan Abdul Wasik, Zakat Produktif; Konstruksi Zakatnomic Perspektif Teoretis, Historis, dan Yuridis,* (*Malang: Literasi Nusantara, 2020*), *hal.1*

3 *Ahmad Thoharul Anwar, "Zakat Produktif Untuk Pemberdayaan Ekonomi Umat", Jurnal Zakat dan Wakaf, Vol.5, No.1,* (2018), *hal.42*

4 *Moh. Dliya`ul Chaq, "Peran Fatwa MUI Dalam Penanggulangan Wabah Covid-19 dan Dampaknya", Jurnal Tafaqquh, Vol.8, No.1,* (2020), *hal.133*

problem yang berkaitan dengan hukum Islam.[5] Tujuan MUI adalah menggerakkan kepemimpinan dan kelembagaan Islam yang dinamis dan efektif sehingga mampu mengarahkan dan mendorong umat Islam untuk melaksanakan akidah Islamiyah, membimbing umat dalam menjalankan ibadah, menuntun umat dalam mengembangkan muamalah, dan menjadi figur dalam mengembangkan akhlak mulia untuk mewujudkan masyarakat yang aman, damai, adil, makmur ruhaniyah dan jasmaniyah yang diridlai Allah SWT.[6]

Tentunya sebagai lembaga sosial yang menjadi rujukan hukum bagi setiap masyarakat, MUI sudah seharusnya membantu pemerintah dalam menyelesaikan tugas penanganan Covid-19 yang terjadi saat ini. Oleh karena itu, pada tanggal 16 April 2020, MUI mengeluarkan fatwa No.23 Tahun 2020 tentang pemanfaatan harta zakat, infak, dan sedekah untuk penanggulangan wabah Covid-19 dan dampaknya.[7] Sekretaris Komisi Fatwa (MUI) Asrorun Niam Sholeh, juga mengajak umat Islam sesegera mungkin menunaikan zakat seiring kebutuhan mendesak bagi mustahik yang kian rentan karena wabah Covid-19. Menurutnya, meski dalam hitungan harta yang dimiliki belum setahun, hal tersebut hukumnya diperbolehkan. Demikian pula zakat fitrah agar diberikan segera sejak awal Ramadan. Landasannya adalah Hadis yang diriwayatkan oleh Sahabat Abbas r.a saat bertanya kepada Rasulullah SAW tentang hukum menyegerakan pembayaran zakat sebelum datang masa haul, Rasulullah SAW membolehkan. Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Ahmad, Ibnu Majah dan Al Hakim.[8]

Sebelum adanya pandemi Covid-19, zakat didistribusikan secara konsumtif dan produktif seperti kebutuhan pokok sehari-hari, pakaian, penambahan modal, dan lain sebagainya. Akan tetapi, pada kondisi saat ini, pendistribusiaan zakat mengalami transformasi. Artinya, zakat dijadikan sebagai sumber pendanaan dalam menangani Covid-19, seperti penyediaan alat pelindung diri, disinfektan, pengobatan, dan kebutuhan relawan yang bertugas melakukan aktivitas kemanusiaan dalam penanggulangan Covid-19. Terbitnya fatwa MUI tersebut, sangat menarik untuk dikaji dari sisi perannya sebagai media perubahan sosial dan juga dari aspek metode penetapan hukumnya.

---

5 *Widi Nopiardo, "Perkembangan Fatwa MUI Tentang Masalah Zakat", Jurnal Ilmiah Syariah, Vol.16, No.1 (2017), hal.89*

6 *Helmi Karim, Konsep Ijtihad Majelis Ulama Indonesia dalam Pengembangan Hukum Islam, (Pekanbaru: Suaqa Press, 1994), hal.88-89*

7 *Fatwa MUI No.23 tahun 2020, Tentang Pemanfaatan Harta Zakat, Infaq dan Shadaqah untuk Penangulangan Wabah Covid-19 dan Dampaknya.*

8 *Viva News, Pandemi Corona, MUI Ajak Umat Muslim Percepat Tunaikan Zakat, di Publikasikan Pada Senin, 13 April 2020.*

Berangkat dari dialektika persoalan di atas, maka penulis dalam artikel ini ingin mengkaji lebih mendalam terhadap fatwa MUI tentang pemanfaatan harta zakat untuk membantu menanggulangi pandemi Covid-19. Terutama mengenai alur berfikirnya dalam menetapkan hukum (Istinbatul Ahkam), mulai dari ayat Al-Qur`an dan Hadis yang dijadikan pijakan dalam fatwanya serta penafsirannya, kaidah fikih dan ushul fikihnya.

B. Pembahasan

1. Peran MUI Sebagai Lembaga Sosial

Majelis Ulama Indonesia (MUI) merupakan wadah musyawarah para ulama, zuama, dan cendekiawan muslim yang berperan mengayomi seluruh masyarakat muslim di Indonesia, dan menjadi lembaga yang berkompeten dalam memecahkan dan menjawab masalah sosial keagamaan yang timbul di kalangan masyarakat. Secara operasional, MUI mempunyai sebelas komisi, antara lain; Komisi Fatwa, Komisi Ukhuwah Islamiah, Komisi Dakwah dan Pengembangan Masyarakat Islam, Komisi Pendidikan dan Pembinaan Seni Budaya Islam, Komisi Pengkajian dan Penelitian, Komisi Hukum dan Perundang-undangan, Komisi Pemberdayaan Ekonomi Umat, Komisi Pemberdayaan Perempuan, Remaja dan Keluarga, Komisi Informatika dan Media Massa, Komisi Kerukunan Umat Beragama, Komisi Hubungan Luar Negeri.[9]

Secara umum, komisi fatwa MUI memiliki program kerja secara operasional, yaitu menggalakkan kegiatan ilmiah para ulama untuk membahas dan mendiskusikan masalah yang terus bermunculan seiring dengan perkembangan zaman dan kemajuan teknologi. Untuk menetapkan dan memutuskan fatwa, dilakukan secara berkala, sistemastis, dan kolektif dengan mempertimbangkan setiap masukan dan usulan para anggota komisi fatwa. Pembahasan yang menjadi prioritas komisi fatwa adalah kajian hukum Islam yang memiliki manfaat jangka panjang, seperti kajian muamalah yang saat ini menjadi program lanjutan komisi fatwa. Kemudian melakukan sosialisasi atas hasil kajian para ulama secara umum dan memberikan masukan kepada para penyelenggara peroses peradilan di lingkungan Lembaga Peradilan Agama secara khusus. Komisi Fatwa juga melayani pihak-pihak yang membutuhkan nasehat hukum, baik individu, lembaga swasta dan pemerintah. Tugas terakhir komisi fatwa adalah mengusahakan fatwa-

9 *M. Asrorun Niam Sholeh, Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia,* (*Jakarta: Emir, 2016*), *hal.76-77*

fatwa yang dilahirkan diadopsi menjadi bagian hukum positif.[10]

Sedangkan tugas utama dari komisi fatwa adalah melakukan musyawarah, menetapkan, dan mengeluarkan fatwa yang berkaitan dengan segala persoalalan yang terjadi di masyarakat, baik bidang sosial, ibadah, politik, dan ekonomi. Komisi fatwa akan melakukan persidangan jika sudah diminta pendapatnya oleh masyarakat ataupun pemerintah untuk menanggapi persoalan tertentu yang berkenaan dengan hukum Islam.[11] Selain itu, juga mengagendakan sidang komisi untuk merundingkan dan memberikan fatwa mengenai masalah hukum Islam yang dihadapi masyarakat yang sifatnya updating (kekinian), termasuk tentang pemanfaatan harta zakat untuk menanggulangi pandemi Covid-19.

Sidang komisi fatwa harus dihadiri oleh anggota komisi fatwa yang telah diangkat oleh MUI Pusat dan MUI Provinsi. Jika memerlukan para ahli untuk memberikan masukan terhadap fatwa yang disidangkan, maka komisi fatwa MUI Pusat biasanya akan mengundang ulama-ulama lain yang memiliki kapasitas dan kredibilitas yang mumpuni di bidang fatwa. Sidang komisi fatwa diselenggarakan apabila ada permintaan atau adanya kebutuhan yang perlu dikeluarkan fatwa.[12] Hasil dari keputusan fatwa, akan disampaikan kepada publik dengan berbentuk pernyataan. Formatnya selalu sama, yaitu dimulai dengan katerangan bahwa komisi fatwa telah mengadakan sidang pada waktu tertentu berkenaan dengan adanya pertanyaan yang telah diajukan oleh masyarakat atau lembaga tertentu dan dilanjutkan dengan dalil-dalil yang digunakan sebagai dasar pembuatan fatwa yang dimaksud.[13] Secara garis besar program komisi fatwa tersebut jelas menunjukkan bahwa MUI memiliki tugas salah satunya adalah sebagai agen perubahan sosial melalui produk fatwa-fatwanya. Diakui atau tidak, fatwa MUI benar-benar memiliki pengaruh yang luar biasa bagi pemikiran dan tindakan masyarakat muslim Indonesia.

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa MUI adalah lembaga sosial kemasyarakatan yang berfungsi sebagai penegak syariat Islam di tengah masyarakat majemuk. Syariat Islam tidak hanya menyangkut akidah akhlak, namun juga meliputi semua hukum yang bersifat

10 *Ibid, hal.85-94*

11 *Muhammad Atho Muzhar, Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, (Jakarta: INIS, 1993), hal.79-80*

12 *Achmad Saeful, "Menelaah Kembali Fatwa MUI Tentang Penyelenggaran Ibadah Dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19", Jurnal Syar`ie, Vol.3, No.2, (2020), hal.163*

13 *Mukhsin Jamil, Membendung Despotisme Wacana Agama, (Semarang: Walisongo Press, 2010), hal.148*

vertikal (hubungan manusia dengan Allah SWT) dan bersifat horizontal (hubungan antar sesama manusia). Turunnya syariat Islam pada hakikatnya adalah rahmat bagi semesta alam. Tentunya, hal ini sulit untuk ditegakkan jika tidak ada lembaga sah yang mengurusinya dan menjawab segala masalah yang terjadi. Oleh sebab itu, dibentuklah sebuah lembaga keulamaan yang dinamakan MUI sebagai jawaban atas kebutuhan masyarakat Islam di Indonesia dalam melangsungkan kehidupannya.

2. Fatwa MUI No.23 Tahun 2020 Dalam Upaya Menangani Covid-19

Dalam syariat Islam, konsepsi hukum yang berkenaan dengan permasalahan ekonomi umat Islam yang dapat diterapkan pada kondisi pandemi Covid-19 yaitu ada empat, antara lain; wakaf, zakat, infak, dan sedekah. Akan tetapi, saat ini MUI memandang bahwa zakat memiliki potensi kuat dalam menanggulangi wabah tersebut, sebab kewajiban zakat sifatnya personal. Hal ini menimbulkan beragam pertanyaan dari masyarakat terkait hukum pemanfaatan harta zakat, infak, dan sedekah untuk menanggulangi Covid-19 dan dampaknya.

Dalam kondisi yang demikian mendesak, MUI melalui komisi fatwanya secara progres dan tegas menerbitkan fatwa No.23 Tahun 2020 tentang zakat, infak, dan sedekah di masa pandemi. Fatwa tersebut berisi beberapa ketentuan-ketentuan, antara lain; Ketentuan Umum, Ketentuan Hukum, Ketentuan Rekomendasi dan terakhir Ketentuan Penutup. Fokus yang menjadi pembahasan dalam artikel ini adalah pada bagian ketentuan umum dan ketentuan hukum, karena kedua ketentuan itu merupakan produk fatwa yang dihasilkan tim komisi fatwa dan penulis ingin mengkaji apakah metode fatwa tersebut sudah sejalan dengan syariat Islam ataukah tidak.

Ketentuan umum dalam fatwa MUI No.23 Tahun 2020 berisikan tentang; [1] Pemanfaatan adalah pendistribusian harta zakat, infak, dan sedekah kepada penerima, dan penggunaan harta tersebut secara tepat oleh penerima. [2] Hawalan al-haul adalah masa satu tahun atas kepemilikan harta tertentu sebagai syarat wajib zakat. [3] Penanggulangan wabah Covid-19 dan dampaknya adalah segala ikhtiar yang ditujukan untuk mencegah penyebaran Covid-19, merawat dan menangani korban Covid-19, memperkecil angka kematian, membatasi penularan dan penyebaran penyakit agar wabah tidak meluas ke daerah lain, serta membantu kesulitan umat Islam yang terdampak Covid-19. [4] Aset kelolaan adalah sarana atau prasarana yang diadakan dari harta

zakat, infak, dan sedekah yang berada di dalam pengelolaan amil yang manfaatnya diperuntukkan bagi penerima.[14] Dari ktentuan umum dalam fatwa tersebut terdapat beberapa istilah yang digunakan, yaitu; pemanfaatan zakat, hawalan al-haul, penangulangan wabah Covid-19 dan dampaknya, aset kelolaan. Di dalam ketentuan umum, disebutkan bahwa pemanfaatan zakat, infak, dan sedekah disalurkan kepada para mustahik dan digunakan secara tepat. Sementara pendistribusian harta zakat untuk menanggulangi wabah Covid-19 dijelaskan di dalam ketentuan hukumnya.

Ketentuan hukum dalam fatwa MUI No.23 Tahun 2020 membahas beberapa hal, yaitu; [1] Hukum kebolehan harta zakat untuk penanggulangan Covid-19 dan dampaknya dengan syarat harus mengikuti batas-batas yang ditetapkan dalam fatwa tersebut. [2] Hukum kebolehan membayar zakat mal sebelum mencapai satu tahun (ta`jil az-zakat) dengan syarat harta yang dikeluarkan sudah mencapai nisabnya. [3] Hukum kebolehan menyegerakan zakat fitrah sebelum akhir bulan Ramadan dengan syarat pembayaran zakat fitrah dilakukan disaat sudah masuk bulan Ramadan. [4] Penanggulangan Covid-19 yang tidak dapat menggunakan zakat, boleh menggunakan harta infak dan sedekah.[15]

Ketentuan hukum poin 1 ayat (a) menjelaskan bahwa pemanfaatan harta zakat untuk penanggulangan wabah Covid-19 dan dampaknya, hukumnya boleh dengan syarat harus mengikuti ketentuan sebagai berikut; [1] Penerima termasuk golongan yang delapan antara lain; fakir, miskin, amil, muallaf, yang terlilit hutang, riqab, ibnu sabil, dan fi sabilillah. [2] Harta zakat yang didistribusikan boleh dalam bentuk uang tunai, makanan pokok, keperluan pengobatan, modal kerja, dan yang sesuai dengan kebutuhan mustahik. [3] Pemanfaatan harta zakat boleh bersifat produktif antara lain untuk stimulasi kegiatan sosial ekonomi fakir miskin yang terdampak wabah. Sedangkan ketentuan hukum pada poin 1 ayat (b) menjelaskan bahwa pendistribusian zakat untuk kepentingan kemaslahatan umum, harus mengikuti ketentuan sebagai berikut; [1] Penerima manfaat termasuk golongan fi sabilillah. [2] Pemanfaatan dalam bentuk aset kelolaan atau layanan bagi kemaslahatan umum, khususnya kemaslahatan mustahik, seperti penyediaan alat pelindung diri, disinfektan, dan pengobatan serta kebutuhan relawan yang bertugas melakukan aktifitas kemanusiaan dalam

14 *Lihat Ketentuan Umum Fatwa MUI No 23 Tahun 2020 Tentang Pemanfatan Harta Zakat Untuk Penanggulangan Wabah Covid-19 Dan Dampaknya*

15 *Lihat Ketentuan Hukum Fatwa MUI No 23 Tahun 2020 Tentang Pemanfatan Harta Zakat Untuk Penanggulangan Wabah Covid-19 Dan Dampaknya*

penanggulangan wabah.[16]

Penyaluran zakat secara langsung juga bisa ditemukan pada ketentuan umum poin 3 yaitu penanggulangan wabah Covid-19 dan dampaknya adalah segala ikhtiar yang ditujukan untuk mencegah penyebaran Covid-19, merawat dan menangani korban Covid-19, memperkecil angka kematian, membatasi penularan dan penyebaran penyakit agar wabah tidak meluas ke daerah lain, serta membantu kesulitan umat Islam yang terdampak Covid-19. Penyaluran zakat dengan pola seperti ini seakan-akan tidak menggunakan akad qordul hasan, akan tetapi melalui penyaluran konsumtif (secara langsung) kepada mustahik yang terdampak Covid-19. Sehingga bisa disimpulkan, bahwa penyaluran zakat pada saat pandemi Covid-19 tidak masuk dalam perdebatan ulama (khilafiyah).

Kemudian pada ketentuan hukum poin 4 menegaskan bahwa apabila ada kebutuhan penanggulangan wabah Covid-19 dan dampaknya yang tidak dapat dipenuhi melalui harta zakat, dapat diperoleh melalui infak, sedekah, dan sumbangan halal lainnya. Ini mengindikasikan bahwa zakat bukanlah satu-satunya sumber pendanaan dalam menganggulangi wabah Covid-19, namun bisa menggunakan infak dan sedekah ataupun sumabngan halal lainnya. Dengan kata lain, tim perumus fatwa memberikan kesempatan bagi orang-orang yang dermawan untuk membantu menangani wabah Covid-19 melalui jalan infak dan sedekah sebagai bentuk kepedulian sesama antar manusia dan sebagai manifestasi dari sikap seorang rakyat yang cinta akan negaranya.

Selain penyaluran zakat untuk penanggulangan Covid-19, fatwa ini juga menjelaskan mekanisme penyaluran zakat yang telah dijelaskan pada ketentuan hukum poin 2 dan 3, bahwa zakat mal boleh ditunaikan lebih cepat tanpa menunggu satu tahun dengan syarat harus sudah mencapai nisabnya. Sedangkan untuk zakat fitrah boleh ditunaikan sejak awal bulan Ramadan tanpa menunggu malam idul fitrih dengan syarat sudah masuk bulan Ramadan. Tentunya, ta`jil az-zakat (menyegerakan zakat) harus dilakukan dengan sangat berhati-hati, karena tidak semua pendapat ulama memperbolehkan hal itu. Oleh sebab itu, yang perlu diperhatikan dalam ta`jil az-zakat yaitu apakah penerima harta zakat sudah termasuk golongan yang delapan ataukah tidak? Dan apakah orang yang mempunyai kewajiban membayar zakat tetap berstatus menjadi muzaki di saat sudah mencapai haul atau sudah berubah status?

16 *Lihat Ketentuan Hukum Poin 1 Ayat* (*a*) *dan* (*b*) *Fatwa MUI No 23 Tahun 2020 Tentang Pemanfatan Harta Zakat Untuk Penanggulangan Wabah Covid-19 Dan Dampaknya*

Agar lebih optimal dalam menghimpun dan menyalurkan zakat, fatwa MUI No.23 Tahun 2020 membuat sebuah rekomendasi yang berisi tentang; [1] Pemerintah wajib mengoptimalkan daya dukung sumber daya manusia untuk penanggulangan wabah Covid-19 dan dampaknya dengan melakukan langkah cepat guna menjamin keselamatan dan kemaslahatan masyarakat. [2] Umat Islam diharapkan menyalurkan zakatnya melalui badan/lembaga amil zakat yang terpercaya agar manfaatnya nyata. [3] Badan/Lembaga Amil Zakat agar menjadikan fatwa ini sebagai pedoman dalam pengelolaan zakat dengan memprioritaskan penyaluran zakat khususnya untuk kemaslahatan mustahik yang terdampak Covid-19. [4] Umat Islam yang memenuhi syarat wajib zakat dianjurkan untuk segera menunaikan kewajiban zakatnya agar para mustahik yang terdampak Covid-19 dapat memperoleh haknya.

Rekomendasi ini harus benar-benar diupayakan dan diperhatikan bagi pihak-pihak yang terkait, agar penghimpunan dan penyaluran zakat di saat pandemi Covid-19 efektif dan tepat sasaran. Apabila ada mustahik yang enggan membayar zakat, maka pemerintah sebagai orang yang memiliki otoritas penuh bisa membuat aturan terkait pemungutan zakat secara paksa sebagaimana yang terjadi di masa Rasulullah SAW dan para Sahabat, karena zakat pada kondisi saat ini sangat berpotensi dan mengandung banyak maslahat dalam membantu menanggulangi wabah Covid-19.

3. Istinbatul Ahkam Dalam Fatwa MUI No.23 Tahun 2020

Jika diamati secara detail, semua fatwa MUI yang dikeluarkan di masa pandemi Covid-19, terlihat sangat berkaitan erat dengan peraturan peribadatan umat Islam, baik shalat, zakat, infak, sedekah, dan lain sebagainya. Bila dipahami secara teliti fatwa-fatwa MUI yang dikeluarkan di awal menyebarnya wabah Covid-19 dengan fatwa yang dikeluarkan setelah Idul Fitrih 1441 H jelas ada perbedaan, seperti Fatwa MUI No.14 Tahun 2020 yang mengatur peribadatan umat Islam dan Fatwa MUI No.28 Tahun 2020 yang mengatur shalat Idul Fitrih 1441 H.

Di dalam kedua fatwa tersebut, terlihat sekali MUI menganjurkan umat Islam untuk beribadah di rumah saja. Sementara Fatwa MUI No.31 Tahun 2020 yang dikeluarkan setelah PSBB di DKI Jakarta dan sekitarnya sudah memperbolehkan umat Islam untuk melaksanakan shalat jum`at di masjid-masjid. Jika dipahami secara sekilas oleh umat Islam, maka seakan-akan fatwa MUI itu tidak konsisten, sehingga menimbulkan kesan dan tuduhan bahwa fatwa MUI adalah fatwa pesanan

yang mengikuti kebijakan pemerintah tanpa memandang kemaslahatan umat.

Begitu juga terkait dengan Fatwa MUI No.23 Tahun 2020 tentang pemanfaatan zakat untuk menanggulangi pandemi Covid-19, banyak sekali tanggapan negatif masyarakat yang mengatakan bahwa pemerintah sudah kehabisan dana untuk membiayai penanganan Covid-19 dan saat ini beralih kepada dana zakat dengan meminta bantuan fatwa MUI agar masyarakat mau mematuhi aturan pemerintah. Tentu persepsi ini tidak benar adanya, sebab setiap kali MUI mengeluarkan fatwa memiliki dasar dan landasan hukum yang jelas, baik dalil-dalil Al-Qur`an, Hadis, pendapat ulama, kaidah fikih dan ushul fikihnya. Sehingga, hal ini mendorong penulis untuk membahas dan menelaah kembali dalil-dalil Al-Qur`an dan Hadis yang dijadikan landasan hukum, kaidah fikih dan ushul fikihnya.

Dalam menetapkan fatwa MUI No.23 Tahun 2020, komisi fatwa menggunakan beberapa ayat-ayat Al-Qur`an, Hadis, kaidah fikih, dan ushul fikih sebagai dalilnya, antara lain;

خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيْهِمْ بِهَا(١٠٣).....

"Ambillah zakat dari sebagian harta mereka, karena dengan zakat itu kamu membersihkan dan mensucikan mereka..." (*QS. al-Taubah* [*9*]*: 103*)

Ayat di atas adalah perintah bagi Rasulullah SAW untuk memungut sedekah (zakat) dari harta orang-orang yang sudah bertaubat. Dengan sedekah tersebut, maka bisa membersihkan mereka dari dosa dan kekikirannya yang bisa mengangkat derajat mereka di sisi Allah SWT dan mendoakan mereka dengan kebaikan dan hidayah, karena sesungguhnya doa dapat menenangkan jiwa dan menentramkan hati mereka. Allah SWT Maha Mendengar doa dan Maha Mengetahui orang-orang yang ikhlas dalam bertaubat.[17] Penegasan tentang kewajiban zakat, juga terdapat dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Sayyidina Ali bin Abi Thalib r.a.

عَنْ عَلِيٍّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ اللهَ فَرَضَ عَلَى أَغْنِيَاءِ الْمُسْلِمِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ قَدْرَ الَّذِي يَسَعُ فُقَرَاءَهُمْ، وَلَنْ يُجْهَدَ الْفُقَرَاءُ إِلَّا إِذَا جَاعُوا وَعُرُّوا مِمَّا يَصْنَعُ أَغْنِيَاؤُهُمْ، أَلَا وَإِنَّ اللهَ مُحَاسِبُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حِسَابًا شَدِيدًا، وَمُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا نُكْرًا

17 *M. Quraish Shihab, Tafsir Al-Misbah: Pesan, kesan dan Keserasian Al-Qur`an,* (*Jakarta: Lentera Hati, 2002*), *hal.706.*

"Dari Ali ra. berkata: Rasulullah Saw. bersabda: "Sesungguhnya Allah telah mewajibkan zakat kepada orang-orang muslim yang kaya atas harta mereka yang mencukupi kebutuhan orang-orang muslim yang fakir. Dan tidak akan terjadi kelaparan dan orang tidak memakai pakaian (sama sekali) kecuali karena orang kaya tidak menunaikan zakat. Ketahuilah! Sesungguhnya Allah akan meminta pertanggung-jawaban mereka (orang kaya yang tidak berzakat) dan akan menyiksa mereka dengan siksaan yang pedih." 18

Bila melihat penafsiran ayat di atas, maka yang berhak mengambil zakat adalah seorang pemimpin, begitu juga di Negara Indonesia yang memiliki wewenang dalam mengambil zakat adalah seorang presiden dengan segala kebijakannya. Tentunya pemungutan dan pemanfaatan zakat itu atas dasar kemaslahatan rakyatnya, dan ini sejalan dengan kaidah fikih yang berbunyi;

تَصَرُّفُ الْإِمَامِ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنُوطٌ بِالْمَصْلَحَةِ

"Tindakan pemimpin [pemegang otoritas] terhadap rakyat harus mengikuti kemaslahatan." 19

Oleh karenanya, di masa pandemi Covid-19 saat ini, lembaga MUI sebagai bagian dari pemegang otoritas di Indonesia mengeluarkan fatwa terkait penghimpunan zakat dan pemanfaatan zakat untuk menanggulangi pendemi Covid-19. Tujuannya adalah untuk membantu pemerintah dan masyarakat yang terdampak Covid-19 serta orang-orang yang mengalami kesusahan, ini selaras dengan ayat Al-Qur`an yang juga dijadikan dalil oleh komisi fatwa MUI;

.. وَتَعَاوَنُوْا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى وَلَا تَعَاوَنُوْا عَلَى الْاِثْمِ وَالْعُدْوَانِ .... (٢)

"Dan bertolong-tolonganlah kalian dalam melakukan kebaikan dan taqwa." (QS. al-Maidah [5]: 2)

Salah satu bentuk saling tolong menolong (taawun) dalam kondisi saat ini adalah menunaikan zakat melalui lembaga amil zakat, karena membayar zakat hakikatnya adalah wujud dari solidaritas sosial. Bahkan, MUI juga menganjurkan agar supaya menunaikan zakat lebih cepat (ta`jil az-zakat) sekalipun belum sampai satu tahun dengan syarat sudah mencapai ukuran satu nisab. Mengingat kondisi pandemi Covid-19 yang semakin hari tambah meningkat, maka ta`jil az-zakat di-

18 *[24] Abu Al-Qasim At-Thabrani, al-Mu'jam al-Ausath, (Mesir: Darul Haromain, 1999), hal.48*

19 *Jalaluddin Abdurrahman As-Suyuthy, al-Asybah Wa an-Nadlair, (Baerut: Darul Kutub Ilmiyah, 1999), hal.104*

perbolehkan oleh syariat, sesuai dengan sabda Rasulullah SAW.

عَنْ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أَنَّ الْعَبَّاسَ بْنَ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ سَأَلَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي تَعْجِيلِ صَدَقَتِهِ قَبْلَ أَنْ تَحِلَّ, فَرَخَّصَ لَهُ فِي ذَلِكَ

"Dari Ali bahwa Abbas r.a. bertanya kepada Nabi Saw. tentang penyegeraan pengeluaran zakat sebelum waktunya, lalu beliau mengizinkannya." 20

Zakat yang sudah terkumpul akan dimanfaatkan secara langsung dan juga dalam bentuk kemaslahatan umum untuk menangani Covid-19 sesuai dengan ketentuan yang telah ditetapkan, seperti penyediaan alat pelindung diri, disinfektan, dan pengobatan serta kebutuhan relawan yang bertugas melakukan aktifitas kemanusiaan dalam penanggulangan wabah.[21] Di samping itu, hikmah dari menunaikan zakat adalah dapat terhindar dari wabah, seperti yang telah disampaikan oleh Rasulullah SAW kepada Sayyidina Ali r.a.

عَنْ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: بَاكِرُوا بِالصَّدَقَةِ، فَإِنَّ الْبَلَاءَ لَا يَتَخَطَّاهَا

"Dari Sayyidina Ali bin Abi Thalib ra. berkata: Rasulullah Saw. bersabda: Bersegeralah membayar zakat, sebab bala' bencana tidak akan melangkahinya".22

Terkait pendistribusian zakat, MUI sudah mengatur dalam fatwanya bahwa pendistribusian zakat dilakukan secara langsung (konsumtif) dan untuk kemaslahatam umum. Pendistribusian zakat secara langsung harus masuk dalam delapan golongan yaitu; fakir, miskin, amil, muallaf, yang terlilit hutang, riqab, ibnu sabil, dan fi sabilillah. Sedangkan pendistribusian zakat untuk kemaaslahatan umum harus termasuk dalam kelompok fi sabilillah. Menurut beberapa pendapat fi sabilillah diartikan sebagai orang yang berjihad atau berperang di jalan Allah SWT. Namun, fatwa MUI tidak hanya mengartikan fi sabilillah sebagai orang yang berjihad di jalan Allah SWT, melainkan juga orang yang berjuang menegakkan misi kemanusiaan seperti para relawan satgas Covid-19, tim medis, dan orang-orang yang mengurusi jenazah

20 *Abu Bakar Al-Baihaqy, as-Sunan al-Kubra, (Baerut: Darul Kutub Ilmiyah, 2003), hal.93*

21 *Lihat Ketentuan Hukum Poin 1 Ayat (a) dan (b) Fatwa MUI No 23 Tahun 2020 Tentang Pemanfatan Harta Zakat Untuk Penanggulangan Wabah Covid-19 Dan Dampaknya*

22 *Abu Al-Qasim At-Thabrani, al-Mu'jam al-Ausath, (Mesir: Darul Haromain, 1999), hal.9*

yang terdampak Covid-19, baik mereka tergolong orang kaya ataupun susah. Sebagaimana hadis yang diriwayatkan oleh Abi Said Al-Hudry;

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَا تَحِلُّ الصَّدَقَةُ لِغَنِيٍّ إِلَّا لِخَمْسَةٍ: لِعَامِلٍ عَلَيْهَا، أَوْ مِسْكِينٍ تُصُدِّقَ عَلَيْهِ مِنْهَا فَأَهْدَى مِنْهَا لِغَنِيٍّ، أَوْ لِرَجُلٍ اشْتَرَاهَا بِمَالِهِ، أَوْ غَارِمٍ، أَوْ غَازٍ فِي سَبِيلِ اللهِ

"Diriwayatkan dari Abi Sa›id al-Khudri ra ia berkata: Rasulullah Saw. bersabda: Shadaqah (*zakat*) *tidak halal dibayarkan kepada orang kaya kecuali dalam lima kelompok, kepada yang sedang berperang di jalan Allah, kepada yang bekerja* (*‹amil*) *mengurus zakat, kepada yang punya hutang, kepada orang yang membeli zakatnya dengan hartanya, atau kepada orang yang punya tetangga miskin lantas ia bersedekah atas orang miskin tersebut kemudian si miskin memberi hadiah si kaya."* [23]

Menurut hemat penulis, ketetatapan MUI terkait penyaluran zakat ini sudah sejalan dengan spirit Al-Qur`an dalam surah at-Taubah ayat: 60 dan ayat ini juga yang menjadi salah satu dalil dari fatwa MUI No.23 Tahun 2020;

اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَاۤءِ وَالْمَسٰكِيْنِ وَالْعَامِلِيْنَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوْبُهُمْ وَفِى الرِّقَابِ وَالْغَارِمِيْنَ وَفِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَابْنِ السَّبِيْلِ فَرِيْضَةً مِّنَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ (٠٦)....

"Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para mu'allaf yang dibujuk hatinya, untuk (*memerdekakan*) *budak, orang-orang yang berhutang, untuk jalan Allah dan untuk mereka yuang sedang dalam perjalanan, sebagai suatu ketetapan yang diwajibkan Allah, dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana."* (*QS. al-Taubah* [*9*]*: 60*)

Zakat bukan satu-satunya sumber dana yang bisa dimanfaatkan dalam menanggulangi pandemi Covid-19, melainkan juga dana infak dan sedekah. Hal ini pun ditegaskan oleh MUI bahwa kebutuhan penanggulangan wabah Covid-19 dan dampaknya yang tidak dapat dipenuhi melalui harta zakat, dapat diperoleh melalui infak, sedekah, dan sumbangan halal lainnya. Dengan kata lain, MUI juga memfungsikan dana infak dan sedekah untuk membantu masyarakat yang terdampak wabah dan para tenaga medis yang menjalankan misi kemanusiaan. Karenanya, hendaklah seseorang berinfak di jalan Allah SAW untuk membantu orang lain dan perintah ini juga ditegaskan dalam Al-Qur`an:

23 *Abu Bakar Al-Baihaqy, as-Sunan as-Shaghir,* (*Pakistan: Jamiah Dirasah Islamiyah, 1989*), *hal.76*

يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَنْفِقُوْا مِنْ طَيِّبٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ اَخْرَجْنَا لَكُمْ مِّنَ الْاَرْضِ .....(٢٦٧)

"Hai orang-orang yang beriman, nafkahkanlah (di jalan Allah) sebagian dari hasil usahamu yang baik-baik dan sebagian dari apa yang Kami keluarkan dari bumi untuk kamu." (*Q.S. Al-Baqarah: 267*)

Dalam ayat ini, Allah SWT memerintahkan seseorang untuk menafkahkan hartanya kepada orang lain dari harta yang paling baik miliknya dan yang disenanginya, bukan harta yang buruk dan ia sendiri tidak menyukainya, baik berupa makanan, buah-buahan, barang-barang, binatang ternak dan sebagainya. Kemudian melarang seseorang memilih harta yang buruk-buruk.[24]

Seperti yang telah diketahui, dalam masa pandemi Covid-19 saat ini membantu pemerintah dan masyarakat yang terdampak wabah melalui jalan infak dan sedekah sangat diharapkan dan dianjurkan. Menurut MUI saat ini warga sangat membutuhkan uluran tangan orang-orang dermawan khusunya orang kaya yang memiliki harta lebih, agar bisa membantu masyarakat yang sedang dalam kesusahan. Hal Ini juga sejalan dengan ayat Al-Qur`an surah Ali Imran: 134;

الَّذِيْنَ يُنْفِقُوْنَ فِى السَّرَّاۤءِ وَالضَّرَّاۤءِ وَالْكٰظِمِيْنَ الْغَيْظَ وَالْعَافِيْنَ عَنِ النَّاسِ وَاللّٰهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِيْنَ(٤٣١)

"(yaitu) orang-orang yang menafkahkan (hartanya), baik di waktu lapang maupun sempit, dan orang-orang yang menahan amarahnya dan memaafkan (kesalahan) orang. Allah menyukai orang-orang yang berbuat kebajikan." (*QS. al-Imran [3]:134*)

Ayat tersbut menjelaskan karakter orang-orang yang bertakwa antara lain, yaitu orang-orang yang gemar berinfak dalam kondisi lapang maupun sempit. Berinfak baik dalam keadaan kaya atau miskin, saat banyak uang maupun di tengah keterbatasan. Terbukti para sahabat suka berinfak baik dalam kondisi lapang atau sempit. Ketika Rasue lullah SAW mengumumkan Perang Tabuk, dan waktu itu kondisinya paceklik, para sahabat berbondong-bondong untuk berinfak.[25] Selain itu, ditegaskan pula oleh Hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah

24 *M. Hasbi as-Shiddiqy, Tafsir al-Quran Majid an-Nuur,* (*Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 2000*), *hal. 471.*

25 *Al-Imam Abul Fida Ismail Ibnu Katsir, Tafsir Ibnu Katsir,* (*Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2000*), *hal.140*

r.a bahwa pahala yang paling besar adalah bersedekah disaat lapang dan susah.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَيُّ الصَّدَقَةِ أَعْظَمُ أَجْرًا؟ قَالَ: أَنْ تَصَدَّقَ وَأَنْتَ صَحِيحٌ شَحِيحٌ، تَخْشَى الْفَقْرَ، وَتَأْمُلُ الْبَقَاءَ، وَلَا تَمَهَّلْ حَتَّى إِذَا بَلَغَتِ الْحُلْقُومَ قُلْتَ: لِفُلَانٍ كَذَا، وَلِفُلَانٍ كَذَا، وَقَدْ كَانَ لِفُلَانٍ

"Dari Abu Hurairah berkata: "Seorang lelaki mendatangi Rasulullah Saw. sembari bertanya, 'Wahai Rasulullah, shadaqah apa yang paling besar pahalanya? ' Beliau menjawab: "Bersedekahlah selama kamu masih sehat, (walaupun) keadaanmu pelit, khawatir jatuh miskin, dan berharap menjadi orang kaya. Dan janganlah kamu menunda-nunda membayar shadaqah sehingga nyawamu sudah sampai di tenggorokan; kamu berkata, untuk si fulan sekian dan untuk si fulan (yang lain) sekian, sedangkan si fulan telah mampu".[26]

Tafsir di atas bisa menjadi contoh bagi kita bahwa dalam keadaan lapang ataupun susah, para Sahabat masih sempat berinfak demi kepentingan umum, karena itu menjadi bukti dari ketakwaan seseorang. Lebih-lebih di masa pandemi Covid-19, orang-orang kaya diharapkan bisa menjadi sandaran utama bagi masyarakat yang mengalami kesusahan melalui uluran tangannya, sehingga kehidupan mereka dapat terpenuhi setiap harinya di saat masa-masa sulit saat ini. Selaras juga dengan potongan ayat Al-Qur`an surah al-Baqarah: 219;

...وَيَسْـَٔلُوْنَكَ مَاذَا يُنْفِقُوْنَ قُلِ الْعَفْوَ(٩١٢)....

"Dan mereka bertanya kepada apa yang mereka nafkahkan. Katakanlah: 'Yang lebih dari keperluan'." (*QS. al-Baqarah: 219*)

Dari uraian di atas, bisa disimpulkan bahwa tujuan fatwa MUI No.23 Tahun 2020 adalah untuk menangani pandemi Covid-19 dengan menjadikan zakat, infak, dan sedekah sebagai sarananya. Tentu hal ini diperbolehkan, sebagaimana kaidah fikih dan ushul fikihnya mengatakan;

لِلْوَسَائِلِ حُكْمُ المَقَاصِدِ

26 *Ahmad bin Muhammad bin Hanbal, Musnad Al-Imam Ahmad bin Hanbal,* (*Lebanon: Muassasah ar-Risalah, 2001*), *hal.75*

"Hukum sarana adalah mengikuti hukum capaian yang akan dituju." [27]

مَالَا يَتِمُّ الوَاجِبُ إِلَّا بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ

"Sesuatu kewajiban yang hanya bisa diwujudkan dengan melakukan sesuatu perkara, maka perkara tersebut hukumnya menjadi wajib." [28]

Dalil-dalil yang digunakan oleh komisi fatwa MUI dalam menetapkan fatwa sangat mangandung maslahat kepada masyarakat Indonesia. Dalam kondisi di mana terdapat kebutuhan kolektif yang sangat mendesak terkait biaya penanganan pasien Covid-19, biaya alat bagi tim medis, biaya alat bagi masyarakat agar tidak tertular, dan biaya hidup masyarakat terdampak PSBB, maka keputusan fatwa MUI ini benar-benar merupakan upaya menutup peluang bahaya yang lebih besar seperti terlantarnya pasien, tertularnya tim medis dan masyarakat lainnya serta kemiskinan yang meluas. Upaya menutup ruang bahaya melalui fatwa hukum zakat ini sesuai dengan teori menutup peluang bahaya (sadd al-dzari'ah) yang bertujuan untuk menyelamatkan kehidupan manusia (hifdz al-nafs) dan keberlangsungan agama (hifdz al-din), yang mana ini termasuk bagian dari maqashid syariah.

Terkait maqashid syariah, Imam As-Syhatibi menyatakan bahwa sesungguhnya pembuat syariat (Allah SWT dan Rasulullah SAW) dalam mensyariatkan hukumnya bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan hambanya baik di dunia maupun di akhirat secara bersamaan.[29] Sehingga, setiap hukum harus memiliki tujuan kemaslahatan baik di dunia maupun di akhirat secara bersamaan, dan fatwa hukum MUI tentang zakat di era pendemi saat ini telah terbukti memiliki tujuan kemaslahatan di dunia dan akhirat.

4. Metode Fatwa MUI No.23 Tahun 2020

Jika ditelaah kembali fatwa MUI No.23 Tahun 2020, maka argumen yang dijadikan dasar dalam memutuskan fatwa memiliki pola yang sama dengan fatwa-fatwa sebelumnya. Pertama, argumen naqliyah berupa ayat-ayat Al-Qur`an dan Hadis. Menariknya dalam argumen naqliyah adalah fatwa MUI lebih memprioritaskan ayat-ayat yang

27 *Muhammad bin Husain bin Hasan Al-Jaizany, Maalim Ushul al-Fiqh 'Inda Ahli Sunnah Wa al-Jamaah,* (*Baerut: Darul Kutub Ilmiyah, 1997*), *hal.97*

28 *Jalaluddin Abdurrahman As-Suyuthy, al-Asybah Wa an-Nadlair,* (*Baerut: Darul Kutub Ilmiyah, 1999*), *hal.86*

29 *Abu Ishaq As-Syathibi, al-Muwafaqat Fi Ushuli al-Syari'ah,* (*Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2003*), *hal.4.*

bersifat umum daripada ayat-ayat bersifat khusus. Argumen ini senada dengan kaidah ushul fikih yang berbunyi;

العِبْرَةُ بِعُمُوْمِ اللَّفْظِ لَا بِخُصُوْصِ السَّبَبِ

"Yang dijadikan pijakan adalah keumuman lafadz bukan kekhususan sebab yang melatarbelakanginya."[30]

Prinsip keumuman Al-Qur`an ('ām) merupakan prinsip yang paling mendasar untuk diterapkan, sedangkan prinsip yang spesifik (khas) akan masuk ke dalam prinsip-prinsip umum. Karenanya, pemahaman atas dimensi teks dan dimensi sosial ini selanjutnya menjadi syarat mutlak untuk menangkap pesan Al-Qur'an yang bersifat substansial dan universal yang membedakan dari pesan Al-Qur'an yang bersifat regional dan partikular sebab pergumulannya dengan sejarah dan masyarakat. Dengan demikian, problem hermeneutika dalam ilmu-ilmu keIslaman adalah bagaimana merumuskan hubungan dialogis antara universalitas dan partikularitas pesan Al-Qur'an atau antara normativitas dan historisitas Al-Qur'an.[31]

Pemilihan ayat Al-Qur`an yang bersifat umum (`am), menunjukkan kecenderungan fatwa MUI terhadap pandangan yang lebih fleksibel dan elastis. Dengan kata lain, MUI menekankan pesan Al-Qur`an dalam cerminan sejarah dan masyarakat untuk melihat bagaimana solusi Al-Qur`an dalam menangani problem kemasyarakatan, termasuk masalah pemnfaatan harta zakat dalam upaya menangani pandemi Covid-19. Fatwa MUI berpijak pada tujuan moral sosial umum yang dapat disaring dari ungkapan-ungkapan ayat spesifik berdasarkan latar belakang sosio-historis dan unsur rasionalistik (illat hukum) yang terkandung di dalamnya. Tujuan moral sosial Al-Qur`an ini selanjutnya diaktualisasikan dalam situasi atau kasus aktual yang sedang terjadi.

Kedua, fatwa MUI berpedoman juga pada kaidah fikih dan ushul fikih yang mengandung maslahah mursalah (kemaslahatan umum). Hal ini sejalan dengan pemikiran Imam As-Syatibi yang menyatakan bahwa maslahah mursalah memiliki otoritas untuk menganulir kententuan-ketentuan teks suci (naskh al-nusus bi al-maslahah). Praktik dari kaidah ini dapat diketahui dari pembatalan demi pembatalan terhadap sejumlah syariat Islam, yang dikenal dengan istilah nāsikh-

30 *Abu Abdullah Badruddin Muhammad Az-Zarkasyi, al-Bahr. al-Muhith Fi Ushul Fiqh,* (*Baerut: Darul Kutub Ilmiyah, 1994*), *hal.269*

31 *Ilyas Supena, "Konstruksi Epistemologi Fikih Pandemik: Analisis Fatwa-Fatwa MUI", Jurnal Al-Manhaji, Vol.15, No.1* (*2021*), *hal.131*

mansūkh.

Ketiga, fatwa MUI juga menjadikan pendapat ulama sebagai rujukan dalam menetapkan dan memutuskan fatwa MUI No.23 Tahun 2020, di antaranya yaitu; pendapat Imam An-Nawawi, Imam Ibnu Qudamah, Imam Al-Ramly, Imam Ar-Razi, dan Imam Al-Maraghi. Dengan menggunakan rujukan kitab-kitab klasik, MUI tampak ingin mempertahakan sejarah intelektualitas Islam yang berlangsung secara terus menerus sejak zaman Nabi SAW, Sahabat, Tabiin hingga ulama kontemporer. Kontinuitas dan mata rantai tradisi yang masih terus dipelihara ini menunjukkan bahwa MUI tidak hanya mengejar kebenaran epistemologi, namun juga ingin membangun fondasi sosiologis masyarakat Indonesia yang didominasi oleh mazhab Imam As-Syafii yang mana kitab-kitabnya banyak dikaji di kalangan masyarakat dan pondok pesantren di Indonesia.

Setelah ditelaah kembali, ternyata metode fatwa MUI saling memiliki keterkaitan antara satu dalil dengan dalil lainnya dan menggunakan pola metode intiqai, yaitu ijtihad yang mengikuti dinamika perkembangan zaman yang semakin kompleks dengan tetap mengacu kepada kemaslahatan umum. Di samping itu, juga mengikuti alur ijtihad ulama klasik yaitu terlebih dahulu mencari sumber hukum di dalam Al-Qur`an. Apabila sudah tidak dijumpai di dalam Al-Qur`an, baru kemudian beralih kepada Hadis Nabi Muhammad SAW, dan jika di dalam kedua sumber tersebut tidak ada, maka seseorang diperbolehkan melakukan ijtihad dengan syarat tidak melewati rambu-rambu syariat Islam. Hal ini sebagaimana yang telah diajarkan Rasulullah SAW kepada Muadz bin Jabal saat diutus ke Negeri Yaman.[32] Peristiwa ini dijadikan sebagai pedoman bagi ulama dan cendikiawan muslim untuk melakukan ijtihad dalam menyelesaikan persoalan hukum sosial yang terjadi di masyarakat saat ini.

C. Kesimpulan

Hasil dari pembahasan di atas, dapat disimpulkan bahwa terbitnya Fatwa MUI MUI No.23 Tahun 2020 tentang pemanfaatan harta zakat, infak, dan sedekah untuk penanggulangan wabah Covid-19 dan dampaknya banyak memberikan maslahat kepada masyarakat ataupun Negara Indonesia. Melalui lembaga amil zakat, harta zakat yang terkumpul disalurkan untuk kebutuhan kolektif yang sangat mendesak seperti biaya penanganan pasien Covid-19, biaya alat bagi tim medis, biaya alat bagi masyarakat agar tidak tertular, dan biaya

32 *Ibnu Sa`ad, at-Thabaqat al-Kubra, (Baerut: Darul Kutub Ilmiyah, 2000), hal.584*

hidup masyarakat terdampak PSBB dan aturan pemerintah yang lain. Adanya fatwa MUI ini benar-benar merupakan upaya menutup peluang bahaya yang lebih besar seperti terlantarnya pasien, tertularnya tim medis dan masyarakat serta kemiskinan yang meluas.

Ijtihad yang digunakan dalam memutuskan fatwa tersebut termasuk bagian dari metode ijtihad intiqai, yaitu ijtihad yang mengikuti dinamika perkembangan zaman dengan tetap mengacu kepada kemaslahatan umum. Setelah dianalisis, ternyata metode ijtihad MUI sudah sejalan dengan konsep metode ijtihad yang diajarkan Rasullah SAW kepada Muadz bin Jabal saat diutus ke Negeri Yaman, yaitu terlebih dahulu mencari di dalam Al-Qur`an, lalu mencari di dalam Hadis Nabi SAW, dan jika tidak ditemukan dalam kedua sumber tersebut, maka diperbolehkan melakukan ijtihad dengan syarat tidak melewati rambu-rambu syariat Islam. Dengan demikian, pandangan negatif masyarakat tentang fatwa trsebut tidaklah benar adanya, sebab MUI dalam memutuskan dan menetapkan fatwa selalu berpedoman kepada syariat Islam dan memprioritaskan kemaslahatan umat.

Daftar Pustaka

Al-Baihaqy, Abu Bakar. 1989. as-Sunan as-Shaghir. Pakistan: Jamiah Dirasah Islamiyah.

Al-Baihaqy, Abu Bakar. 2003. as-Sunan al-Kubra. Baerut: Darul Kutub Ilmiyah.

Al-Jaizany, Muhammad bin Husain bin Hasan. 1997. Maalim Ushul al-Fiqh 'Inda Ahli Sunnah wa al-Jamaah. Baerut: Darul Kutub Ilmiyah.

Anwar, Ahmad Thoharul. "Zakat Produktif Untuk Pemberdayaan Ekonomi Umat". Jurnal Zakat dan Wakaf. Vol.5. No.1. (2018).

As-Shiddiqy, M. Hasbi. 2000. Tafsir al-Quran Majid an-Nuur. Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra.

As-Suyuthy, Jalaluddin Abdurrahman. 1999. al-Asybah Wa an-Nadlair. Baerut: Darul Kutub Ilmiyah.

As-Syathibi, Abu Ishaq. 2003. al-Muwafaqat Fi Ushuli al-Syari'ah. Beirut: Darul Kutub Ilmiyah.

At-Thabrani, Abu Al-Qasim. 1999. al-Mu'jam al-Ausath. Mesir: Darul Haromain.

Az-Zarkasyi, Abu Abdullah Badruddin Muhammad. 1994. al-Bahr. al-Muhith Fi Ushul Fiqh. Baerut: Darul Kutub Ilmiyah.

Chaq, Moh. Dliya`ul. "Peran Fatwa MUI Dalam Penanggulangan Wabah Covid-19 dan Dampaknya". Jurnal Tafaqquh. Vol.8. No.1. (2020).

Fatwa MUI No.23 tahun 2020, tentang Pemanfaatan Harta Zakat, Infaq dan Shadaqah untuk Penangulangan Wabah Covid-19 dan Dampaknya.

Hanbal, Ahmad bin Muhammad bin. 2001. Musnad Al-Imam Ahmad bin Hanbal, Lebanon: Muassasah ar-Risalah.

Jamil, Mukhsin. 2010. Membendung Despotisme Wacana Agama. Semarang: Walisongo Press.

Karim, Helmi. 1994. Konsep Ijtihad Majelis Ulama Indonesia dalam Pengembangan Hukum Islam. Pekanbaru: Suaqa Press.

Katsir, Abul Fida Ismail Ibnu. 2000. Tafsir Ibnu Katsir. Bandung: Sinar Baru Algesindo.

Mutafarida, Binti dan Moh. Farih Fahmi. "Upaya Implementasi Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 23 Tahun 2020 Sebagai Upaya Pemulihan Ekonomi Oleh Lembaga Amil Zakat". Jurnal Qawanin. Vol.4. No.2. (2020).

Muzhar, Muhammad Atho. 1993. Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia. Jakarta: INIS.

Nopiardo, Widi. "Perkembangan Fatwa MUI Tentang Masalah Zakat". Jurnal Ilmiah Syariah. Vol.16. No.1 (2017).

Ridho, Hilmi dan Abdul Wasik. 2020. Zakat Produktif; Konstruksi Zakatnomic Perspektif Teoretis, Historis, dan Yuridis. Malang: Literasi Nusantara.

Sa`ad, Ibnu. 2000. at-Thabaqat al-Kubra. Baerut: Darul Kutub Ilmiyah.

Saeful, Achmad. "Menelaah Kembali Fatwa MUI Tentang Penyelenggaran Iba-

dah Dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19". Jurnal Syar`ie. Vol.3. No.2. (2020).
Shihab, M. Quraish. 2002. Tafsir Al-Misbah: Pesan, kesan dan Keserasian Al-Quran. Jakarta: Lentera Hati.
Sholeh, M. Asrorun Niam. 2016. Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia. Jakarta: Emir.
Supena, Ilyas. "Konstruksi Epistemologi Fikih Pandemik: Analisis Fatwa-Fatwa MUI". Jurnal Al-Manhaji. Vol.15. No.1 (2021).
Viva News. Pandemi Corona, MUI Ajak Umat Muslim Percepat Tunaikan Zakat. di Publikasikan Pada Senin, 13 April 2020.

URGENSI MUI KUATKAN *THIBBUN NABAWI* DI MASA PANDEMI

Yuhansyah Nurfauzi

I. Latar Belakang

Pandemi COVID-19 telah menerpa Indonesia lebih dari satu tahun dan menimbulkan berbagai dampak kesehatan yang kompleks. Pasien yang memenuhi rumah sakit di berbagai daerah di tahun kedua pandemi menjadi bukti massifnya wabah ini dalam menimbulkan gangguan fisik. Kecemasan yang merajalela selama pandemi juga menimbulkan beban berat bagi masyarakat di Indonesia untuk bisa bangkit memperbaiki kondisi ini.

Sebagai mayoritas, umat Islam merupakan kelompok masyarakat yang paling besar terdampak oleh pandemi. Sudah banyak ulama dan kyai yang mendahului umat ini menghadap ke hadirat Ilahi pada masa pandemi. Sudah ribuan umat Islam yang dimakamkan dengan protokol pandemi. Bahkan berkali-kali masjid dan forum pengajian menjadi tertuduh sebagai sumber klaster penyakit ini.

COVID-19 membuat masyarakat mengalami kondisi fisik dan psikologis yang sakit. Secara fisik, banyak pasien yang mengalami berbagai gejala pada saluran pernafasan, saluran pencernaan, hingga gangguan sistem syaraf. Angka-angka yang dirilis oleh pemerintah memang menunjukkan bahwa jumlah pasien yang sembuh jauh lebih banyak daripada yang tidak sembuh. Namun, sejumlah ragam morbiditas akibat penyakit baru ini telah menjadi banyak catatan penting bagi tenaga medis. Selain gangguan fisik, masalah psikologis berupa gangguan kecemasan pada pasien yang sakit maupun pada masyarakat yang tidak sakit merupakan fakta yang tidak bisa ditutupi.

Penelitian terbaru menunjukkan adanya fenomena *long* COVID yang sedang terjadi. Pasien yang telah dinyatakan sembuh dari infeksi virus akut dapat mengalami gejala ikutan lainnya yang bersifat kronis setelah itu. Gangguan memori sampai dengan gangguan fisik yang mirip dengan gejala awal saat terinfeksi mulai banyak dilaporkan telah berkaitan dengan meningkatnya

kecemasan dan emosi.

Di tengah situasi pandemi, MUI senantiasa berusaha menjadi pengayom umat. Apalagi, di masa PPKM Darurat, muncul masalah-masalah sosial keagamaan yang berat. Masyarakat yang membutuhkan pertolongan ekonomi maupun kesehatan semakin meningkat.

Kondisi ini hendaknya direspon oleh MUI dengan langkah nyata untuk membantu umat. Berbagai fatwa yang telah dikeluarkan belum cukup untuk mengatasi penderitaan masyarakat. Masalah kesehatan menjadi prioritas untuk dibantu karena pemerintah semakin kewalahan.

Penyediaan obat-obatan untuk pasien yang menjalani isolasi mandiri masih mengalami kesenjangan. Banyak masyarakat yang belum mengetahui cara untuk mengatasi keluhan dan gejala ringan. Di samping terlanjur dilanda kecemasan, ketidaktahuan masyarakat muslim terhadap kebutuhan terapinya yang bisa diperoleh dari *thibbun nabawi* juga menjadi masalah yang serius.

Dalam organisasinya, MUI memiliki bidang yang menangani masalah kesehatan umat Islam. Anggotanya terdiri dari para ulama yang pakar di bidang kesehatan seperti dokter dan tenaga kesehatan lainnya. Keilmuan dari para ahli ini dapat dioptimalkan untuk diterapkan dalam mengatasi pandemi dengan konsep kolaboratif bersama dengan komunitas yang relevan untuk meningkatkan kesehatan psikis di masyarakat.

MUI bukanlah organisasi masyarakat yang memiliki massa dalam jumlah besar. Namun, keberadaannya di setiap kabupaten di seluruh Indonesia diharapkan dapat menjadi motor penggerak bagi program pertolongan masyarakat bekerjasama dengan komunitas lainnya. Dalam bidang *thibbun nabawi*, komunitas yang terkait misalnya adalah Jam'iyyah Ruqyah. Komunitas ini sangat potensial untuk bekerjasama dengan MUI sampai dengan turun langsung memberikan kontribusi kepada masyarakat yang membutuhkan terapi dengan metode *ruqyah*.

Kolaborasi ahli kesehatan yang ada di MUI maupun komunitas *ruqyah* tentu dapat memberikan solusi terhadap pengobatan sederhana dan praktis untuk mengatasi masalah fisik maupun psikis yang dibutuhkan masyarakat. Pengobatan pelengkap atau komplemen terhadap pengobatan medis dapat menggunakan metode *ruqyah* maupun obat tradisional dengan bahan alami yang merupakan bagian dari *thibbun nabawi.*

Thibbun nabawi merupakan pendekatan komprehensif untuk mencapai kesehatan individu dan masyarakat. Keberadaannya tidak bisa dilepaskan dari keilmuan Islam dan penerapannya sangat dibutuhkan oleh umat, terlebih di masa pandemi. Terapi dengan ayat-ayat Al-Qur'an dan dzikir merupakan sebagian dari *thibbun nabawi*. Selain itu, bagian lain dari *thibbun nabawi* adalah terapi dengan bahan-bahan alami yang juga sangat bermanfaat. Banyak bah-

an-bahan alami yang terdapat di Indonesia sebenarnya sangat potensial untuk memelihara kesehatan saat pandemi dan sesuai dengan *thibbun nabawi*. Namun, belum banyak masyarakat yang mengetahuinya, apalagi yang mempraktikannya.

Tulisan ini bertujuan untuk mengelaborasi urgensi dan penguatan setiap potensi *thibbun nabawi* dari komponen masyarakat muslim yang peduli pada kesehatan di masa pandemi. Hal ini penting untuk dikuatkan oleh ulamanya, khususnya yang tergabung di MUI agar bersama-sama dan mengambil peran serta melegitimasi penerapan *thibbun nabawi*. Urgensi *thibbun nabawi* saat ini sangat jelas untuk menyehatkan fisik maupun psikis masyarakat muslim. Ketika dibutuhkan pada masa pandemi, maka diperlukan percepatan akses agar masyarakat bisa segera mendapatkan pelayanan kesehatan melalui konsep *thibbun nabawi*.

Teori-teori *thibbun nabawi* yang ada dalam kitab-kitab karya ulama terdahulu perlu ditransformasikan secara aplikatif. Pengobatan spiritual yang berbasis pada ayat-ayat suci sudah saatnya disosialisasikan secara luas. Konsep *ruqyah* misalnya, sangat relevan untuk menenangkan masyarakat. Para ulama yang tergabung di MUI diharapkan dapat menguatkan literasi dari ajaran *thibbun nabawi* ini dan membawanya ke tengah-tengah masyarakat agar tenang di masa pandemi.

Upaya-upaya strategis dalam penerapan *thibbun nabawi* di masa pandemi perlu menyertakan komponen masyarakat yang terkait. Praktisi *ruqyah* yang tergabung dalam komunitas resmi dapat dikerahkan untuk membantu dan berkolaborasi dengan MUI dalam implementasi *thibbun nabawi*. Proses edukasi kepada masyarakat dan legitimasi kelembagaan terhadap kebutuhan *thibbun nabawi* perlu dilakukan secara simultan. Oleh karena itu, sudah saatnya penguatan diberikan oleh MUI kepada upaya-upaya kesehatan yang dilakukan oleh insan-insan muslim yang peduli terhadap keselamatan umat di masa pandemi.

II. Terapi COVID-19 dengan Ruqyah Thibbun Nabawi

Indonesia mengalami gelombang kedua pandemi COVID-19 pada pertengahan tahun 2021. Fasilitas dan tenaga kesehatan, terutama di wilayah propinsi dengan zona merah sempat tidak mampu lagi menangani pasien. Akibatnya, banyak pasien yang meninggal dunia karena ganasnya varian baru dari virus penyebab penyakit tersebut.

Situasi ini semakin mencekam dan memerlukan alternatif solusi metode terapi yang jitu untuk mengatasi masalah kesehatan fisik maupun psikis akibat pandemi. Sebagian besar penderita COVID-19 adalah muslim. Mungkinkah pengobatan cara nabi (*Thibbun Nabawi*) mampu memberikan solusi terhadap

masalah ini?

Propinsi Jawa tengah tercatat sebagai propinsi yang terimbas dengan parah. Beberapa kabupaten yang menjadi zona merah sempat terguncang hebat dengan peristiwa lonjakan kasus COVID-19. Di tengah situasi itu, muncullah kiprah Jam'iyyah Ruqyah Aswaja seperti yang ada di Kabupaten Demak, Jawa Tengah, dengan ikhlas mengabdikan diri untuk membantu kaum muslimin. Komunitas ini membantu masyarakat yang terkena COVID-19 dengan melaksanakan *ruqyah*.

Mungkin ada sebagian kaum muslimin yang bertanya tentang relevansi *ruqyah* untuk mengatasi COVID-19. Sebagian kalangan kaum muslimin yang melihat tayangan ruqyah di berbagai media mungkin sempat ragu dengan khasiatnya untuk penyakit yang satu ini. Umumnya, orang beranggapan bahwa *ruqyah* hanya bisa untuk penyakit yang disebabkan oleh sihir dan gangguan makhluk halus seperti jin.

Karena penyakit COVID-19 adalah penyakit yang relatif baru, diperlukan penjelasan tentang *ruqyah* untuk penyakit COVID-19 ini dari berbagai sisi secara ilmiah.

1. *Ruqyah* efektif untuk penyakit yang disebabkan oleh racun dari makhluk yang beracun

   Ruqyah adalah sesuatu yang dibaca untuk memantrai seseorang agar sembuh dari penyakitnya. Semua umat Islam sepakat dengan mengikuti pendapat para imam ahli hadits bahwa Nabi telah mengijinkan *ruqyah* dengan ayat-ayat Al-Quran maupun kalimat-kalimat yang tidak mengandung kesyirikan. Al-Hafidz Adz-Dzahabi menjelaskan dalam kitabnya *Thibbun Nabawi* tentang salah satu penggunaan *ruqyah* sebagai berikut:

   > *"Telah diriwayatkan dalam sebuah hadits bahwa Nabi SAW bersabda bahwa semua ruqyah adalah efektif sebagai obat melawan penyakit 'ain* (*mata jahat*) *dan melawan racun. Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Bukhari dan Imam Ibnu Majah."*

   Al-Hafidz Adz-Dzahabi menyoroti penggunaan istilah racun dalam redaksi hadits tersebut. Menurutnya, racun yang dimaksud adalah semua racun yang berasal dari makhluk yang beracun. (*Thibb An-Nabawi* Al-Hafidz Adz-Dzahabi, *Dar Ihyaul Ulum*, Beirut, 1990: hal.276)

   Apakah virus penyebab COVID-19 adalah makhuluk yang beracun? Sebuah penelitian dari Cina yang dilakukan oleh Liu dan Li pada tahun 2020 memprediksi bahwa COVID-19 bisa meracuni hemoglobin (Hb) pada sel darah merah (https://chemrxiv.org/engage/apigateway/chemrxiv/assets/orp/resource/item/60c74fa50f50db305139743d/original/covid-19-attacks-

the-1-beta-chain-of-hemoglobin-and-captures-the-porphyrin-to-inhibit-human-heme-metabolism.pdf). Fungsi Hb adalah mengangkut oksigen dari sistem pernapasan ke seluruh tubuh. Bila fungsi Hb terganggu, maka pengangkutan oksigen pernapasanjugaterganggu.

Pada tahun 2020 juga, Mason, seorang dokter ahli pulmonologi (ilmu tentang paru-paru) dan peneliti patogenesis (proses terjadinya penyakit) dari Amerika Serikat membuktikan bahwa partikel virus yang dilepaskan di paru-paru ternyata berlaku sebagai *toxin* (racun) pada sel-sel yang ada di sana (https://erj.ersjournals.com/content/erj/55/4/2000607.full.pdf). Tidak mengherankan bila sebagian besar kondisi pasien yang terinfeksi COVID-19 memiliki gejala sesak napas.

Berdasarkan kedua penelitian ilmiah tersebut, virus penyebab COVID-19 ternyata dapat mengeluarkan zat racun. *Ruqyah* untuk COVID-19 sesuai dengan kondisi yang dijelaskan pada redaksi hadits di atas.

2. *Ruqyah* disarankan Nabi SAW untuk penyakit infeksi (yang disebabkan oleh mikroba seperti virus)

Al-Hafidz Adz-Dzahabi dalam kitabnya *Thibbun Nabawi* juga menuliskan sebuah riwayat tentang *ruqyah* untuk penyakit infeksi.

> *"Ada sebuah hadits yang disetujui bahwa Nabi SAW meruqyah untuk seseorang yang sakit. Diriwayatkan oleh Anas ra bahwa Nabi SAW membolehkan orang-orang meruqyah untuk menangkal 'ain* (*mata jahat*)*, menangkal racun dan namlah* (*namlah adalah luka bernanah pada tubuh*)*. Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Muslim dan Imam Abu Dawud.* (*Thibb An-Nabawi Al-Hafidz Adz-Dzahabi, Dar Ihyaul Ulum, Beirut, 1990: hal.277*)

Istilah *namlah* adalah bisul yang keluar dari dua sisi lambung. Penyakit ini sudah dikenal sejak zaman dahulu. Dinamai dengan *namlah* (semut) karena penderitanya merasakan bahwa pada lokasi sakitnya itu seakan-akan ada semut yang merayap dan menggigitnya (Shalih, *Mausu'ah Al-Ilaj bil-Quran wal-Adzkar*).

Jenis *namlah* ada tiga dan salah satunya diartikan sebagai gejala penyakit herpes. Salah satu jenis herpes memiliki gejala memunculkan bintik berair/bernanah yang dapat menjalar sebagai luka dan melingkar dari sisi kanan perut sampai dengan sisi kiri perut atau dada. Herpes adalah penyakit yang disebabkan oleh virus.

Istilah *namlah* ini juga ditemukan pada hadits tentang *ruqyah* khusus *namlah* yang diajarkan oleh Syifa binti Abdullah ra kepada Hafshah binti Umar ra (salah satu istri Nabi SAW).

"Syifa binti Abdullah berkata, Nabi SAW memasuki tenda ketika aku ada di sana bersama Hafshah, dan Beliau bersabda kepadaku, ajarilah ia ruqyah untuk namlah sebagaimana engkau mengajarinya menulis." (*Thibb An-Nabawi Al-Hafidz Adz-Dzahabi, Dar Ihyaul Ulum, Beirut, 1990: hal.277*)

Berdasarkan penyebab penyakitnya, COVID-19 mirip dengan *namlah*, yaitu disebabkan oleh virus. Semua ahli kesehatan telah sepakat bahwa penyakit ini ditularkan melalui penyebab SARS-CoV-2 virus. Maka *ruqyah* dapat digunakan sebagai salah satu terapi pada kondisi infeksi akibat virus tersebut berdasarkan hadits-hadits di atas.

Saat ini, pandemi COVID-19 belum berakhir. Seiring dengan diketahuinya gejala dari penyakit ini, maka upaya pengobatan dan vaksinasi mulai dilakukan. Obat-obat yang bisa digunakan sebagai antivirus juga masih terus diteliti, tetapi belum ditemukan terapi obat yang efektif. Di sisi lain, *ruqyah* sangat berpotensi untuk membantu masyarakat yang terkena penyakit ini.

Pada hakikatnya *ruqyah* merupakan suatu bentuk ikhtiar untuk memohon kepada Allah SWT agar melindungi kesehatan, persis seperti obat yang digunakan untuk tujuan yang sama. *Ruqyah* akan efektif bila diterima oleh pasien dengan ijinnya sebagai sarana untuk pengobatan.

Sebagian orang yang terjangkit pandemi ini, meskipun sudah sembuh masih merasakan gejala di tubuhnya. Sisa-sisa racun yang dibawa oleh virus itu dan menyerang darah maupun bagian lain tubuhnya memerlukan waktu dan ikhtiar khusus agar hilang dari tubuh. *Ruqyah* tidak hanya bisa dilakukan untuk orang yang sedang terkena infeksi COVID-19 maupun yang sedang menjalani isolasi mandiri. Orang yang telah negatif hasil pemeriksaan virusnya melalui tes PCR, tetapi memiliki gejala ikutan (*long* COVID-19 atau *post* COVID-19) juga bisa di*ruqyah*.

Dengan relevansi *ruqyah* yang telah disebutkan berdasarkan sumber-sumber ilmiah di atas, maka tidak perlu diragukan lagi keabsahannya untuk terapi COVID-19. Mengenai hasil, tentu wewenang mutlak dari Allah SWT Yang Maha Menyembuhkan. Pemerintah sudah saatnya memberikan perhatian khusus kepada terapis *ruqyah* yang telah ikut berkontribusi untuk menyehatkan masyarakat. Sebagai umat Islam, sudah selayaknya kita lebih yakin bahwa *ruqyah* adalah bagian dari *Thibbun Nabawi* atau cara pengobatan nabawi. Ruqyah tidak hanya bisa untuk terapi penyakit non fisik, tetapi juga untuk terapi penyakit fisik seperti COVID-19 sehingga menunjukkan sempurnanya ajaran Islam.

III. Sehat dengan Terapi Al-Qur'an di Masa Pandemi

COVID-19 adalah penyakit baru yang memiliki banyak gejala pada badan manusia. Mulai dari gejala fisik yang ringan seperti flu hingga gejala yang berat seperti sesak napas ada pada penyakit ini. Ketika penyakit ini menjadi pandemi, maka banyak orang yang sedang terkena penyakit ini maupun yang sudah sembuh mengalami gangguan kesehatan. Selain gejala fisik, gangguan psikis seperti kecemasan dan lain-lainnya juga menerpa masyarakat. Namun, tidak sedikit orang yang sembuh total tanpa ada keluhan.

Sebagai seorang muslim, ketika sehat tentu kita harus menjaganya. Ketika sakit, tentu perlu berupaya untuk mencapai kesembuhan. Di masa pandemi ini, orang yang sehat harus berupaya dengan ekstra agar tetap sehat di saat orang-orang di sekelilingnya sakit. Tidak jarang, kecemasan yang meningkat pada orang yang sehat mempengaruhi kondisi badan sehingga rentan mengalami penurunan daya tahan tubuh.

Bila seorang muslim terkena penyakit ini, maka selain berobat sebagai ikhtiar lahiriah dia juga harus berikhtiar secara batiniah. Berobat ke dokter dan patuh dalam menerima terapi medis menjadi sebuah kewajiban bagi pasien. Bila tanpa gejala atau dengan gejala ringan, cukup dengan isolasi mandiri. Di samping itu, ikhtiar batiniah hendaknya diterapkan sebagai buah dari keimanan. Salah satu ikhtiar batiniah adalah menggunakan Al-Qur'an sebagai obat untuk menyehatkan badan.

Salah satu contoh penerapan ikhtiar batiniah ini adalah melalui ruqyah. Berdasarkan pengamatan penulis, ruqyah di masa pandemi ini bisa dilakukan secara daring melalui media *online* sehingga pasien tidak bertemu langsung dengan terapis. Jam'iyyah Ruqyah Aswaja (JRA) seperti yang ada di Kabupaten Cilacap (JRA Wijayakusuma) maupun JRA Demak, Jawa Tengah, telah menyediakan layanan ini.

Bagaimana cara menyehatkan badan dengan Al-Qur'an di masa pandemi ini? Apakah mendengarkan ayat-ayat Al-Qur'an dapat menjadi bermanfaat untuk mengatasi kecemasan? Apakah ayat-ayat *syifa*/penyembuh yang ada dalam Al-Qur'an berpotensi menjadi obat untuk penyakit COVID-19 ini?

Al-Hafidz Adz-Dzahabi dalam kitab *Thibbun Nabawi* menuliskan keterangan tentang manfaat Al-Qur'an sebagai obat. Setelah mengutip perkataan Sahabat Ali *radliyallahu 'anh* bahwa obat yang terbaik adalah Al-Qur'an, Beliau menjelaskan firman Allah berikut ini:

> *"Dan telah Kami turunkan dari Al-Qur'an suatu yang menjadi penawar dan rahmat bagi orang-orang yang beriman, ..."* (*Surah Al-Isra:82*).

Kata "dari" tidak merujuk kepada bagian-bagian tertentu saja, tetapi artinya ialah bahwa segala sesuatu yang telah diwahyukan dalam Al-Qur'an adalah penawar. Al-Qur'an adalah penawar bagi penyakit fisik, jika ia digunakan untuk

tujuan itu sebagaimana ia mengobati kesalahan, kebodohan dan keraguan. Ia memberi bimbingan bagi siapa saja yang tersesat dan kebingungan. Ia mengobati hati dengan menyingkirkan kebodohan darinya dan ia menjadi penawar bagi tubuh dengan menyingkirkan penyakit darinya (*Thibb An-Nabawi* Al-Hafidz Adz-Dzahabi, *Dar Ihyaul Ulum*, Beirut, 1990: hal.278).

Al-Hafidz Adz-Dzahabi juga menjelaskan bahwa mendengarkan pembacaan Al-Qur'an adalah parfum jiwa, pelunak hati dan santapan ruh. Ini adalah salah satu obat psikologis yang paling penting (*Thibb An-Nabawi* Al-Hafidz Adz-Dzahabi, *Dar Ihyaul Ulum*, Beirut, 1990: hal.312).

Dari sekian banyak surah di dalam Al-Qur'an, terapis ruqyah biasa membacakan Surah Al-Fatihah untuk pasien-pasiennya. Hal ini sangat beralasan karena sesuai dengan keistimewaan Surah Al-Fatihah sebagai *Asy-Syifa*/obat/penawar.

Hadits Abu Said Al-Khudri *radliyallahu 'anh*, riwayat Imam Bukhari, Imam Baihaqi, dan Ad-Darimi menunjukkan keistimewaan Surah Al-Fatihah sebagai berikut:

> *"Rasulullah SAW bersabda: Fatihatul Kitab* (*Surah Al-Fatihah*) *adalah obat dari segala penyakit"*

Kekuatan ayat-ayat pada Surah Al-Fatihah untuk kesehatan fisik telah dibuktikan melalui penelitian ilmiah. Salah satu penelitian tentang manfaat mendengarkan Surah Al-Fatihah disertai dengan pengetahuan tentang maknanya telah dilakukan oleh Deu (2019). Hasilnya, mendengarkan Surah Al-Fatihah dengan mengetahui maknanya secara lebih mendalam dapat meningkatkan gelombang alfa di otak (https://repository.uinjkt.ac.id/dspace/bitstream/123456789/53694/1/ALHAYANDI%20DEU%20-%20FK.pdf).

Otak adalah organ fisik yang berperan vital dalam menentukan kesehatan manusia. Sistem kerjanya melibatkan aktivitas gelombang dan aliran listrik maupun zat kimia. Baik zat kimia, listrik, maupun gelombang tentu bisa dirasakan keberadaannya secara fisik. Salah satu gelombang yang berperan penting untuk mengatur ketenangan seseorang adalah gelombang alfa di otak. Gelombang ini dapat direkam ketika seseorang sedang terjaga dan menunjukkan kondisi yang rileks.

Pada pasien yang mengalami COVID-19, hasil penelitian menunjukkan bahwa aktivitas gelombang alfa di otaknya mengalami penurunan (https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC7291269/pdf/jcm-09-01545.pdf). Apabila Surah Al-Fatihah diperdengarkan kepada pasien, maka dapat diharapkan bahwa gelombang alfa akan meningkat. Apabila peningkatan gelombang alfa itu dapat dicapai, kondisi pasien akan semakin rileks dan tentu mendukung proses penyembuhan penyakit.

Pada situasi pandemi, kondisi stress, sedih, panik, maupun cemas banyak melanda manusia. Perasaan itu melanda semua orang, baik yang terkena penyakit akibat pandemi itu maupun yang tidak terkena penyakit. Kenyataan tersebut hendaknya menyadarkan kaum muslimin terhadap pentingnya kembali kepada Al-Qur'an untuk mencapai ketenangan jiwa di samping berobat kepada ahlinya.

Kepanikan dan kecemasan menjadi masalah apabila dibiarkan berkembang dalam situasi pandemi. Keduanya bisa memperparah keadaan dan menjadi beban tersendiri yang harus diatasi. Untuk mengatasi kondisi ini, Al-Quran menjadi salah satu solusi yang jitu.

Penelitian Ali dkk (2018) telah mengumpulkan hasil-hasil riset para pakar yang dirangkum menjadi sebuah artikel tentang manfaat Surah Al-Fatihah untuk mengatasi kecemasan. Penelitian tersebut menyatakan bahwa Al-Fatihah bermanfaat untuk mengobati kecemasan.

Tidak hanya untuk mengatasi kecemasan, ternyata Al-Fatihah juga bermanfaat untuk menjaga daya tahan/imunitas tubuh (Julianto dan Subandi, 2015). Pada masa pandemi seperti sekarang, tentu menjaga imunitas merupakan upaya yang sangat penting untuk dilakukan agar tetap sehat.

Masih banyak surah-surah dan ayat-ayat lain di dalam Al-Qur'an yang dapat berperan sebagai *Asy-Syifa*/obat/penawar. Oleh karena itu, hendaknya kita sebagai kaum muslimin dapat mengambil bagian dalam penanganan pandemi. Upaya ini dapat bermula dari diri sendiri dengan mendengarkan Al-Qur'an yang dibaca oleh diri sendiri maupun orang lain. Al-Qur'an bisa dibaca saat isolasi mandiri atau kapanpun, baik oleh yang sehat maupun yang sakit dengan tetap menjaga adab-adabnya.

Bagi peruqyah, membacakan Al-Qur'an untuk orang lain merupakan upaya kesehatan yang penting bagi masyarakat. Upaya ini bukan untuk menyaingi dan menggantikan terapi secara medis, tetapi untuk melengkapi terapi tersebut agar penanganan pandemi semakin holistik/paripurna.

IV. Kemenyan: Contoh *Thibbun Nabawi* di Masa Pandemi yang Tidak Dikuatkan sehingga Dianggap Bagian dari Praktik Perdukunan

Fenomena pandemi COVID-19 menyisakan beberapa peristiwa unik yang dapat disaksikan di beberapa wilayah Indonesia yang mayoritas beragama Islam. Warga muslim di beberapa daerah Indonesia memiliki tradisi unik dalam rangka menolak wabah atau yang dikenal dengan ritual tolak bala. Warga di desa Koto Iman, Kerinci, Jambi misalnya, membakar kemenyan di lima titik dalam dusun mereka disertai dengan mengumandangkan azan sebagai ikthiar. Sementara itu, di Bawean Gresik, para bapak membaca zikir dan sholawat sambil mengelilingi desa mereka. Para kaum wanitanya membakar kemenyan

di rumahnya masing-masing agar terbebas dari penyakit di masa pandemi ini.

Terlepas dari tradisi Islami yang bentuknya berbagai macam, penggunaan kemenyan oleh kaum muslimin di ritual tolak bala tersebut cukup mengundang perhatian. Apalagi bila dikaitkan dengan pandemi COVID-19, penggunaannya menimbulkan banyak tanda tanya dari sebagian kaum muslimin. Apakah membakar kemenyan saat pandemi ada manfaatnya dan boleh dikerjakan bila ditilik dari sisi ilmiah dan keIslaman?

Di Indonesia, penggunaan kemenyan atau dupa seringkali dikaitkan dengan perdukunan. Kontras dengan itu, di Negara Arab, termasuk 2 kota suci yaitu Makkah dan Madinah, kemenyan identik dengan wewangian di 2 masjid terbesar di sana yaitu di Masjidil Haram dan Masjid Nabawi. Bagi yang sudah pernah berkunjung ke sana, cerita ini sudah menjadi maklum. Di Indonesia sendiri sebenarnya banyak majelis sholawat ataupun maulid yang masih mentradisikan pembakaran kemenyan sebagai wewangian. Lalu, apakah penggunaan kemenyan yang sering ditemukan di dunia Islam itu berbeda dengan yang sering dijumpai dalam dunia klenik?

Kemenyan atau Luban merupakan semacam resin yang dihasilkan dari getah tanaman tertentu dan biasanya digunakan sebagai salah satu bahan untuk dupa atau *bukhur* (bahan yang asapnya mengeluarkan bau wangi bila dibakar). Ternyata ada beberapa jenis kemenyan yang dikenal di dunia. Yang pertama adalah Luban Jawi (Kemenyan Jawi) yang berasal dari tanaman *Styrax benzoides*, sebuah tanaman yang hanya tumbuh di Sumatera dan sekitarnya. Yang kedua adalah Luban Arab (Kemenyan Arab) yang berasal dari tanaman *Boswelia cerata*, yaitu tanaman yang hanya tumbuh di daerah Timur Tengah. Kedua jenis kemenyan ini berbeda sumber tanamannya dan berbeda aromanya. Kemenyan Arab memiliki sensasi wangi yang manis bila dibakar.

Ada juga Gaharu yang sering disamakan dengan kemenyan, padahal sebetulnya bukan kemenyan melainkan tanaman kayu yang hanya tumbuh di sekitar Nusantara, yaitu Sumatera-Kalimantan-Sulawesi dan menyebar sampai ke Cina. Ada lagi Kaafur sebagai campuran dupa Gaharu. Kaafur itulah yang sejak zaman Mesir Kuno dikenal dengan komoditas Kaafur dari Barus (Sumatera Utara). Gaharu maupun Kaafur jelas bukan kemenyan, melainkan komponen dupa yang lain. Semua getah tanaman tersebut mengandung komponen wewangian mudah menguap yang dikenal dengan *essential oil* atau minyak atsiri dan salah satu cara untuk mengeluarkan aromanya adalah dengan cara dibakar sebagai dupa sehingga berasap.

Pembakaran dupa dengan berbagai bahan yang wangi sering dilakukan oleh kaum muslimin di Timur Tengah ketika wabah menerjang, sebagaimana dikemukakan oleh Ibnu Al-Wardi dalam kitab Al-Maqamah Al-Wardiyah. Hal ini dikisahkan oleh Imam Suyuthi ketika mengkisahkan tentang thaun di ta-

hun 749 Hijriah. Ibnu Al-Wardi menceritakan bahwa kehidupan kaum muslimin berubah kelam selama terjadinya pandemi. Masyarakat muslim berusaha untuk memperbaiki keseimbangan tubuh, mengasapi rumah dengan dupa amber, kamper, *su'd*, dan cendana wangi (Riwayat Thaun dan Wabah, Jalaluddin As-Suyuthi, hal. 281).

Secara khusus, penggunaan Luban Arab ketika terjadinya wabah ditulis dalam kitab pengobatan nabawi (*Thibb An-Nabawi*) seperti yang disebutkan oleh Al Hafidz Adz-Dzahabi:

> *"Uap Kemenyan Arab bermanfaat manakala terjadi wabah, karena ia memaniskan udara dan memperkuat pertahanan tubuh."* (*Thibb An-Nabawi, hal.173*)

Penggunaan Kemenyan Arab dalam kitab *Thibb An-Nabawi* tersebut memang ditujukan untuk memberikan aroma yang manis pada udara sehingga mampu membawa efek pada peningkatan daya tahan tubuh. Hal ini sangat relevan dalam situasi wabah yang mencemaskan sehingga berpotensi menurunkan daya tahan tubuh.

Berdasarkan adat di Timur Tengah, pembakaran Kemenyan Arab sebenarnya sudah menjadi tradisi harian sejak dahulu kala dan sampai saat ini masih dipertahankan. Mereka mulai membakarnya menjelang waktu magHR.ib sebagai aromaterapi yang berkhasiat untuk menenangkan perasaan atau *mood* sehingga membawa kepada peningkatan daya tahan (imunitas) tubuh. Sudah sama-sama diketahui bahwa awal waktu malam adalah waktu untuk mulai beristirahat dari segala aktivitas yang menyibukkan dan menyita tenaga. Agar tidur di waktu malam menjadi nyenyak dan berkualitas, maka efek aromaterapi dari pembakaran Kemenyan Arab di waktu sore memberikan khasiat untuk tujuan itu.

Kembali pada penggunaan kemenyan di Indonesia, yang sering digunakan dalam tradisi masyarakat sebagaimana disebutkan di awal tulisan ini adalah kemenyan yang berasal dari tanaman *Styrax benzoides* atau Luban Jawi. Tidak dapat dipungkiri bahwa di Indonesia, penggunaan Luban Jawi lebih banyak karena tanamannya lebih banyak dijumpai di Indonesia daripada Luban Arab.

Meskipun demikian, komunitas habaib maupun jamaah majelis shalawat dan maulid biasanya menggunakan Kemenyan Arab yang bahannya diimpor dari Timur Tengah. Perbedaan ini tidak menjadi masalah karena esensi tujuan penggunaannya dalam berbagai acara yang Islami adalah semata-mata sebagai pewangi, bukan diyakini untuk memanggil arwah maupun membantu menyampaikan doa ke langit melalui uapnya.

Mewangikan udara sebagai tujuan, dan proses membakarnya hanya sebagai metode untuk mencapai tujuan tersebut. Hal inilah yang perlu dipahami

oleh masyarakat, terutama kaum muslimin sehingga penggunaannya tidak membawa kepada tuduhan bid'ah, apalagi musyrik. Nabi SAW sendiri menyatakan bahwa salah satu sunnahnya dan sunnah para nabi-nabi sebelum Beliau SAW adalah memakai wewangian.

Di sisi yang lain, penggunaan uap kemenyan sebagai *fumigant* (zat yang dapat mengasapi udara) sebagai upaya pencegahan di saat pandemi COVID-19 telah dibahas oleh para ahli kesehatan di berbagai jurnal ilmiah. Pada tahun 2020, Nikhat dan Fazil telah mengkaji berbagai bahan alami yang kandungan uapnya bermanfaat untuk mengatasi penyakit-penyakit yang muncul di masa pandemi apabila dibakar, di antaranya adalah Kemenyan Jawi dan Kemenyan Arab.

Selain itu, pada awal tahun 2021, Iranzadsl dkk mempublikasikan sebuah ulasan artikel yang menyatakan bahwa komponen minyak atsiri Kemenyan Arab memiliki bukti ilmiah untuk menekan penyebaran virus influenza H1N1 bila digunakan untuk fumigasi (dibakar sehingga menghasilkan asap). Menariknya, berbagai penelitian tersebut selalu mengungkapkan bahwa bahan-bahan tersebut sejak zaman dahulu juga telah disebutkan oleh ulama-ulama Islam seperti Ar-Razi dan Ibnu Sina dalam kitab-kitab pengobatan mereka yang membahas tentang wabah.

Maka di masa pandemi COVID-19 saat ini, berbagai upaya lahir dan batin yang ditempuh oleh masyarakat di Indonesia untuk menghindari wabah penyakit tersebut. Upaya unik yang ditempuh oleh kaum muslimin perlu diiringi dengan pemahaman yang benar dan ilmiah, terutama yang berkaitan dengan penggunaan kemenyan. Penggunaan kemenyan tidak lepas dari resiko kesehatan, terutama pada orang-orang yang memiliki riwayat hipersensitifitas di saluran pernapasan seperti asma dan bronchitis. Orang-orang tersebut, apalagi yang memiliki gangguan pada paru-paru harus menghindarinya. Penggunaannya juga lebih aman di ruangan yang memiliki sirkulasi udara lancar dan terbuka, bukan ruangan tertutup. Masjid yang ber-AC tidak boleh menggunakan uap pembakaran kemenyan ini sebagai pewangi.

Penggunaan kemenyan bukanlah suatu keharusan dalam mengiringi bacaan-bacaan zikir, tetapi hanya tradisi di masyarakat tertentu yang ternyata masih relevan apabila dimaknai secara ilmiah sebagai pewangi. Efek aromaterapinya dapat menenangkan perasaan dari kecemasan sehingga mampu menjaga daya tahan tubuh agar tetap terjaga di masa pandemi. Tentunya efek serupa ini bisa dicapai dengan wewangian lain yang tidak harus dibakar. Namun, ketika ada saudara muslim yang menggunakan kemenyan dengan cara dibakar, itu semata-mata sebagai wewangian yang bermanfaat. Apalagi bila disertai niat mengikuti sunnah Nabi yang menyukai wewangian, maka hal itu tentu bagian dari *thibbun nabawi*.

Sayangnya, pemakaian kemenyan sebagai aromaterapi di masa pandemi kurang disosialisasikan secara proporsional. Upaya *thibbun nabawi* ini sering tertuduh sebagai bagian mistis dari ritual klenik. Padahal apabila diterapkan di masjid-masjid atau surau-surau yang kondisi sirkulasi udaranya memenuhi syarat, bukan tidak mungkin akan memberikan solusi bagi umat Islam. Di saat pembatasan kegiatan ibadah yang menimbulkan kerumunan, sebenarnya masjid maupun surau masih bisa digunakan untuk ibadah berjamaah secara terbatas. Sekedar untuk menggugurkan kewajiban sholat lima waktu berjamaah di masjid yang merupakan fardu kifayah, maka aktivitas berjamaah antara imam dan beberapa orang makmum yang merupakan takmir masjid sangat bisa dilakukan. Untuk melengkapi protokol kesehatan, maka selain menjaga jarak bisa dilakukan fumigasi dengan uap kemenyan sebagai upaya sterilisasi udara ruangan. Dengan upaya ini, kondisi PPKM Darurat tetap bisa dijalankan dengan baik.

V. Kesimpulan dan Rekomendasi

Thibbun Nabawi merupakan salah satu solusi untuk menghadirkan kesehatan masyarakat di tengah pandemi COVID-19. Keberadaannya dapat melengkapi upaya medis sebagai ikhtiar yang ilmiah dan bernilai ibadah. Upaya ini perlu dikuatkan oleh MUI agar mendapatkan respon yang baik dari pemerintah maupun masyarakat khususnya kaum muslimin sehingga bisa membantu upaya kesehatan yang saat ini mendesak dan sangat diperlukan di Indonesia.

Daftar Pustaka

Adz-Dzahabi, 1990, *Thibb An-Nabawi*, *Dar Ihyaul Ulum*, Beirut

Ali, M.S., Ismail, M.S., Jusoh, W.H.W., Omar, S.H.S., Abdullah, M.S., dan Razak, R.A., 2018, Anxiety Therapy by Practising And Reciting Al-Fatiha Sura: An Alternative Remedy, *International Journal of Academic Research in Business&Social Sciences*, 8 (7), 921-929

As-Suyuthi, 2020, Riwayat Thaun dan Wabah, PT Pustaka Alvabet, Ciputat, Tangerang Selatan, hal. 281

Deu, A, 2019, Aktivitas Gelombang Alfa Otak Saat Diperdengarkan Surah Al-Fatihah dengan Mengetahui Maknanya, Fakultas Kedokteran UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta

https://repository.uinjkt.ac.id/dspace/bitstream/123456789/53694/1/AL-HAYANDI%20DEU%20-%20FK.pdf

Iranzadsl, M., Karimi, Y., Moadeli, F., dan Pasalar, M., 2021, Persian Medicine Recommendation for the Prevention of Pandemics Related to the Respiratory Syistem: a Narrative Literature Review, *Integrative Medicine Research*, 10

Julianto dan Subandi, 2015, Membaca Al-Fatihah Reflektif Intuitif untuk Menurunkan Depresi dan Meningkatkan Imunitas, Jurnal Psikologi, 42(1), 34-46

Liu dan Li, 2020, COVID-19: Attacks the 1-Beta Chain of Hemoglobin and Captures the Porphyrin to Inhibit Human Heme Metabolism

https://chemrxiv.org/engage/apigateway/chemrxiv/assets/orp/resource/item/60c74fa50f50db305139743d/original/covid-19-attacks-the-1-beta-chain-of-hemoglobin-and-captures-the-porphyrin-to-inhibit-human-heme-metabolism.pdf

Mason, R.J, 2020, Pathogenesis of COVID-19 from a Cell Biology Perspective, *European Respiratory Journal*

https://erj.ersjournals.com/content/erj/55/4/2000607.full.pdf

Nikhat, S dan Fazil, M., 2020, Overview of COVID-19; its Prevention and Management in the Light of Unani Medicine, *Science of Total Environment*, 728

Pastor, J., Zelaya, L.V., dan Abad, E.M., 2020, Specific EEG Encephalopathy Pattern in SARS-CoV-2 Patients, Journal of Clinical Medicine, 9, 1545

https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC7291269/pdf/jcm-09-01545.pdf

Shalih, S.A, tanpa tahun *Mausu'ah Al-Ilaj bil-Quran wal-Adzkar*

DINAMIKA FATWA COVID-19 DAN OTORITAS KEAGAMAAN MUI

Bahrul Ulum
Universitas Islam Negeri Sulthan Thaha Saifuddin Jambi
Bahrululum@uinjambi.ac.id

Mufdil Tuhri
Universitas Islam Negeri Sulthan Thaha Saifuddin Jambi
mtuHR.i@uinjambi.ac.id

Abstrak

Penelitian ini akan menegaskan kembali kebutuhan atas peran MUI dalam realitas masyarakat Indonesia hari ini. Selama ini peran MUI dalam masyarakat Islam di Indonesia mengalami pasang surut. Fatwa MUI kerap mendapat kritik dari sejumlah kalangan. Namun, MUI belakangan mulai bangkit dan menjadi penting terutama setelah masa reformasi seiring dengan kebangkitan konservatisme agama. Hanya saja, popularitas Fatwa MUI masih seputar persoalan agama. Padahal, MUI memiliki kekuatan yang memadai untuk dapat terlibat dalam persoalan-persoalan yang lebih dibutuhkan umat. Penelitian ini akan mengkaji faktor yang menyebabkan MUI mengalami krisis kelembagaan dan otoritas keagamaan. Penelitian ini menyimpulkan ada dua hal yang harus direkonstruksi oleh MUI yaitu penguatan kelembagaan MUI menjadi lembaga yang otoritatif dan memuat unsur yang lebih luas. Kedua Bagaimana MUI mendefinisikan Keulamaan yang sudah harus melampaui masa klasik dan menjadi lebih akomodatif terhadap cendekiawan Muslim pada umumnya.

Pendahuluan

Fatwa Majelis Ulama Indonesia (selanjutnya disingkat MUI) kerap menimbulkan kontroversi di tengah masyarakat. Kontroversi sudah muncul jauh belakangan, misalnya terkait dengan fatwa tentang KB pada tahun 1983, Miqat haji dan Umrah pada tahun 1981, Memakan daging kelinci pada tahun 1983, Panti Pijat pada tahun 1982 dan tentang prosedur perkawinan pada tahun 1996. Pada tahun 2017, MUI juga merespon beberapa kasus yang menjadi perhatian

publik tentang bermualah di media sosial. MUI mengeluarkan fatwa yang memberikan himbauan tentang larangan fitnah, ujaran kebencian, *bulliying,* permusuhan, *hoax,* intimidasi, pornografi serta berbagai tindakan pelanggaran hukum dan etika.

Adanya kontroversi terhadap fatwa ini merupakan sesuatu hal yang wajar kerana fatwa ahir dalam konteks yang dinamis. M. Atho Mudzhar, fatwa ulama sebagai produk hukum tidak lahir dalam ruang hampa. Faktor lingkungan, sosial politik, struktur sosial, dan perubahan masyarakat (social-changes) memberi andil besar lahirnya sebuah keputusan hukum. Faktor struktur elit masyarakat sangat berkaitan dengan representasi sosial yakni bagaimana pandangan, dan keyakinan, dan prasangka yang berkembang di masyarakat. [1] Sehingga, kontroversi adanya fatwa menunjukkan geliat MUI yang responsif dan mendapatkan pehatian publik yang luas. Fatwa sebagai hasil interaksi muftî dan teks-teks normatif (fiqh) dengan problem sosial, tidak seharusnya dipandang dari sisi idealis normatif hitam-putih, benar atau keliru saja, tapi juga harus dilihat dari latar belakang munculnya.[2]

Sebagai sebuah lembaga Fatwa, MUI bukanlah lembaga fatwa yang pertama ada di Indonesia. Indonesia telah eksis beberapa lembaga fatwa yang sangat berpengaruh, yaitu organisasi NU dan Muhammadiyah. Dalam organisasi (jam'iyah) NU dikenal lembaga yang bernama Bahs|ul Masâil, [3] sedangkan di Muhammadiyah dikenal Majelis Tarjih Muhammadiyah. Kedua lembaga fatwa ini terkenal dalam memberikan putusan hukum dalam merespon berbagai permasalahan hukum masyarakat dalam perspektif hukum Islam. Dua organisasi terbesar Islam tersebut, telah eksis sejak masa penjajahan hingga sekarang dalam memberikan fatwa terhadap maslah-masalah kontemporer dalam Islam yang segera membutuhkan kepastian hukum Islam.

Eksistensi MUI di Indonesia dapat dikatakan sebagai lembaga yang cukup dominan untuk mengeluarkan berbagai fatwa yang berkenaan dengan persoalan umat Islam. Dalam kenyataan ini, MUI tumbuh sebagai presentasi dari mazhab Indonesia. Hal ini selanjutnya menimbulkan pertanyaan, bagaimana eksistensi otoritas keagamaan MUI saat ini? Apa yang menyebabkan MUI terus

1 M. Atho Mudzhar, "Studi Hukum Islam dengan Pendekatan Sosiologi", dalam M.Amin Abdulah, dkk (ed.), *Antologi Studi Islam: Teori dan Metodologi* (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000), hlm. 234.

2 Mufliha Wijayanti," Kawin Beda Agama (Studi atas Fatwa Majelis Ulama Indonesiatentang Larangan Kawin Beda Agama tahun 1980 dan 2005)", Tesis (Yogyakarta: Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2007), hlm. 18.

3 Dalam *Ensiklopedi Hukum Islam* disebutkan bahwa *bahsu|l Masail* merupakan salah satu lembaga (*lajnah*) dalam wadah NU yang berfungsi melaksanakan program organisasi di bidang hukum. Lihat *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid I (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2003), hlm. 175.

mendapat perhatian publik? Apakah mungkin jika lembaga MUI melakukan transformasi untuk memperoleh legitimasi yang lebih luas dan kuat dalam masyarakat? Jika mungkin, apa yang harus dibenahi dan diperbaiki dalam struktur kelembagaan MUI?. Penelitian ini akan berangkat dari hipotesis bahwa MUI sebagai sebuah institusi kelembagaan Islam penting di Indonesia, memiliki otoritas keagamaan yang paling tinggi dan dominan. MUI memiliki popularitas yang cukup besar. Namun, popularitas Fatwa MUI masih seputar persoalan agama. Sedangkan, dalam persoalan yang lebih multisidisiplin, MUI kerap mendapat kontroversi dan tantangan dari insitusi atau lembaga lain. Dalam kasus yang diteliti yaitu fatwa MUI tentang Covid-19, terbukti bahwa MUI memiliki kekuatan yang memadai untuk dapat terlibat dalam persoalan-persoalan yang lebih dibutuhkan umat. Penelitian ini bertujuan untuk merumuskan kritik sekaligus upaya memperkuat kelembagaan dan otoritas keagamaan dalam tubuh MUI. Penelitian ini diharapkan dapat merumuskan upaya rekonstruksi MUI pada aspek kelembagaan MUI dan Keulamaannya.

Diskursus Otoritas Ulama dan Mufti dalam Islam

Istilah "ulama" dan "ilmuan" bila ditinjau dari sudut kebahasaan berasal dari kata "ilmu" yang merupakan kata serapan bahasa Arab yaitu "*'a-l-m*", "*âlim*" jamaknya "*ulamâ*". Secara kebahasaan, istilah *'ilm* berarti pengetahuan ini tidak terbatas dalam bidang tertentu saja. Namun, umumnya istilah dikotomi pengetahuan menjadi cukup lazim. Agaknya, ini sudah terjadi sejak mulai berkembangnya tradisi keilmuan Islam seperti ilmu kalam, fikih, tasawuf, dan falsafah. Tiga yang pertama merupakan bidang keahlian para ulama, sedangkan yang terakhir yakni falsafah yang berkembang menjadi kajian ilmu-ilmu empiris dalam Islam menjadi garapan para ilmuan atau filosof Muslim. Ulama memiliki peran penting dan strategis baik dalam pengembangan agama bagitu juga dalam pengembangan umat/bangsa. Ulama menjadi Daftar Pustaka ilmu pengetahuan agama dari tutur kata maupun perbuatannya, baik secara pribadi maupun dalam sebuah oraganisasi. Pada perkembangannya, ulama tidak saja menguasai seluk beluk agama, tapi juga mengetahui bidang ilmu umum lainnya, seperti tergambar dalam era Abbasiyah[4] ulama lahir dari berbagai kepakaran yang mencakup sains dan teknologi. Tugas dan peran ulama yang begitu penting itu, yang pada prinsipnya adalah membina dan mengembangkan masyarakat.Di samping itu, Ulama juga memiliki otoritas untuk meluruskan keputusan-keputusan pemeritah yang dianggap merugikan rakyat dan Islam.[5]

4 Didin Saefuddin Buhori, *Sejarah Politik Islam* (Jakarta: Pustaka Intermasa, 2009), hlm. 104.

5 Ahmad Suaedy dan Hermawan, *Kyai & Demokrasi: Sebuah Potret Pandangan tentang Pluralisme, Toleransi, Persamaan, Negara, Pemilu, dan Partai Politik* (Jakarta: P3M bekerjasama dengan The Asia Foundation, 2009), hlm.75.

Misalnya, Imam as-Syafi'i yang kemudian dijadikan sebagai mazhab utama dalam sebuah madrasah terkenal, Nizamiyah (abad ke 11) yang didirikan oleh Nizham al-Mulk. Bahkan, dikatakan bahwa mazhab syafi'i seolah menjadi mazhab negara dengan cara menempatkan para ahli fikih mazhab Syaf'i pada jabatan pemerintah.

Dalam konteks ini ada sikap yang sangat berhati-hati dari para ulama, sehingga mereka memperketat kriteria seorang mufti. Ulama memberikan kriteria yang ketat terhadap kelayakan seorang menjadi mufti. Yusuf Qardhawi, seorang mufti hendaknya memiliki beberapa prinsip utama dalam mengeluarkan fatwa. Pertama, tidak fanatik dan taklid, bahwa seorang mufti harus terbebas dari fanatisme mazhab dan taklid buta kepada siapapun, baik ulama salaf terdahulu maupun ulama khalaf kemudian. Kedua, mempermudah, tidak mempersulit, bahwa seorang mufti hendaknya memberikan kemudahan kepada umat sesuai dengan kemampuannya, dan memberikan keringanan (rukhsah). Ketiga, menggunakan bahasa yang mudah dipahami oleh masyarakat penerima fatwa. Bahasa yang digunakan adalah bahasa yang rasional dan logis serta mudah dicerna masyaakat. Keempat, berpaling dari sesuatu yang tidak bermanfaat. Seorang mufti hendaknya menghindari pertanyaan yang tidak serius, pertanyaan yang menguji mufti atau mungkin bertendensi menjatuhkannya. Kelima, bersikap moderat, bahwa seorang mufti hendaknya jeli kapan saatnya bersikap tegas terhadap masalah pemberlakuan hukum dan kapan pula saatnya bersikap longgar. Keenam, memberi hak fatwa, berupa keterangan dan penjelasan, dengan menunjukkan dalil yang jelas dan menyebutkan hikmah 'illat hukumnya.[6]

Berkaitan dengan persyaratan berfatwa di zaman modern, Majma' al-Fiqh al-Islami ad-Dauli menyatakan bahwa dalam fatwa seorang mufti adalah seorang yang memiliki pengetahuan tentang hukum syara' permasalahan, dan kasus-kasus. Ia adalah orang yang memiliki kemampuan untuk melakukan instinbath hukum dari dalil-dalilnya untuk menyelesaikan berbagai hal yang terjadi di masa modern. Karena itu, Majma' al-Fiqh al-Islami ad-Dauli menetapkan bahwa seseorang yang diberikan kewenangan mengeluarkan fatwa (mufti) harus memenuhi persyaratan, antara lain :

a. Menguasai al-Qur'an dan al-Hadis, disertai dengan berbagai keilmuan yang terkait dengan keduanya.
b. Menguasai ijma' dan khilaf berbagai mazhab serta berbagai pendapat dalam hal fiqh.
c. Menguasai ushul fiqh, prinsip-prinsip dasar, kaidah fiqh, dan maqasid asy-syariah, lengkap dengan berbagai ilmu alat yang dapat membantu istinbat

6 Yusuf Qardhawi, *Fatwa: Antara Ketelitian dan Kecerobohan*, terj. As'ad Yasin (Jakarta, Gema Insani Press, 1997), hlm. 92–114.

hukum, seperti ilmu nahwu, sharaf, balagah, linguistik, mantiq, dan sebagainya.

d. Mengetahui tentang kondisi manusia, kulturnya, perkembangan, kemanjuan, pembaruan, dan berbagai tradisi yang berkembang yang tidak berentangan dengan nash.
e. Memiliki kemampuan beristinbat hukum dari teks aslinya.
f. Menggunakan Daftar Pustaka dari para ahli di bidangnya masing-masing untuk mendapatkan pemahaman yang benar terkait dengan masalah seperti di bidang kodokteran, ekonomi, politik, budaya dan sebagainya.

Dari uraian tentang syarat mufti di atas, terlihat jelas bahwa seorang mufti mesti memiliki berbagai macam kompetensi keilmuan dan pengalaman untuk membuat fatwa. Hal itu tampaknya sulit untuk berkumpul dalam diri seorang tokoh, karena itu, ada pemikiran bahwa dalam memberikan fatwa hukum di zaman modern ini, tidak harus semata bersumber dari fatwa seorang ulaz ma, tetapi juga dimungkinkan untuk melakukan fatwa melalui suatu wadah, mengingat permasalahan yang semakin beragam dan kompleks, dan segera menanti kepastian hukum. Dan MUI dalam hal ini, merupakan lembaga yang sangat aktif memberikan, selain itu, ada NU dengan lembaga bahsul masailnya dan Muhammadiyah, dengan lembaga majelis tarjihnya.

Otoritas Ulama dalam Komisi Fatwa MUI

Komisi Fatwa MUI bertugas untuk menelaah, membahas, dan merumuskan masalah fatwa keagamaan.[7] Komisi Fatwa bersamaan dengan berdirinya MUI, tahun 1975 pertama kali dipimpin oleh KH A. Syukri Ghazali (1975 – 1981)[8], Kedua, dipimpin oleh Prof. KH. Ibrahim Hosen (1981 - 2000), [9] Ketiga, pimpinan KH. Ma'ruf Amin (2000 – 2007). Pimpinan Komisi Fatwa MU yang keempat adalah Dr. KH. Anwar Ibrahim (2007-2010). Pimpinan Komisi Fatwa kelima adalah Prof. Dr. H. Hasanuddin AF, MA (2010-2015, 2015-2020, 2020-2025). Prof. Dr. H. Hasanuddin AF adalah ketua komisi fatwa MUI saat ini. Ia dilahirkan di Majalenka (Jawa Barat) pada tahun 1945. Memperoleh gelar sarjana syariah (S1) pada IAIN di Jakarta pada tahun 1974, S2 (MA) dan S3 (DR) di Universitas yang sama masing-masing pada tahun 1989 dan 1994. Ia juga sebagai Ketua Dewan Pengawas Syariah PT. Bank Victoria Syariah sejak tanggal 26 Maret 2010[10].

7 Peraturan Rumah Tangga MUI, pasal 5 ayat (1) sampai dengan (3).

8 Di antara naskah kitab fikih yang sangat digemari dan sering menjadi rujukan adalah kitab *Tuhfah al-Muhtaj* karya Ibn Hajar al-Haitsami (973 H).

9 M. Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, 1975-1988*, (Jakarta: INIS, 1993)

10 http://bankvictoriasyariah.co.id/page/sub/dewan-pengawas-syariah, diakses September 2015.

Adapun jajaran keanggotaan Komisi Fatwa MUI Periode 2020-2025 adalah sebagai berikut: Ketua: Prof. Dr. H. Hasanuddin AF; Wakil Ketua: Dr. K.H. A. Malik Madany, Prof. Dr. Hj. Huzaemah T. Yanggo, M.A., Prof. Dr. H. Fathurrahman Djamil, M.A., Prof. Dr. K.H. Muhammad Amin Suma, SH, M.A., Dr. K.H. Ahsin Sakho Muhammad., Dr. H. Maulana Hasanudin, M.Ag., K.H. Juned; Sekretaris: Miftahul Huda, Lc., ; Wakil Sekretaris: Dr. H. Abdurrahman Dahlan, M.A., K.H. Arwani Faishol, Prof. Dr. H. Jaih Mubarok., Drs. H. Muhammad Faiz Syukran Ma'mun, Lc., Dr. H. Umar Al Haddad, M.Ag., K.H. Dr. Endang Mintarja., K.H. Abdul Muiz Ali; Anggota: K.H. Afifuddin Muhajir, Dr. K.H. M. Asrorun Ni'am Sholeh, Dr. K.H. A. FaHR.ur Rozi, H. Abdul Ghofarrozin, M.Ed. Dr. K.H. Anwar Ibrahim, Prof. Dr. Syamsul Anwar, M.A., Prof. Dr. H Ahmad Sutarmadi, M.A., Dr. K.H. Munif Suratmaputra, M.A., Dra. Hj. Mursyidah Thahir, M.A., Drs. H. Aminuddin Yakub, M.A., Dr. H. Imam Ad-Daruqutni, K.H. M. Sulhan, M.A., Dr. K.H. M. Hamdan Rasyid, M.A. H. Zafrullah Salim, S.H., M.H. Dr. Hj. Isnawati Rais, MA. Dr. Hj. Faizah Ali Syibromalisi, M.A. Drs. H. Sirril Wafa, M.A. K.H. Shihabuddin Ramly, Lc. Dr. H. Setiawan Budi Utomo, Lc. Dr. K.H. Abdul Halim Sholeh, M.Sc. Hj. Marhamah Saleh, Lc., M.A. Dr. H.M. Nurul Irfan, M.Ag. Dr. H. Sopa, M.A. Dr. H. Ahmad Zain An-Najah. Dr. H. Atiyatul Ulya, M.Ag. Prof. Dr. H. Abdul Wahab Abdul Muhaimin, M.A. Dr. Satibi Darwis, Lc, K.H. Mahbub Maafi. Abdul Hamid Usman, Lc, . M.A. Dr. dr. H Endi Astiwara, Yunan Askaruzzaman Ahmad, Lc, M.A., K.H. Amin Muhtar, K.H. Zaenal Abidin Syujai, Lc, H. Abdul Choliq, Lc., MHI, Ibu Nyai Hj. Hindun Ansah, M.A. Izzuddin Bahalwan. Dr. K.H. Arwani Saerozie. Dr. K.H. Muhammadun, M.A. K.H. Juhaman Suriah Al Fahlawy. K.H. Mukti Ali Qusyairi, Lc. M.A. Drs. K.H. Abu Bakar Rahziz, M.A. Hj. Siti Hanna, Lc., M.A. Dr. H. Shofiyullah, Drs. K.H. Romadlon Chotib. MH. Dr. Izza Rohman NaHR.owi, Dr. H. Ahmad Tholabi Kharlie, SH., MH., M.A, Dr. K.H. Abdul Ghofur Maimoen, Drs. Najmi Yakin, SH., MH. K.H. Sarmidi Husna, Dr. Hamim Ilyas, Dr. K.H. Ach. Muhyiddin Chotib, KH Cecep Hidayatullah, Dr. K.H. Hilmi Muhammad, Lc, . M.A., Muzakky Yamani, MPd, Muhammad Alvi Firdausi S. Si, M.A. K.H. Muh Yusran Anshar, Lc., M.A..

Tabel:
Keadaan dan Keterwakilan Anggota Majelis Ulama Indonesia (MUI)
Dilihat dari Pendidikan Akhir, Disiplin Ilmu, Nama dan Tempat Perguruan Tinggi Akhir dan Ormas/Aliran[11].

No	Nama	Pddk Terakhir	Disiplin Ilmu	Alumni	Aliran/Ormas	Ket
1	Prof. Dr. H. Hasanuddin AF	S 3	Syariah	UIN Jakarta	Akademisi	
2	Dr. K.H. A. Malik Madany				Nahdlatul Ulama	
3	Prof. Dr. Hj. Huzaemah T. Yanggo, M.A	S.3	Syariah	Al-Azhar	Al-Khairat/NU	Pr
4	Prof. Dr. H. Fathurrahman Djamil, M.A.,	S 3	Syariah	UIN Jakarta	Muhammadi-yah	
4	Prof. Dr. K.H. Muhammad Amin Suma, SH, M.A	S.3	Syariah	UIN Jakarta	Akademisi	
5	Dr. K.H. Ahsin Sakho Muhammad.,	S.3	Al-Quran dan Tafsir	Universitas Madinah		
6	Dr. H. Maulana Hasanudin, M.Ag.,	S.3	Hukum Ekonomi Syariah	UIN Jakarta	Akademisi	
7	K.H. Juned					
8	Miftahul Huda, Lc					
9	Dr. H. Abdurrahman Dahlan, M.A.,	S.3	Ushul fiqh		Al-Wasliyah	
10	K.H. Arwani Faishol,					
11	Prof. Dr. H. Jaih Mubarok.,	S.3	Hukum Islam	UIN Jakarta	Akademisi	
12	Drs. H. Muhammad Faiz Syukran Ma'mun, Lc.,	S.1	Syariah	Universitas Madinah	Nahdlatul Ulama	
13	Dr. H. Umar Al Haddad, M.Ag.	S.3	Perband-ingan Mazhab dan Hu-kum	UIN Jakarta		
14	K.H. Dr. Endang Mintarja	S.3	Ekonomi Islam	UIN Jakarta	Muhammadi-yah	
15	K.H. Abdul Muiz Ali.	-	Dakwah	-	Nahdlatul Ulama	
16	K.H. Afifuddin Muhajir.	(S.3 (HC	Ushul Fiqh	UIN Sema-rang	Nahdlatul Ulama	
17	Dr. K.H. M. Asrorun Ni'am Sholeh	S 3	Syariah	UIN Jakarta	NU	
18	Dr. K.H. A. FaHR.ur Rozi,	S.3	Ilmu Sosial	Universitas Merdeka Malang	Nahdlatul Ulama	

11 Data diperoleh dari Dokumentasi di Kantor Majelis Ulama Indonesia, dan wawancara dengan Wakil Sekretaris Fatwa MUI, Muhammad AminYakub, tanggal 30 Maret 2010 di Jakarta.

19	H. Abdul Ghofarrozin, M.Ed	S.2	Pendidikan	Monash University	Nahdlatul Ulama	
20	Dr. K.H. Anwar Ibrahim	S 3	Syariah	Al- Azhar Mesir	NU	
21	Prof. Dr. Syamsul Anwar, M.A	S.3	Syariah	UIN Yogya-karta	Muhammadi-yah	
22	Prof. Dr. H Ahmad Sutarmadi, M.A	S.3	Syariah	UIN Jakarta	Muhammadi-yah	
23	Dr. K.H. Munif Suratmaputra, M.A.,	S.3	Syariah	UIN Jakarta	Akademisi	
24	Dra. Hj. Mursyidah Thahir, M.A.,	S.2	Syariah	IIQ Jakarta	NU	Pr
25	Drs. H. Aminuddin Yakub, M.A.,	S 2	Syariah	UIN Jakarta	Akademisi	
26	Dr. H. Imam Ad-Daruqutni					
27	K.H. M. Sulhan, M.A.,					
28	Dr. K.H. M. Hamdan Rasyid, M.A.	S.3	Syariah	UIN Jakarta		
29	H. Zafrullah Salim, S.H., M.H.					
30	Dr. Hj. Isnawati Rais, MA	S.3	Syariah	UIN Jakarta	Muhammadi-yah	Pr
31	Dr. Hj. Faizah Ali Syibromalisi, M.A.	S.3	Al-Quran dan Tafsir	Univeristas al-Azhar	Akademisi	Pr
32	Drs. H. Sirril Wafa, M.A.	S.2	Syariah	UIN Jakarta	Akademisi	
33	K.H. Shihabuddin Ramly, Lc.					
34	Dr. H. Setiawan Budi Utomo, Lc.	S.3	Ekonomi Syariah	Universitas Padjajaran	Muhammadi-yah	
35	Dr. K.H. Abdul Halim Sholeh, M.Sc.					
36	Hj. Marhamah Saleh, Lc., M.A.	S.2	Pendidikan Islam	UIN Jakarta		Pr
37	Dr. H.M. Nurul Irfan, M.Ag.	S.3	Syariah	UIN Jakarta	Nahdlatul Ulama	
38	Dr. H. Sopa, M.A.					
39	Dr. H. Ahmad Zain An-Najah	S.3	Syariah	Uiversitas al-Azhar Mesir	MIUMI	
40	Dr. H. Atiyatul Ulya, M.Ag.	S.3	Al-Quran dan Tafsir	UIN Jakarta	Akademisi	Pr
41	Prof. Dr. H. Abdul Wahab Abdul Mu-haimin, M.A.	S.3	Syariah	UIN Jakarta		
42	Dr. Satibi Darwis, Lc,	S.3	-	-	-	
43	K.H. Mahbub Maafi.	-		-	-	-
44	Abdul Hamid Usman, Lc, M.A.	S.2	Ilmu dak-wah	Universitas al-Syafiiyyah	Al-Washliyah	
45	Dr. dr. H Endi Astiwara	S.3	Syariah	UIN Jakarta	Dokter/Aka-demisi	
46	Yunan Askaruzzaman Ahmad, Lc, M.A.,	-	-	-	-	

47	K.H. Amin Muhtar,	-	-	-	Persis	
48	K.H. Zaenal Abidin Syujai, Lc,				Mathlaul Anwar	
49	H. Abdul Choliq, Lc., MHI,	-	-	-	-	
50	Ibu Nyai Hj. Hindun Ansah, M.A.	-	-	-	-	Pr
51	Izzuddin Bahalwan.	-	-	-	-	
52	Dr. K.H. Arwani Saerozie.	S.3	Syariah	Universitas Maroko	Nahdlatul Ulama	
53	Dr. K.H. Muhammadun, M.A.	S.2	-	-	-	
54	K.H. Juhaman Suriah Al Fahlawy.					
55	K.H. Mukti Ali Qusyairi, Lc. M.A.	S.2			Nahdlatul Ulama	
56	Drs. K.H. Abu Bakar Rahziz, M.A.	S.2			Nadhlatul Ulama	
57	Hj. Siti Hanna, Lc., M.A	S.2	Syariah	Universitas Al-Azhar	Akademisi	Pr
58	Dr. H. Shofiyullah,	S.3	Akidah dan Filsafat Islam	UIN Yogya-karta	Akademisi	
59	Drs. K.H. Romadlon Chotib. MH.					
60	Dr. Izza Rohman NaHR.owi,	S.3	Al-Quran dan Tafsir	UIN Jakarta	Muhammadi-yyah	
61	Dr. H. Ahmad Tholabi Kharlie, SH., MH., M.A,					
62	Dr. K.H. Abdul Ghofur Maimoen,	S.3	Syariah	Universitas al-Azhar Mesir	Nahdlatul Ulama	
63	Drs. Najmi Yakin, SH., MH.	S.2	Syariah	Sekolah Tinggi Hukum Agama Jakarta	Terbiyah Islamiyah	
64	K.H. Sarmidi Husna,					
65	Dr. Hamim Ilyas,	S.3	Syariah	UIN Yogya-karta	Muhammadi-yah	
66	Dr. K.H. Ach. Muhyiddin Chotib					
67	KH Cecep Hidayatullah,					
68	Dr. K.H. Hilmi Muhammad, Lc, . M.A.,					
69	Muzakky Yamani, MPd	S.2	Pendidikan			
70	Muhammad Alvi Firdausi S. Si, M.A.	S.2	Pendidikan			
71	K.H. Muh Yusran Anshar, Lc., M.A..	S.3			Wahdah Islamiyah	

Daftar di atas memperlihatkan beberapa pembacaan yang bermakna: Per-

tama, keanggotaan komisi fatwa terdiri dari unsur organisasi sosial keagamaan, akademisi dan kalangan ulama pesantren, dengan dominasi dari ulama NU, Muhammadiyah dan kalangan akademisi; Kedua, kebanyakan mereka alumni Universitas Islam Negeri atau Institut Agama Islam Negeri, dan universitas di Timur Tengah, sisanya alumni Monash University Australia satu orang. Universitas Mardeka Malang sebanyak satu orang, Universitas Padjajaran sebanyak satu orang, Sekolah Tinggi Hukum Agama Jakarta satu orang, IIQ 2 orang;[12] Ketiga, ada delapan anggota dari kalangan perempuan; Keempat, umumnya keanggotaan komisi fatwa ini berlatar pendidikan syariah, karenanya mereka memiliki kompetensi di bidang syari'ah dan hukum Islam, Al-Qur'an dan hadis. Kelima, dari tujuh puluh satu orang orang anggota fatwa MUI tersebut, yang berpendidikan pesantren dan non S1 sebanyak 7 orang, berpendidikan S1 sebanyak 3 orang, berpendidikan S2 sebanyak 16 orang, berpendidikan S3 (Doktor) sebanyak 37 orang dan yang Guru Besar sebanyak 8 orang.

Bila dilihat dari persentase tingkat pendidikan anggota fatwa MUI, kelompok yang berpendidikan S3 (Doktor) menempati angka tertinggi. Belum ditetapkannya syarat jenjang pendidikan tertentu pada anggota Komisi Fatwa MUI, menunjukkan bahwa pengetahuan yang mendalam tentang bidang fikih dan pengalaman di bidang fatwa masih menjadi pertimbangan utama. Namun demikian bukan berarti mengabaikan syarat jenjang pendidikan tertentu di mana calon anggota komisi fatwa diutamakan yang berpendidikan Doktor (S3), minimal berpendidikan Master (S2). Gagasan syarat pendidikan ini telah ditulis oleh Yudian Wahyudi, dalam bukunya Islam: Percikan Sejarah, Filsafat, Politik, Hukum dan Pendidikan, yang (sejak tahun 1995) sudah mengusulkan agar persyaratan menjadi anggota Ahli Ijtihad Fikih Indonesia (apalagi yang tergabung dalam anggota majelis fatwa), adalah sarjana Hukum Islam (S1), yang ditolelir sampai tahun 2000. Untuk pasca 2000, persyaratan itu meningkat menjadi sarjana Master Hukum Islam (S2), sedangkan pasca tahun 2005 seharusnya sudah berpendidikan doktor Hukum Islam (S3)[13].

Gagasan tersebut dimungkinkan untuk diterapkan, mengingat telah banyaknya intelektual kampus yang bergelar Doktor dan keberadaan MUI sendiri yang sudah berusia 45 tahun (1975-2020), serta dengan dinamika umat yang begitu cepat dengan tingkat kesulitan yang berat, seiring dengan perkembangan sains dan teknologi yang pesat dan arus globalisasi yang tidak mengenal ruang dan waktu. Hal ini membutuhkan solusi cepat dan tepat dalam menghadapi dan menyelesaikan berbagai problematika yang dihadapi. Selain itu,

12 Dari data yang didapat, hanya ditemukan satu orang sarjana Barat yang pernah menjadi anggota Komisi Fatwa MUI, yakni Prof. Drs. H.M Nahar NaHR.awi, SH, .MM. Hampir kesemuanya mempunyai tradisi fikih yang cukup kuat, terutama mazhab Syafi`i.

13 Yudian Wahyudi, *Islam,* hlm. 56.

sarjana yang berpendidikan S3, baik dari Doktor Hukum Islam, maupun Doktor bidang lain yang terkait dengan objek fatwa semakin banyak, baik alumni Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI) dalam negeri, maupun alumni perguruan tinggi luar negeri. Karena itu MUI dan khususnya anggota formatur penyusunan telah menunjukkan adanya kepengurusan MUI yang menempatkan sarjana-sarjana yang berpendidikan S3, dan S2 yang berwibawa dan berkualitas di lembaga MUI.

Hanya saja, data belum memperlihatkan bahwa anggota MUI berasal dari Perguruan Tinggi Umum (PTU) atau berasal dari luar fakultas Islam yang dominan. Ini mengingat bahwa saat ini, di beberapa kampus atau Universitas Islam Negeri sudah berdiri banyak fakultas yang berlatar belakang pendidikan umum seperti fakultas kedokteran, fakultas ekonomi dan bisnis, fakultas peternakan, fakultas hukum, fakultas sains dan teknologi. Lebih jauh, di beberapa kampus Islam swasta atau yang berafiliasi dengan organisasi Islam tertentu, seperti Universitas Islam Indonesia, Universitas Muhammadiyah, Universitas Ahmad Dahlan, Institut Sains dan Teknologi Nahdlatul Ulama justru sudah menyediakan para lulusan yang memiliki latar belakang pendidikan non-fakultas keIslaman. Perekrutan anggota dari latar pendidikan umum ini dimaksudkan untuk memberikan penjelasan tentang masalah-masalah seperti ekonomi, kesehatan, teknologi, hukum, politik sosial, dan lain-lain di luar masalah fikih.

Telaah Fatwa Kontemporer MUI tentang Covid-19: Kritik Terhadap Otoritas Ulama

Menyoroti aspek pentingnya otoritas ulama yang lebih luas dalam struktur Komisi Fatwa MUI, maka kami akan mengemukakan analisa terhadap fatwa kontemporer MUI tentang isu yang paling terkini saat ini yaitu Pandemi Covid-19. Pandemi yag diperkirakan mulai menjadi perhatian publik di Indonesia pada bulan Maret tahun 2020. Sejak tahun 2020, Majelis Ulama Indonesia (MUI) melalui Komisi Fatwa sudah mengeluarkan 11 Fatwa yaitu:

No	Fatwa
1	Nomor: 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Ibadah dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19
2	Nomor: 17 Tahun 2020 Pedoman Kaifiat Shalat Bagi Tenaga Kesehatan yang Memakai Alat Pelindung Diri (APD) Saat Merawat dan Menangani Pasien Covid-19
3	Nomor: 18 Tahun 2020 Tentang Pedoman Pengurusan Jenazah (Tajhiz al-Jana'iz) Muslim yang Terinfeksi Covid-19

4	Nomor: 23 Tahun 2020 Pemanfaatan Harta Zakat, Infak, dan Shadaqah untuk Penanggulangan Wabah Covid-19 dan Dampaknya
5	Nomor: 28 Tahun 2020 Panduan Kaifiat Takbir dan Shalat Idul Fitri Saat Pandemi Covid-19
6	Fatwa MUI Nomor 31 Tahun 2020 Tentnag Penyelenggaraan Shalat Jumat dan Jamah untuk mencegah penularan Covid-19
7	Nomor 36 Tentang Salah Idul Adha dan Penyembelihan Hewan Kurban Saat Wabah Covid-19
8	Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 02 Tahun 2021 tentang Produk Vaksin Covid-19 Dari Sinovac Life Sciences Co. LTD. China dan PT. Bio Farma (Persero)
9	Fatwa No 14 Tahun 2021 Hukum Penggunaan Vaksin Covid-19 Produk Astrazeneca
10	Fatwa No 23 Tahun 2021: Hukum Tes Swab untuk Deteksi Covid-19 Saat Berpuasa
11	Fatwa No 24 Tahun 2021: Panduan Penyelenggaraan Ibadah di Bulan Ramadhan dan Syawal 1442 H

Lahirnya 11 fatwa tentang Covid-19 ini menunjukkan bahwa Majelis Ulama memiliki perhatian yang cukup besar terhadap pandemi ini. Beberapa fatwa juga lahir berdasarkan pada permintaan langsung dari Wakil Presiden RI, KH. Ma'ruf Amin yang juga merupakan mantan Ketua Umum MUI. Di antara beberapa fatwa yang menarik perhatian publik cukup besar yaitu fatwa tentang Penyelenggaraan Ibadah dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19 dan fatwa tentang Hukum Penggunaan Vaksin Covid-19 Produk AstraZeneca.

1. Fatwa Tentang Penyelenggaraan Ibadah dalam Situasi Terjadi Wabah Covid 19.

   Fatwa pertama adalah tentang Penyelenggaraan Ibadah dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19 Pada tahun 2020. Fatwa ini merupakan fatwa pertama yang dikeluarkan oleh Majelis Ulama Indonesia dalam merespon terjadinya Pandemi ini. Fatwa ini cukup Fatwa ini banyak mendapat dukungan dari beberapa kalangan seperti Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama dan Kemneterian Agama.[14] Fatwa MUI ini dianggap sebagai upaya menekan penyebaran virus corona dengan mengatur ibadah masyarakat. Menurut Ketua Fatwa MUI Hassanuddin Abdul Fattah, Fatwa ini diharapkan menjadi pedoman pemerintah dalam mengambil satu tindakan bahkan menetapkan mana daerah atau kawasan yang sudah masuk gawat darurat tingkat penyebarannya.[15]

14 https://katadata.co.id/sortatobing/berita/5e9a4213c0dc0/dukungan-untuk-fatwa-mui-di-tengah-pandemi-virus-corona. (diakses tanggal 15 Juli 2021)

15 https://www.republika.co.id/berita/q7by0o328/fatwa-corona-mui-dibuat-untuk-hilang-

Komisi Fatwa MUI mengeluarkan fatwa ini berdasarkan pertimbangan bahwa Covid-19 telah tersebar ke berbagai Negara, termasuk ke Indonesia. Hal ini diperkuat dengan status pandemic Covid-19 yang disebut sebagai pandemic. MUI mempertimbangkan perlunya langkah-langkah keagamaan untuk mencagah dan menanggulangi Covid-19.

Dalam menyusun fatwa ini, MUI hanya memberhatikan beberapa pandangan tentang ulama yang dikutip dari karya-karya mereka. Pendapat ulama yang dirujuk antara lain al-Nawawi dalam kitabnya Al-Majmu' Juz 4 Halaman 352 tentang gugurnya kebwajiban shalat Jumat, Pendapat Abdullah bin Abdurrahman bin Abu Bakar Bafadhal al-Hadramy al-Sa'dy al-Madzhajy dalam kitab al-Mukaddimah al-Hadramiyyah halaman 91 tentang Udzur salat jumat dan salah berjamaah. Dalam hal ini, MUI tidak terlihat memberikan penjelasan berdasarkan data atau pendapat dari pakar yang ada. Dasar pertimbangan ini mungkin disebabkan oleh pandangan bahwa persoalan yang dikaji adalah tentang pedoman menyelenggarakan ibadah selama masa Covid-19.

Hal ini menjadi perhatian terutama ketika MUI menetapkan keputusannya. Dalam keputusannya, MUI menyebutkan ada ketentuan yang disebutkan. Ketentuan pertama berkaitan dengan penjelasan tentang apa pengertian Covid-19 tersebut. MUI menyebutkan bahwa Covid-19 adalah *coronavirus deseas,* penyakit menular yang disebabkan oleh *coronavirus* yang ditemukan pada tahun 2019. Pada bagian kedua, disebutkan ketentuan hukumnya yang secara umum berisi: pentingnya masyarakat melakukan ikhtiar dalam menjaga kesehatan dan menjauhi setiap hal yang dapat menyebabkan terpapar penyakit; setiap orang yang terpapar virus Corona, wajib menjaga dan mengisolasi diri agar tidak terjadi penularan kepada orang lain. MUI menjelaskan bahwa masyarakat boleh mengganti shalat jumat dengan salat zuhur. Bagi yang tertular, maka diharamkan baginya melakukan aktivitas ibadah sunnah yang membuka peluar terjadinya penularan; ketentuan yang menjelaskan tentang hal-hal yang perlu diperhatikan bagi orang yang sehat dan belum diketahui atau diyakini tidak terpapar.

Berkaitan dengan ketentuan hukum di atas, MUI tidak menunjukkan adanya penjelasan yang memadai tentang alasan dan argumentasi atas larangan melakukan solat lima waktu bagi yang terkena virus corona ini. Ini cukup menjadi pertanyaan Ketentuan tentang keputuan Fatwa ini sama sekali tidak memperlihatkan adanya penjelasan yang berkaitan dengan bidang kesehatan. Hal ini menjadi perhatian karena pada bagian ketentuan umum, MUI justru menjelaskan tentang apa yang dimaksud dengan

kan-keraguan-masyarakat (diakses tanggal 15 Juli 2021)

Covid-19 ini. MUI justru memberikan penjelasan dalam satu paragraf saja. Menurut MUI, yang dimaksud dengan COVID-19 adalah coronavirus desease, penyakit menular yang disebabkan oleh coronavirusyang ditemukan pada tahun 2019. Penjelasan MUI tentang hal ini dapat dianggap sangat sederhana sekali dan cenderung simpistis. MUI dalam fatwanya, memang tidak merumuskan dasar pertimbangan dari pakar atau ahli dalam bidang kesahatan khususnya epidemologi. Hal ini perlu dipertanyakan mengingat dalam dasar pertimbangan, MUI tidak mengutip atau memberikan penjelasan dari pakar yang terkait.

Ketentuan fatwa tentang Penyelenggaraan Ibadah dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19 Pada tahun 2020 memiliki kesamaan dengan Fatwa Nomor 24 Tahun 2021 tentang panduan penyelenggaraan Ibadah di Bulan Ramadhan dan Syawal 1442 H. MUI Hanya mengatur ketentuan tentang pelaksanaan protokol kesehatan dalam ibadah Ramadan; pelaksanaan ibadah puasa; pelaksanaan Shalat Fardhu, Tarawih, Witir, Tadarus, Qiyamullail, dan I'tikaf; pelaksanaan Zakat Fitrah, Zakat Maal, Fidyah, serta Shadaqah; pelaksanaan Takbir, Shalat Idul Fitri, dan Silaturahim Halal biHalal. MUI sama sekali tidak memberikan penjelasan tentang perkembangan kasus Corona dalam sisi ilmu kesehatan atau medis. Padahal, fatwa ini disampaikan setelah hampir satu tahun dari sejak dikabarkan kasus munculnya Covid-19 dan dikeluarkannya fatwa tentang penyelenggaran Ibadah dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19 Pada tahun 2020.

Dalam kasus fatwa tentang penyelenggaraan ibadah dalam kondisi wabah Covid-19, Persoalan tentang pentingnya memperhatikan pandangan pakar tentang kondisi wabah ini sangat penting. MUI menunjukkan bahwa masalah ini hanya menjadi bagian dari hal yang tidak ada kaitannya dengan bidang di luar yang dikuasai oleh MUI. Akibatnya juga, MUI tidak memberikan penjelasan yang memadai tentang Covid-19. Ketiadaan argumentasi berbasis data dari riset atau pandangan pakar terkait kasus yang dibahas melemahkan otoritas fatwa MUI. Dalam kasus ini, MUI terlihat tidak konsisten dengan beberapa fatwa sebelumnya.[16] Kelemahan pada kasus fatwa pertama ini sebenarnya disadari oleh tim Fatwa sendiri. Dalam berita yang disadur dari laman mui.or.id, disebutkan bahwa komisi fatwa akan melibatkan pakar untuk membahas fatwa lanjutan corona.[17]

16 Lihat fatwa MUI Nomor 001/MUNAS X/MUI/XI/2020 tentang Penggunaan Human Diploid Cell untuk bahan Produksi Obat dan Vaksin. Dalam fatwa ini, MUI menjelaskan beberapa pandangan pakar.

17 Dalam berita ini disebutkan, MUI akan menghadirkan dua guru besar dalam bidang kesehatan yaitu Prof Dr Budi Sampurno, guru besar bidang medikolegal Fakultas Kedokteran UI dan Prof drh Wiku Adisasmito, Ketua Tim Pakar Satgas Covid-19.

2. Fatwa Tentang Hukum Penggunaan Vaksin Covid-19 Produk AstraZeneca. Kasus Fatwa No 14 Tahun 2021 Hukum Penggunaan Vaksin Covid-19 Produk Astrazeneca. Berbeda dengan fatwa tentang penyelenggaraan Ibadah selama Covid-19, fatwa tentang vaksin AstraZeneca ini mendapatkan reaksi beragam dari masyarakat umumnya. Masyarakat terkesan bingung dengan keputusan MUI ini. Walau pada akhirnya, MUI menjelaskan status hukum vaksin yang memberikan kesempatan masyarakat untuk menggunakannya karena alasan darurat. Reaksi terus muncul dari kalangan MUI provinsi Jawa Timur sendiri. MUI Jawa Timur justru menyebutkan bahwa Vaksin AstraZeneca ini halal dan suci.[18]

   MUI dalam pertimbangannya, meminta keterangan dari beberapa pakar dan ahli di bidangnya. Di antaranya adalah keterangan tertulis dari Kementerian Kesehatan 2021, penjelasan direktur Utama PT. Biofarma dalam rapat Komisi Fatwa MUI tanggal 8 Maret 2021 dan ditambah penjelasan tertulis PT. Bio farma (persero) sebagai partner Sinovac Life Science (sebagai produsen Vaksin Covid-19 yang sudah tersertifikasi halal), Penjelasan Kepala Badan Pengawas Obat dan Makanan (BPOM) RI dalam rapat Komisi Fatwa pada Senin 8 Maret 2021, Hasil kajian Indonesian Tecnhnical Advisory Group on Immunization (ITAGI) terkait situasi vaksinasi Covid-19 saat ini, Laporan dan penjelasan tim auditor LPPOM MUI yang disampaikan kepada Komisi Fatwa MUI.

   Dalam kasus fatwa tentang hukum vaksin AstraZeneca, MUI memang menunjukkan keterangan dari beberapa pakar yang ada. Namun, disayangkan juga bahwa tidak ada penjelasan yang memadai. Fatwa MUI tidak menjelaskan alasan keharaman vaksin ini. MUI tidak menguraikan secara mendalam penjelasan secara medis tentang vaksin yang dikaji. Komisi Fatwa MUI seakan tidak dapat merespon apa yang disampaikan oleh penjelasan-penjelasannya. Dalam ketetapannya, MUI hanya menjelaskan bahwa Vaksin Covid-19 produk AstraZeneca hukumnya haram karena dalam tahapan proses produksinya memanfaatkan tripsin yang berasal dari babi. Disini, MUI juga tidak menjelaskan apa yang dimaksud dengan tripsin ini. MUI hanya menyebutkan bahwa kebolehan vaksin ini didasarkan kepada kondisi kebutuhan yang mendesak yang menduduki kondisi darurat.

   Fatwa tentang hukum vaksin AstraZeneca ini mendapat reaksi yang cukup luas dari berbagai kalangan khususnya dari kalangan Epidemiolog sendiri. Beberapa pakar bahkan menyebutkan bahwa fatwa halal/haaram vaksin Covid-19 ini justru tidak diperlukan. Seorang Epidemolog dan pengajar di Fakultas Kesehatan Masyarakat Universitas Indonesia, dr. Pandu

18 https://www.suarasurabaya.net/kelanakota/2021/beda-pendapat-dengan-pusat-mui-jatim-berfatwa-astrazeneca-halal-dan-suci/ (diakses tanggal 15 Juli 2021)

Riono menyebutkan bahwa MUI tidak memahami kompleksitas tekonologi pembuatan vaksinasi Covid-19. Epidemolog ini menegaskan bahwa vaksin AstraZeneca tidak memiliki kandungan tripsin. Bahkan, ia juga menyebutkan bahwa penilaian kehalalan vaksin dari Lembaga Pengkajian Pangan, Obat dan Kosmetika (LPPOM) Majelis Ulama Indonesia sangat lemah.[19] Pandangan ini juga dikemukakan oleh peneliti vaksin AstraZeneca dari Oxford University asal Indonesia, Indra Rudiansyah. Secara tegas menyebutkan bahwa vaksin ini tidak mengandung babi dan aman.[20] Pandangan lain yang juga turut menolak sikap MUI ini adalah Epidemiolog Universitas Airlangga, Dr. dr. M. Athoillah Isfandi, M.Kes yang menjelaskan bahwa tripsin babi lazim dipakai pada proses awal penanaman sel inang virus. Dalam bahasa yang sederhana, Isfandi menyebutkan bahwa virus ditanam dalam tripsin ibarat pupuk yang menjadi tempat tumbuh virus. Menurutnya, Tripsin hanya digunakan untuk pembiakan dan vaksin tetap halal dan aman.[21]

Dalam dua fatwa yang dibahas di atas, kami memandang bahwa fatwa MUI tentang covid-19 kurang komprehensif. Disini, MUI terkesan hanya memberikan penjelasan terkait kaidah fiki, nash-nash yang mendukung, pendapat para ilmuan agama saja. Penjelasan ini dapat dipahami karena MUI sebagai organisasi keagamaan Islam bertanggungjawab dalam menjelaskan suatu kasus dalam sudut pandang hukum Islam. Namun, dalam kasus Covid-19 di atas, penjelasan dari satu perspektif saja tidaklah cukup. MUI sebaiknya juga memberikan penjelasan terkait dengan kaidah ilmu kesehatan. Larangan menyelenggarakan ibadah pada masa Covid-19 harus disertai dengan argument logis yang didukung dengan fakta ilmiah. Dalam fatwanya, MUI hanya bersandar pada dalil-dalil hukum agama. Dalam dua kasus fatwa yang dikaji di atas, terlihat dengan jelas bahwa fatwa MUI tidak mampu menunjukkan otoritasnya dalam berfatwa. MUI terlihat ambisius dalam mewujudkan fatwa tentang Covid-19. Beberapa fatwa yang sebenarnya belum utuh dan komprehensif justru begitu saja menjadi ketetapan bagi publik.

Fatwa kasus Covid-19 adalah salah satu bentuk fatwa dalam kasus yang membutuhkan kepakaran lintas disiplin. Salah satu bidang keilmuan yang paling utama adalah bidang ahli Epidemologi. Apabila ditelusuri, maka tidak ada ahli epidemologi yang tergabung dalam komisi fatwa MUI ini.

19 https://www.beritasatu.com/kesehatan/750275/epidemiolog-tidak-perlu-ada-fatwa-halal-haram-vaksin-Covid-19 (diakses tanggal 15 Juli 2021)

20 https://www.kompas.tv/article/161209/peneliti-vaksin-astrazeneca-tak-mengandung-babi-dan-aman (diakses tanggal 15 Juli 2021)

21 https://www.suara.com/health/2021/03/21/155636/beda-dengan-mui-epidemiolog-unair-vaksin-covid-astrazeneca-aman-dan-halal? page=all (diakses tanggal 15 Juli 2021)

Melihat hal ini, komisi fatwa MUI perlu meninjau kembali otoritas ulama yang menjadi anggota komisi Fatwa MUI. MUI harus mempertimbangkan lagi hadir beberapa pakar dalam bidang di luar hukum Islam. Ini bertujuan agar persoalan yang dikaji oleh MUI mendapatkan pandangan yang utuh dari anggota tim fatwa itu sendiri. Selama ini, komisi Fatwa MUI telah mengundang beberapa pakar untuk dimintai pertimbangan dalam memberikan fatwa. Namun, posisi pakar yang justru berada di luar komisi fatwa justru tidak efektif.

Fatwa MUI justru membutuhkan legitimasi yang sangat kuat karena merepresentasikan masyarakat Muslim Indonesia. Kehadiran seorang ahli dalam menjelaskan duduk persoalan tentang fatwa akan sangat dibutuhkan oleh masyarakat. Otoritas keulamaan dalam komisi Fatwa MUI perlu diperkuat dengan kehadiran para pakar bidang ilmu yang lebih luas dalam struktur komisi fatwa MUI. Kehadiran para pakar di luar bidang hukum Islam bukan berarti menggantikan posisi seorang mufti yang harus memiliki latar belakang pemahaman agama yang kuat. Namun, adanya pakar dalam bidang keilmuan di luar hukum Islam justru bertindak sebagai kontrol terhadap legitimasi keulamaan dalam tubuh MUI sendiri.

Kesimpulan

Fatwa tentang Covid-19 yang dikeluarkan oleh MUI, pada dasarnya sangat membantuk umat Islam dalam bersikap terhadap Covid-19 ini. Fatwa ini menjawab kegelisahan masyarakat tentang status ibadah selama masa pandemi dan status vaksinasi yang dipromosikan oleh Pemerintah. Dalam salah satu survei yang dilakukan oleh Kementarian Kesehatan, menyebutkan bahwa 30-40% masyarakat Indonesia menyatakan ragu dengan vaksin Covid-19, dan 7% lainnya tidak mau divaksin. Salah satu alasan ini adalah karena kehalalan vaksin ini.[22] Dengan adanya fatwa MUI ini, pemerintah merasa sangat terbantu dan masyarakat mendapat keyakinan untuk melakukan vaksin. Lantas, sampai saat ini tidak ada kontroversi atau penolakan yang dari warga terhadap vaksin.

Meskipun demikian, harus diakui bahwa fatwa tentang Covid-19 ini belum menunjukkan kedalaman dan fatwa terkesan belum komprehensif. Ini belum mampu menjawab sejauh mana kebutuhan masyarakat terhadap fatwa ini. Hal ini disadari karena fakta menunjukkan bahwa masih banyak berseliweran hoax dan keengganan masyarakat mengikuti anjuran pemerintah karena tidak percaya pada covid-19 dan juga solusi yang diberikan oleh pemerintah. Masih dibuktikan banyaknya masyarakat yang tidak mau divaksinasi begitupun anjuran untuk menaati protokol kesehatan yang tidak begitu diindahkan oleh

22 https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-55584618 (diakses tanggal 15 Juli 2021)

banyak warga. Hal ini tentu menjadi tantangan bagi MUI khususnya dalam memberikan fatwanya.

Kelemahan yang cukup mengganjal MUI adalah kenyataan bahwa MUI terkesan melanggengkan otoritas agama yang sempit di tengah arus perkembangan sosial yang semakin kompeks. MUI tidak terlihat memiliki semangat perubahan secara kelembagaan. Dari kajian terhadap perbandingan komposisi komisi fatwa MUI periode tahun 2010-2015, 2015-2020, dan 2020-2025, tidak terlihat adanya perubahan ini.23 Padahal, perhatian masyarakat terhadap MUI saat ini sungguh sangat dinantikan dan diharapkan. Kenyataan bahwa umumnya anggota Komisi Fatwa merupakan alumni IAIN/UIN dalam negeri, yang tentu saja sangat mewarnai hasil fatwa yang dikeluarkan MUI. Dalam hal ini tidak tampak adanya keseimbangan antara keilmuan agama dan umum, atau keseimbangan dengan institusi Islam lainnya. Padahal penetapan hukum membutuhkan pula pandangan ahli yang menguasai suatu materi hukum yang di bahas, seperti ahli dalam berbagai bidang keilmuan termasuk teknologi. Pelibatan pihak-pihak ahli –selain ilmu agama-- ini cukup rasional mengingat fatwa yang dihasilkan MUI tidak hanya menyangkut maslah-masalah hukum dan sosial, tetapi juga menyangkut konfleksitas masalah kontemporer yang belatar teknologi, sehingga menuntut adanya tenaga ahli dalam berbagai bidang.

Dalam kasus Fatwa Covid-19 tentu saja bukan ahli agama semata namun membutuhkan keterlibatan ahli epidemologi untuk membahas tentang virus, ahli kedokteran yang membahas tentang proses penanganan Covid-19, ahli sosiologi masyarakat yang mengetahui tentang efektivitas protokol kesehatan. Dalam arti, banyak persoalan agama yang sebenarnya tidak hanya cukup dilihat dari persepktif syariah. MUI dalam kondisi seperti sekarang ini, patut diapresiasi dan dikembangkan lebih baik, mengingat tingkat ketergantungan masyarakat begitu tinggi terhadap berbagai persoalan keagamaan yang membutuhkan kejelasan fatwa. Banyak kasus masyarakat yang membutuhkan solusi dari para agamawan. Dalam kenyataan yang demikian itu, maka MUI harus mampu menjadikan dirinya sebagai lembaga yang kuat, dan karena itu perlu pula didukung oleh sumber daya insani yang konfleks, yang tidak hanya diisi oleh ulama-cendikiawan berorientasi syariah an sich, tapi juga para ilmuan, saintis, dan tenaga ahli dalam berbagai bidang keilmuan, yang diharapkan dapat memperkaya perspektif dalam melihat suatu masalah sosial-keagamaan, hingga akan menghasilkan fatwa yang benar dalam keterbukaan pemikiran, dan lepas dari ketertutupan pemikiran.

23 Bahrul Ulum, *Ulama dan politik: nalar politik kebangsaan Majelis Ulama Indonesia* (*MUI*), (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015)

Daftar Pustaka

Amin, Ma'ruf. 2008. *Fatwa Dalam Sistem Hukum Islam.* Jakarta: elSAS.

Buhori, Didin Saefuddin. 2009. *Sejarah Politik Islam*. Jakarta: Pustaka Intermasa.

Ensiklopedi Hukum Islam. 2003. Jilid I. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve.

Ensiklopedi Hukum Islam. 2003. Jilid III. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve.

Mudzhar, Muhammad Atho, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, 1975-1988*, Jakarta: INIS, 1993.

_____, "Gerakan Islam Liberal di Indonesia", dalam *Dialog* Jurnal Penelitian dan Kajian Keagamaan No.62 tahun XXIX, Desember 2006.

_____," Pendekatan Sosiologi dalam Studi Hukum Islam" dalam M.Amin Abdullah, *Mencari Islam* : *Studi Islam dengan Berbagai Pendekatan,* Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 2000.

Patoni, Achmad. 2007. *Peran Kiai Pesantren dalam Partai Politik.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar. Abdillah, Masykuri. "Ulama dan Politik", dalam Abdul Mun'im D.Z. (ed.), *Islam di Tengah Arus Transisi.* Jakarta: Kompas, 2000.

Qardhawi, Yusuf. 1997. *Fatwa: Antara Ketelitian dan Kecerobohan*, terj. As'ad Yasin (Jakarta, Gema Insani Press.

Suaedy, Ahmad dan Hermawan. 2009. *Kyai & Demokrasi: Sebuah Potret Pandangan tentang Pluralisme, Toleransi, Persamaan, Negara, Pemilu, dan Partai Politik.*

Ulum, B. 2015. *Ulama dan politik: nalar politik kebangsaan Majelis Ulama Indonesia* (*MUI*). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Wijayanti, Mufliha. 2007." Kawin Beda Agama (Studi atas Fatwa Majelis Ulama Indonesiatentang Larangan Kawin Beda Agama tahun 1980 dan 2005)*", Tesis.* Yogyakarta: Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga.

Berita Online

https://katadata.co.id/sortatobing/berita/5e9a4213c0dc0/dukungan-untuk-fatwa-mui-di-tengah-pandemi-virus-corona

https://www.republika.co.id/berita/q7by00328/fatwa-corona-mui-dibuat-untuk-hilangkan-keraguan-masyarakat.

https://www.suarasurabaya.net/kelanakota/2021/beda-pendapat-dengan-pusat-mui-jatim-berfatwa-astrazeneca-halal-dan-suci/

https://www.beritasatu.com/kesehatan/750275/epidemiolog-tidak-perlu-ada-fatwa-halalharam-vaksin-Covid-19

https://www.kompas.tv/article/161209/peneliti-vaksin-astrazeneca-tak-mengandung-babi-dan-aman

https://www.suara.com/health/2021/03/21/155636/beda-dengan-mui-epidemiolog-unair-vaksin-covid-astrazeneca-aman-dan-halal? page=all

https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-55584618

EKSKLUSIVISME FATWA DALAM METODOLOGI FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA

Amamur Rohman
Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga
amamurrohman@aol.com

Pendahuluan

Majelis Ulama Indonesia (MUI) adalah lembaga yang didirikan di masa orde baru dengan tujuan menghimpun ulama-ulama dari berbagai latar belakang yang ada di Indonesia. Sesuai dengan konteks politiknya, MUI melalui fatwa dan sikap keagamaannya cenderung hanya sebagai lembaga yang melegitimasi kebijakan pemerintah. Hal ini mengalami perkembangan ketika fatwa dan sikap keagamaan MUI justru berlawanan dengan presiden Gus Dur. Di masa ini MUI mengubah haluannya untuk kembali kepada *umat sentris* sesuai dengan prinsip keulamaannya.

Metodologi fatwa MUI tampak cukup berbeda dengan fatwa dan sikap keagamaannya yang cenderung bergantung kepada iklim politik yang ada di Indonesia. Dari segi ini, MUI tampak lebih konsisten untuk menggunakan metode warisan ulama klasik seperti penggunaan sumber utama berupa al-Quran dan hadis, *ijma', qiyas*, dan beberapa metode lainnya. Namun metodologi yang demikian itu tampak kurang efektif jika diterapkan pada zaman sekarang. Metodologi fatwa MUI merupakan instrumen penting karena berkaitan langsung dengan produk fatwa yang akan ditetapkan. Oleh sebab itu, pembahasan mengenai metodologi ini penting dianalisis sebab MUI adalah lembaga keulamaan otoritatif yang mempunyai otoritas dalam instrumen sosial. Melihat fakta-fakta tersebut, artikel ini mengajukan dua rumusan masalah: *pertama*, bagaimana dinamika fatwa MUI dan kaitannya dengan politik? *Kedua*, bagaimana potret metodologi fatwa MUI dilihat dari produk fatwa yang telah ditetapkan?

Fatwa MUI dan Politik

Sejak pendiriannya pada tahun 1975, Majelis Ulama Indonesia (MUI) telah mengalami dinamika yang cukup signifikan. Beberapa perubahan terjadi dalam skema fatwa yang dikeluarkan oleh MUI. Pada masa rezim orde baru, Majelis Ulama Indonesia adalah lembaga yang berfungsi untuk menerjemahkan program pemerintah melalui bahasa agama.[1] MUI menjadi kepanjangan tangan pemerintah saat itu dalam menyukseskan dan menyetujui program-program yang dicetuskan oleh orde baru. Dengan ungkapan lain, MUI adalah alat yang berfungsi sebagai legalitas kebijakan-kebijakan orde baru.

Hal ini tampak dari fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh MUI. Fatwa-fatwa MUI cenderung berfungsi sebagai penguat terhadap apa yang dilakukan oleh pemerintah. Sementara itu, dalam kasus-kasus fundamental seperti Porkas (lotre olaHR.aga yang dikelola oleh pemerintah) yang terjadi pada akhir 1980-an MUI cenderung diam dan tidak mengeluarkan fatwa apa pun. [2] Padahal pada kasus seperti ini, justru peran MUI sangat dibutuhkan dalam mengontrol dan membenarkan tindakan pemerintah yang kurang tepat. Fakta-fakta ini menunjukkan bahwa fatwa yang dikeluarkan oleh MUI ada kaitannya dengan politik, dalam artian kaitannya dengan kebijakan yang dilakukan oleh pemerintah.

Pandangan ini juga sebagaimana yang dilihat oleh Atho' Mudzar. Ia menganalisis fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh MUI dalam kurun waktu 1976 sampai 1988 hanya membatasi diri untuk memberikan fatwa kepada pemerintah.[3] Dalam konteks ini fatwa tampaknya tidak berfungsi sebagai fatwa, yakni memberikan jawaban hukum terhadap sebuah permasalahan agama. Fatwa dalam konteks ini tampak sebagai nasihat yang diberikan MUI kepada pemerintah. Semasa orde baru, peran MUI stagnan sebagai kepanjangan tangan pemerintah. Namun dalam hal metodologi fatwa, MUI tidak sekaku fatwa-fatwa yang dikeluarkan. Hal ini tampak dari metodologi yang lebih responsif dalam menjawab permasalahan hukum yang aktual. Ini dipengaruhi oleh Hamka sebagai pemimpin MUI saat itu yang sangat terinspirasi kepada Umar bin Khattab dalam mengimplementasikan hukum Islam yang bersifat fleksibel.[4]

Potret di atas bukan berarti menafikan sama sekali peran MUI dalam pengembangan hukum Islam di Indonesia. Sebagaimana fatwa tentang obat

1 Moch. Nur Ichwan dan Nina Mariani Noor, *Arah Baru Majelis Ulama Indonesia*, dalam Noorhaidi, *Ulama dan Negara Bangsa: Membaca Masa Depan Islam Politik di Indoensia*, (Yogyakarta: PusPiDeP, 2019), hlm. 67.

2 Ibid., hlm 98.

3 Mohammad Atho Mudzhar, *Fatwas of The Council of Indonesia Ulama: A Study og Legal Thought in Indonesia* 1975-1988, (Jakarta, INIS, 1993), hlm. 72.

4 Ibid., hlm. 56.

kontrasepsi IUD yang dicanangkan dalam program pemerintah, fatwa tersebut sebenarnya juga karena melihat kemaslahatan umum.[5] Kemaslahatan yang dimaksud adalah kemaslahatan pencegahan terhadap membengkaknya jumlah penduduk di Indonesia. Selain itu, obat yang digunakan untuk mencegah kehamilan itu tidak serta merta dapat dilakukan oleh setiap orang, tetapi yang boleh untuk menggunakan adalah orang yang berada dalam pengawasan medis. Artinya, fatwa tersebut juga melihat celah negatif dalam praktiknya.

Bukti lain dari tidak selalu menurutnya MUI dalam tekanan pemerintah orde baru adalah fatwa mengenai haramnya umat muslim untuk menghadiri upacara Natal. Tekanan dari pemerintah ini menyebabkan Hamka sebagai ketua MUI saat itu mengundurkan diri dari jabatannya. Tekanan yang dilakukan oleh orde baru ini mengidentifikasi bahwa bagaimanapun MUI memosisikan diri sebagai lembaga keumatan, tetapi di sisi lain ada kontrol dari rezim yang berkuasa agar pemerintah mendapatkan legitimasi dari lembaga ulama yang memungkinkan dirinya mengontrol gerakan-gerakan oposisi. Dengan ungkapan lain, ada dominasi rezim orde baru terhadap umat muslim dengan cara menekan MUI sebagai lembaga keulamaan.

Setelah runtuhnya orde baru, di bawah presiden Habibie, MUI tetap saja dalam perannya sebagai legitimasi kebijakan-kebijakan presiden. Masa Habibie ini hanya sebagai masa keberlanjutan dari masa Suharto. Perubahan paradigma berpikir dan sikap politik MUI baru dimulai sejak masa presiden Abdurrahman Wahid (Gus Dur).[6] Pada masa Abdurrahman Wahid, MUI tidak lagi menjadi lembaga yang menjadi legitimasi kebijakan negara. Di masa ini MUI berubah menjadi lawan negara. Hal ini terjadi karena pemikiran Gus Dur yang bertentangan dengan sikap MUI pada waktu itu. Gus Dur hendak melegalkan kembali pemikiran komunisme di Indonesia, dan pemikiran wacana ini mendapatkan resistensi dari MUI. Selain wacana tersebut, yang menjadi penyebab perubahan sikap MUI ini adalah sikap Gus Dur yang hendak membuka hubungan bilateral dengan Israel.

Potret di atas mengindikasikan bahwa MUI mengalami dinamika dalam kaitannya dengan sikap politik terhadap negara. Memang MUI bukan merupakan partai politik sebagaimana partai Islam, tetapi dalam bidang tertentu, yakni *tausiyah* (sikap) ataupun fatwa yang dikeluarkan MUI sebagai sumber hukum non-formal menunjukkan bahwa ada kaitan antara fatwa MUI dengan politik kenegaraan.

---

5 La Jamaa, "Fatwas of The Indonesian Council of Ulama and Its Contributions to The Development of Contemporary Islamic Law in Indoensia", *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies,* Vol. 8, No. 1, 2018, hlm. 35.

6 Moch. Nur Ichwan, "Ulama, State, and Politics: Majelis Ulama Indonesia After Suharto, *Islamic Law and Society Journal,* Vol. 12, No. 1, 2005, hlm. 46.

Dalam merespon presiden Gus Dur, MUI mengeluarkan dua *tauisyah* (bukan fatwa tetapi mempunyai fungsi yang hampir sama) sebagai bentuk perlawanan terhadap ide Gus Dur untuk melegalkan komunisme.[7] *Tausiyah* pertama adalah tentang TAP MPRS yang melarang gerakan komunisme dan *tausiyah* kedua mengingatkan kembali radikalnya gerakan komunisme yang menyebabkan banyak korban berjatuhan. Kedua *tausiyah* ini menegaskan kembali posisi MUI yang di zaman orde sebagai kawan pemerintah berubah menjadi lawan pemerintah. Perubahan sikap ini mengubah orientasi besar lembaga Majelis Ulama Indonesia dari yang dulunya berorientasi negara menjadi berorientasi kepada umat.[8] Perubahan orientasi ini tentu tidak terlepas dari berkembangnya dinamika politik, sosial kemasyarakatan, dan juga aktor-aktor yang memainkan peran di dalam tubuh MUI.

Metode Ijtihad Fatwa MUI

Majelis Ulama Indonesia mempunyai tiga tingkatan dalam penerapan metode fatwa yaitu *nash qath'i, qauli*, dan *manhaji*.[9] Tingkatan pertama adalah *nash qath'i.* Dalam mencari sumber dalil dari sebuah permasalahan, Majelis Ulama Indonesia pertama-tama melakukan *screening* terhadap al-Quran dan hadis sahih untuk dikaitkan dengan masalah yang diajukan. Dalam hal ini, MUI menganut ijtihad yang ditetapkan oleh ulama klasik yakni memosisikan al-Quran dan hadis sebagai sumber utama pencarian dalil. Namun MUI di sini tampaknya masih terlalu global dalam menerapkan metode tingkatan pertama ini. Seperti fatwa tentang *murabahah* di bidang *muamalah*.[10] Kebolehan akad *murabahah* menurut MUI adalah al-Quran 4:29 yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا

Ayat ini tidak secara spesifik menjelaskan tentang akad *murabahah* yang didefinisikan *sebagai* akad jual beli sesuai harga pokok tapi dengan margin keuntungan yang telah disepakati antara penjual dan pembeli. Secara eksplisit ayat tersebut memang menunjukkan adanya frasa *tijaratan an-taradhin* yang bermakna transaksi jual beli dengan asa saling rela. Namun ketika ayat terse-

7 Ibid., hlm. 64.

8 Ibid., hlm. 71.

9 Heri Fadli Wahyudi dan Fajar, "Metode Ijtihad Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia dan Aplikasinya Dalam Fatwa", *Jurnal Cakrawala,* Vol. 13, No. 2, 2018. Hlm. 126.

10 Nur Fatoni, "Analisis Normatif-Filosofis Hukum Islam Atas Fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia Tentang Transaksi Jual Beli pada Bank Syariah", *Disertasi* Pascasarjana UIN Walisongo Semarang, 2015. Hlm. 139.

but digunakan sebagai landasan hukum *murabahah* tampaknya belum memadai unsur *murabahah* sebagai transaksi tertentu, bukan hanya sebagai asas saling rela.

Metode tingkatan pertama ini hampir sama dengan metode yang digunakan Muhammadiyah. Hanya saja terdapat perbedaan dalam mengimplementasikan *nash qath'i*. Metode Muhammadiyah, meskipun sama-sama menggunakan *nash qath'i* sebagai landasan utama, tetapi mereka lebih mengelaborasi ayat al-Quran atau hadis sahih yang digunakan sebagai sumber hukum. Hal ini dikenal dengan pendekatan *bayani*.[11] Pendekatan *bayani* ini tidak serta merta menggunakan ayat al-Quran atau hadis tanpa merumuskan berbagai unsur yang ada di dalamnya seperti *asbabun nuzul, muhkam mutasyabih, mutlaq muqayyad* dan sebagainya. Kekosongan analisis ayat atau hadis ini yang menjadi salah satu kelemahan MUI dalam metode *nash qath'i*.

Tingkatan kedua dalam metode ijtihad fatwa MUI adalah metode *qauli*. Metode *qauli* adalah pengambilan dasar hukum yang disandarkan pada pendapat ulama yang telah ada sebelumnya. Pendapat ini diambil dari kitab-kitab otoritatif (*kutub al-mu'tabarah*). Di sini MUI tidak mengacu pada pendapat ulama dalam satu mazhab saja, tetapi MUI mengambil rujukan dari berbagai mazhab. Bahkan terkadang MUI merujuk kepada ulama di luar empat mazhab, seperti ulama dari kalangan *imamiyah* atau *dhahiriyah*.[12] Dalam konteks ini, langkah yang dilakukan MUI cukup efektif, sebab terkadang meskipun masalah tersebut sudah ada pembahasannya dalam kitab-kitab ulama terdahulu, namun dari segi penerapan ada faktor-faktor yang tidak bisa diterapkan sepenuhnya. Oleh sebab itu dalam hal ini MUI lebih leluasa menerapkan pendapat mana yang dianggap lebih mengandung unsur kemaslahatan dalam sebuah permasalahan.

Tingkatan ketiga metode pengambilan fatwa MUI adalah metode *manhaji*. Metode ini adalah pengaplikasian dari kaidah-kaidah *ushuliyah,* dan kaidah *fiqhiyah* yang ditetapkan oleh ulama-ulama terdahulu.[13] Metode *manhaji* tampaknya hampir sama dengan metode yang digunakan oleh Nahdlatul Ulama (NU). Namun dari sisi implementasi, MUI lebih luas jangkauannya daripada Nahdlatul Ulama. NU sendiri hanya membatasi pada kaidah-kaidah yang disusun oleh ulama mazhab Syafi'i. Meskipun NU mengakui adanya empat mazhab, tetapi dari segi fatwa mereka cenderung membatasi diri pada kalangan *Syafi'iyah* saja, kecuali jika ada pandangan yang dirasa perlu dan mendesak digunakan pada kondisi tertentu. Sementara itu, MUI dalam kaitannya dengan metode *manhaji* ini lebih berorientasi kepada penerapan kaidah-kaidah *ushul*

11 Heri Fadli Wahyudi dan Fajar, "Metode Ijtihad Komisi Fatwa....., hlm. 127.

12 Ibid., hlm. 127.

13 Nur Fatoni, "Analisis Normatif-Filosofis atas Fatwa Dewan Syariah Nasional....., hlm. 136.

yang bersifat umum.

Dalam ketentuan produksi fatwa, komisi Fatwa MUI mendasarkannya kepada tiga sifat yaitu fatwa yang bersifat responsif, proaktif, dan antisipatif.[14] Ketiga sifat ini didasarkan pada konsep kemaslahatan. Jika masalah yang dibahas telah jelas jawabannya, maka MUI menggunakan konsep *ma'luman min al-din bi al-dharurah* dengan hanya bertumpu kepada dalil-dalil yang bersifat pasti dari al-Quran dan hadis. Namun jika permasalahannya ada *ikhtilaf* di kalangan ulama terdahulu, maka komisi fatwa mencari titik temu dari perbedaan pandangan tersebut. Jika belum ditemukan juga titik temu, maka MUI mengambil jalan *tarjih* yakni mengunggulkan salah satu pendapat. Apabila usaha-usaha tersebut masih belum disepakati juga, maka MUI menggunakan metode *bayani, ta'lili, istishlahi,* dan *sadd al-dzariah*.[15]

Melihat prosedur penetapan fatwa yang dilakukan oleh komisi fatwa MUI tersebut, tampak bahwa konsep maslahat adalah konsep utama yang digunakan oleh MUI dalam memandang dan kemudian memutuskan suatu permasalahan. Pertimbangan utama MUI adalah kemaslahatan umat dan realisasi tujuan syariat. Kemaslahatan yang dimaksud MUI disandarkan kepada *kulliyatul khamsah* atau lima pokok kemaslahatan yakni menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.[16] Namun di sini perlu digarisbawahi bahwa maslahat adalah satu konsep jangkauan yang luas. Bisa jadi ketetapan MUI mengandung maslahat di satu sisi tetapi secara bersamaan juga mengandung unsur *madharat*.

Melihat kriteria maslahat yang dirumuskan oleh MUI, maka ada tiga poin penting yang menjadi pedoman MUI dalam menentukan sebuah kemaslahatan.[17] Poin pertama adalah maslahat yang dimaksud dalam hukum Islam adalah tercapainya lima kebutuhan primer, yakni terjaganya agama, akal, jiwa, harta, dan keturunan. Poin kedua adalah sebuah kemaslahatan tidak boleh kontradiksi dengan al-Quran maupun hadis. Poin ketiga adalah yang berhak menentukan maslahat tidaknya sesuatu adalah lembaga yang mempunyai kompetensi di bidang syariah yang dilakukan melalui ijtihad *jama'i*.

Ketiga poin yang ditetapkan oleh MUI dalam merumuskan maslahat ini tampak sedikit menutup keluasan jangkauan maslahat. Poin kedua, yang menegaskan bahwa maslahat tidak boleh bertentangan dengan *nash* tampak sebagai pembatas bahwa maslahat hanya sesuatu yang ada di dalam *nash*. Padahal *nash*, meskipun berlaku sepanjang zaman tetapi ada realitas yang benar-benar

14 Masykur Rosyid, *Merealisasikan Kemaslahatan: Membaca Ulang Metodologi Fatwa MUI*, dalam Asrorun Ni'am Soleh, *Peran Fatwa MUI Dalam Berbangsa dan Bernegara*, (Jakarta: Komisi Fatwa MUI, 2018), hlm. 48

15 Ibid., hlm. 49.

16 Ibid., hlm. 51.

17 Fatwa Majelis Ulama Indonesia nomor 6/MUNAS VIII/MUI/10/2005 tentang kriteria maslahat.

tidak pernah ditemukan sebelumnya. Sementara itu kriteria maslahat yang dirumuskan MUI yang juga tampak membatasi jangkauan maslahat adalah poin ketiga tentang subjek yang berhak menentukan maslahat. Dalam poin ini, maslahat tidaknya sesuatu hanya dapat ditentukan oleh MUI. Padahal ada hal-hal tertentu di mana aktor-aktor yang ada di dalam MUI tidak mempunyai keahlian di dalamnya. Contoh paling anyar adalah tentang kemaslahatan vaksin virus Corona. Dalam hal ini, yang dapat menentukan maslahat tidaknya vaksin adalah tenaga medis (dokter) atau tenaga farmasi. Dari dua poin ini tampak jelas bahwa ada unsur politik yang hendak membawa MUI mempunyai kekuasaan otoritatif dalam menentukan sebuah maslahat.

Eksklusivisme Fatwa MUI

Berdasarkan kepada metode dan prosedur yang ditentukan oleh MUI di atas, ada konsekuensi logis dari adanya pembatasan terhadap jangkauan maslahat yang sebenarnya dapat dielaborasi lebih jauh. Salah satu penelitian tentang fatwa MUI menunjukkan bahwa MUI cenderung lebih memilih menutup celah-celah yang berpotensi menjadi sesuatu yang haram. Penelitian ini ditulis oleh Asrorun Niam Soleh. Dalam penelitiannya ia menemukan fakta bahwa dalam 23 fatwa, MUI menggunakan asas *sadd al-dzariah* sebagai penekanan pada suatu permasalahan.[18] Salah satu fatwa yang menekankan asas pencegahan tersebut adalah fatwa tentang makanan atau minuman yang diolah dari bahan yang bersifat najis. Meskipun dalam prosesnya, sesuatu yang najis tersebut sudah menjadi suci, tetapi MUI tetap mengharamkan makanan atau minuman dengan kriteria tersebut.

Fatwa tersebut di atas dengan jelas menggambarkan bagaimana MUI yang menekankan asas pencegahan tersebut terlalu berlebihan dalam penerapannya. Alasan MUI menetapkan fatwa tersebut berdasarkan argumen bahwa jika suatu barang najis dihalalkan menjadi bahan makanan, meskipun sudah diproses menjadi suci, maka ada kekhawatiran tentang terlalu mudahnya bahan najis dapat dijadikan bahan makanan. Melalui argumen ini, MUI dengan titik tekan teori *sad dal-dzari'ah* memilih untuk mencegah adanya kemudahan dalam penggunaan barang-barang najis tersebut.

Fatwa selanjutnya yang dapat dikategorikan sebagai sikap eksklusivisme MUI dalam menetapkan fatwa adalah fatwa tentang haramnya "Golput". Fatwa ini jauh berbeda dengan konsep siyasah *syar'iyah* yang dirumuskan oleh ulama klasik.[19] Dalam konsep politik klasik, sebagaimana yang rumuskan oleh

18 Asrorun Niam Soleh, "Sadd Dzari'ah dan Aplikasinya Dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia", *Disertasi* Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2008

19 Iffatul Umniati Ismail, "Telaah Kritis Metodologi Istinbath MUI: Studi Kasus Fatwa Tentang Golput", *Jurnal Media Syariah*, Vol. 8, No. 1, 2011, hlm. 80.

al-Mawardi kewajiban memilih pemimpin adalah *fardhu kifayah*. Tidak semua orang di suatu negara wajib untuk memilih pemimpin. Kewajiban memilih pemimpin hanya dibebankan kepada *ahlul ikhtiyar* yakni orang-orang yang mempunyai kecakapan sebagai kategori pemilih.[20]

Fatwa tentang haramnya *golput* tersebut didasarkan pada argumen bahwa jika ada calon pemimpin yang berintegritas, sedangkan dia tidak terpilih karena kekurangan pemilih karena alasan *Golput*, maka sebuah maslahat tentang adanya pemimpin yang berintegritas tidak dapat terwujud. Oleh sebab itu, MUI cenderung melarang itu dengan tujuan agar dapat terwujudnya kemaslahatan melalui pemimpin yang berintegritas. Lagi-lagi di sini MUI menggunakan asas *sadd al-dzari'ah* (pencegahan) dalam menetapkan sebuah fatwa. Tetapi di sini MUI abai terhadap konsekuensi dari adanya fatwa tersebut. Fatwa tentang wajibnya setiap individu untuk memilih calon pemimpin tersebut memunculkan konsekuensi adanya *ta'tsim* atau pembebanan dosa bagi orang yang tidak ikut berpartisipasi dalam pemilihan pemimpin. Ini adalah sesuatu yang berlebihan sebab alasan MUI untuk melarang *golput* dapat dibalik dengan alasan bagaimana jika para pemimpin yang dicalonkan tidak ada yang berintegritas? Apakah fatwa tersebut berarti memaksakan seseorang untuk memilih sesuatu meskipun sesuatu tersebut bersifat buruk? Dari sini tampak jelas bahwa fatwa yang ditetapkan MUI tentang larangan *golput* adalah sebuah pembebanan terhadap individu yang berkonsekuensi besar. Sementara, maslahat yang hendak dicanangkan MUI melalui fatwa tersebut tampak tidak begitu kuat karena tidak semua orang mempunyai *taklif* sebagai *ahlul ikhtiyar* karena bisa jadi pemimpin yang dicalonkan tersebut tidak dikenal integritasnya oleh semua orang. Dengan argumen tersebut menunjukkan bahwa MUI terlalu menekankan pencegahan dan kemaslahatan di satu sisi tetapi tidak mempertimbangkan konsekuensi logis bahaya yang dimunculkan oleh fatwa tersebut.

Mengenai fenomena tersebut, MUI sebagai salah satu lembaga yang mempunyai otoritas di masyarakat muslim Indonesia perlu meninjau kembali metode dan juga prosedur penetapan fatwa, khususnya fatwa-fatwa yang terlalu berlebihan dalam menekankan prinsip *sadd adz-dzari'ah.* Salah satu alternatif dalam menimbang maslahat sebagai suatu yang dapat dilihat secara rasional adalah teori *istislah* Najmuddin at-Thufi. At-Thufi mengenalkan konsep maslahat yang berbeda dengan para *ushuliyyin* lainnya.[21] Jika para *ushuliyyin* lainnya menitikberatkan kepada *nash*, maka at-Thufi menekankan maslahat yang dikelola akal. Bahkan maslahat ini dapat menganulir *nash* dan *ijma'* jika *nash* dan *ijma'* tersebut bertentangan dengan konsep maslahat.

20 Ibid., hlm. 80.

21 Maimun, "Konsep Supremasi Maslahat at-Thufi dan Implementasinya Dalam Pembaruan Hukum Islam", *Jurnal ASAS,* Vol. 6, No. 1, 2014, hm. 21.

Konsep maslahat at-Thufi tampak jelas bertentangan dengan prosedur MUI dalam penetapan fatwa. MUI mengikuti arus mayoritas ulama klasik dalam menentukan metode ijtihad penetapan fatwanya. Namun konsep maslahat at-Thufi ini dapat dijadikan pertimbangan dari segi penggunaan rasio dalam porsi yang lebih besar. Jika tidak memungkinkan untuk menganulir *nash* dan *ijma'* maka maslahat yang dikelola akal dapat menjadi pertimbangan dalam menetapkan fatwa. Apalagi fatwa tersebut berkaitan dengan urusan orang banyak. Seperti pada fatwa tentang haramnya makanan yang berkomposisi barang najis. Suatu materi yang bersifat najis, jika ia dapat disucikan dan menghasilkan sesuatu yang suci, maka produk dari olahan barang tersebut dapat dikatakan suci. Makanan suci dari bahan dasar najis tampak lebih mempunyai maslahat untuk dimakan daripada harus dicegah pembuatannya dengan alasan khawatir kepada zat najis yang menjadi bahan dasar makanan tersebut. Apalagi dalam dunia modern, kriteria makanan yang membahayakan dapat diketahui melalui penilaian dari para ahli. Dengan demikian, maslahat yang dikelola akal, yakni kemanfaatan barang najis yang menghasilkan makanan suci lebih diutamakan daripada menutupnya, yakni tidak menjadikan suatu barang yang dapat dikelola menjadi sesuatu yang berguna. Ini sama halnya dengan konsep *samak* yaitu menjadikan kulit hewan ternak yang awalnya najis menjadi suci dengan disamak dengan tujuan memanfaatkan kulit hewan tersebut agar tidak menjadi sesuatu yang tidak berguna.

Fatwa di dalam konteks al-Quran, digunakan sebagai pemecah dari sebuah permasalahan yang pelik.[22] Beberapa ayat di dalam al-Quran menggunakan redaksi *yas alunaka* (mereka bertanya kepadamu) atau menggunakan redaksi *yastaftunaka* (mereka meminta fatwa kepadamu). Sebuah permintaan fatwa adalah upaya untuk menemukan solusi dari sebuah permasalahan yang pelik. Oleh sebab itu, produk fatwa itu sendiri setidaknya harus mempunyai kriteria memecahkan sebuah masalah tanpa memunculkan masalah baru. Fatwa haruslah bersifat solusi menyeluruh dari sebuah permasalahan aktual. Dalam sebuah perkuliahan di mata kuliah "Fatawa", Fuad Zein, dosen di mata kuliah itu menanyakan sebuah pertanyaan: fatwa apa yang berbahaya? Jawaban dari pertanyaan tersebut adalah fatwa yang ditetapkan padahal masyarakat masih belum siap untuk menerimanya.

Gambaran dari bahaya tersebut dapat dilihat juga dalam fatwa tentang haramnya *golput*. Adanya unsur pembebanan individu dalam fatwa itu yang berpotensi memunculkan adanya "masalah baru" menunjukkan bahwa fatwa yang ditetapkan MUI belum sepenuhnya mengakomodir unsur maslahat rasional dan bahaya dari efek ditetapkannya fatwa tersebut. Di satu sisi, haram-

22 Wael B. Hallaq, "From Fatwas To Furu'; Growth and Changes in Islamic Substantive Law" 1, 1 (1994): 64.

nya *golput* berarti membebankan dosa kepada individu yang tidak ikut berpartisipasi dalam sebuah pemilihan. Padahal imbas dari *golput* tersebut belum tentu menghasilkan pemimpin yang buruk. Bisa jadi *golput* merupakan sebuah bentuk protes terhadap sistem pemilihan yang mengajukan calon-calon yang tidak mempunyai integritas. Sementara itu di sisi lain, fatwa haramnya *golput* merupakan fatwa yang belum siap diterima oleh masyarakat, sebab masyarakat Indonesia berasal dari beragam latar belakang yang berbeda. Ada yang berpendidikan tinggi, ada yang berpendidikan rendah. Ada yang paham politik, ada yang tidak. Fatwa ini menyamaratakan semua orang dan menghilangkan konsep *ahlul ihktiyar* dari teori politik Islam klasik.

Secara garis besar fatwa mempunyai tiga fungsi utama yakni sebagai media hukum, wacana politik, dan juga alat kestabilan sosial.[23] Fatwa mempunyai peran penting dalam masyarakat muslim. Apalagi dari lembaga otoritatif seperti MUI, fatwa merupakan instrumen sosial yang dapat mengubah dan menggerakkan masyarakat. Contoh nyatanya adalah fatwa atau sikap keagamaan MUI tentang kasus Basuki Cahaya Purnama. Dalam kasus penistaan agama tersebut, fatwa MUI dijadikan sebagai acuan oleh pengadilan dalam mempertimbangkan putusannya. Selain itu, fatwa ini juga mampu menggerakkan masyarakat dengan munculnya *Gerakan Nasional Pengawal Fatwa* (GNPF) MUI yang turut serta melakukan aksi demo dalam menuntut Basuki Cahaya Purnama agar segera diproses di pengadilan.

Melihat betapa besar pengaruh fatwa MUI dalam aktivitas masyarakat, fatwa MUI tampaknya masih terlalu ragu untuk keluar dari rumusan-rumusan ulama klasik. Melihat beberapa fakta di atas, porsi penggunaan *sadd adz-dzariah* yang cukup dominan dalam beberapa fatwanya, MUI tampak sebagai lembaga yang bersifat konservatif yang kurang mempertimbangkan faktor-faktor rasional dalam membuka akses kemaslahatan yang lebih luas. Pencegahan sebagai metode menghasilkan maslahat di era ini tampak terlalu mengekang lahirnya maslahat-maslahat yang lebih besar. Dalam kaidah "menjaga maslahat terdahulu dan mengambil sesuatu yang baru yang lebih maslahat" komisi fatwa MUI cenderung kepada menjaga daripada harus mengambil maslahat baru. Dengan demikian, sulit bagi MUI menyelaraskan diri dengan perkembangan zaman jika hanya berpatokan kepada teori pencegahan.

23 Alexander Caerio, "The Shifting Moral Universe of the Islamic Tradition of Ifta'; A DiacHR.onic Study of Four Adab al-Fatwa Manuals" Vol. 96, No. 4, 2006, hlm. 661

Kesimpulan

Fatwa Majelis Ulama Indonesia pada dasarnya adalah rujukan bagi komunitas muslim Indonesia. Dari segi kelembagaan, MUI melalui fatwanya telah mengalami dinamika yang cukup signifikan. Pada masa orde baru, fatwa MUI cenderung hanya menjadi legitimasi dari program-program pemerintah. Dalam hal ini MUI sebagai lembaga yang mengawal pemerintah. Orientasi ini berubah ketika Abdurrahman Wahid menjadi presiden. MUI tidak lagi menjadi pengawal pemerintah tapi justru menjadi lawan pemerintah. Fatwa-fatwa dan sikap keagamaan MUI pada masa ini cenderung digunakan untuk melawan wacana-wacana presiden Gus Dur.

Potret dinamika tersebut tampaknya tidak sejalan dengan metodologi fatwa yang digunakan MUI. Dari sudut pandang ini, MUI cenderung konsisten dalam menerapkan konservatisme pemikiran. Konservatisme ini yang melahirkan eksklusivisme fatwa-fatwa MUI. Eksklusif dalam artian produk fatwa MUI menutup diri untuk mengambil kemaslahatan dengan jangkauan yang lebih luas, Rumusan kemaslahatan MUI cenderung hanya meneruskan rumusan mayoritas dari ulama klasik tanpa mempertimbangkan porsi rasio dalam memandang kemaslahatan. Hal ini dapat dilihat dari produk fatwa MUI yang banyak menekankan kepada tindakan pencegahan (*sadd adz-dzari'ah*) daripada mengambil maslahat dari dibukannya tindakan preventif tersebut.

Daftar Pustaka

Caerio, Alexander, "The Shifting Moral Universe of the Islamic Tradition of Ifta'; A DiacHR.onic Study of Four Adab al-Fatwa Manuals" Vol. 96, No. 4, 2006.

Fatoni, Nur, "Analisis Normatif-Filosofis Hukum Islam Atas Fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia Tentang Transaksi Jual Beli pada Bank Syariah", Disertasi Pascasarjana UIN Walisongo Semarang, 2015.

Fatwa Majelis Ulama Indonesia nomor 6/MUNAS VIII/MUI/10/2005.

Hallaq, Wael B., "From Fatwas To Furu'; Growth and Changes in Islamic Substantive Law" 1, 1 1994.

Ichwan, Moch. Nur, "Ulama, State, and Politics: Majelis Ulama Indonesia After Suharto, Islamic Law and Society Journal, Vol. 12, No. 1, 2005.

Ichwan, Moch. Nur, dan Noor, Nina Mariani, *Arah Baru Majelis Ulama Indonesia*, dalam Noorhaidi, *Ulama dan Negara Bangsa: Membaca Masa Depan Islam Politik di Indoensia*, Yogyakarta: PusPiDeP, 2019.

Ismail, Iffatul Umniati, "Telaah Kritis Metodologi Istinbath MUI: Studi Kasus Fatwa Tentang Golput", Jurnal Media Syariah, Vol. 8, No. 1, 2011.

La Jamaa, "Fatwas of The Indonesian Council of Ulama and Its Contributions to The Development of Contemporary Islamic Law in Indoensia", Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies, Vol. 8, No. 1, 2018.

Maimun, "Konsep Supremasi Maslahat at-Thufi dan Implementasinya Dalam Pembaruan Hukum Islam", Jurnal ASAS, Vol. 6, No. 1, 2014.

Mudzhar, Mohammad Atho, Fatwas of The Council of Indonesia Ulama: A Study og Legal Thought in Indonesia 1975-1988, Jakarta, INIS, 1993.

Rosyid, Masykur, Merealisasikan Kemaslahatan: Membaca Ulang Metodologi Fatwa MUI, dalam Asrorun Ni'am Soleh, Peran Fatwa MUI Dalam Berbangsa dan Bernegara, Jakarta: Komisi Fatwa MUI, 2018.

Soleh, Asrorun Niam, "Sadd Dzari'ah dan Aplikasinya Dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia", Disertasi Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2008.

Wahyudi, Heri Fadli dan Fajar, "Metode Ijtihad Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia dan Aplikasinya Dalam Fatwa", Jurnal Cakrawala, Vol. 13, No. 2, 2018.

KEDUDUKAN IJTIHAD DAN FATWA SEBAGAI PRODUK PEMIKIRAN HUKUM ISLAM DARI LEGAL OPINION MENJADI LEGAL BINDING

Madnur
madnur90@mhs.uinjkt.ac.id

Abstrak

Sebuah produk hukum Islam, baik itu ijtihad ataupun fatwa akan selalu berbeda dan mengalami perubahan sesuai dengan perkembangan jaman. Hal tersebut disebabkan adanya perbedaan metode dan kaidah yang dilakukan oleh mujthaid. Kedudukannya akan selalu menjadi sebuah sorotan, apakah dapat menjawab sebuah permasalahan yang ada ataupun sebaliknya. Sebuah ijtihad ataupun fatwa dapat menjadi suatu aturan yang mengikat manakala sudah diadopsi menjadi peraturan perundang-undangan ataupun peraturan yang lainnya yang bernuansa syariah. Hal tersebut terbukti dengan adanya peraturan yang mengikat dari segala macam sisi, baik dari hukum keluarga, ekonomi syariah, pendidikan, kegiatan sosial masyrakat dan yang lainnya. Fakta tersebut dapat terwujud karena adanya pergumulan antara subjek dan objek yang ada.

Kata Kunci: *Hukum Islam, ijtihad, fatwa dan legalisanya*

Pendahuluan

Menurut al-Syathibi (w. 790 H.) yang dikutip oleh Siti Hanna bahwa hukum Islam mengandung semua kemaslahatan manusia, baik kemaslahatan dunia maupun akhirat, kemaslahatan individu maupun kelompok. Ia tidak hanya mengatur kemaslahatan dunia dan mengabaikan kemaslahatan akhirat, atau hanya memperhatikan kemaslahatan akhirat dan meninggalkan kemaslahatan dunia. Tidak hanya mendahulukan kemaslahatan individu dan menomorduakan kemaslahatan kelompok, melainkan ia meniti jalan keseimbangan antara keduanya, memadukan dua kemaslahatan ini agar berjalan secara imbang dan paralel. Kepastian terwujudnya kemaslahatan manusia di dunia pada hakekatnya adalah upaya meretas jalan terwujudnya kemaslahatan manusia

di akhirat. Karena kemaslahatan dan kemafsadatan dapat dianggap bila dapat menjadikan kehidupan dunia sebagai pengantar kehidupan akhirat, dan bukan untuk pemenuhan hawa nafsu belaka.[1]

Dalam mengatasi problematika kehidupan yang tidak terbatas, agama Islam telah memberi legalitas terhadap umat muslim untuk melakukan ijtihad. Ijtihad merupakan sebuah usaha untuk menyelesaikan problematika kehidupan yang tidak tertera secara komprehensif dalam al-Qur'an serta Hadits. Dalam berijtihad terdapat banyak sekali metode yang ditempuh oleh ulama. Namun pada dasarnya memiliki tujuan yang sama yaitu merealisasikan *maqasid al-Syari'ah*. Indonesia sebagai negara majemuk, tentunya terdapat keragaman di dalamnya maka sudah barang tentu permasalahan baru terus mengemuka yang hukumnya tidak terdapat baik dalam al-Qur'an ataupun Hadis. Untuk mengatasi dan menjawab problematika yang muncul di Indonesia, ulama-ulama Indonesia kemudian mendirikan sebuah badan organisasi yang saat ini dikenal dengan nama Majelis Ulama Indonesia (MUI). Sebagai sebuah lembaga fatwa yang terdiri dari kumpulan para ulama tentunya dalam mengeluarkan dan menetapkan fatwa membutuhkan metode ijtihad yang disepakati oleh para kumpulan ulama tersebut.[2]

Pengertian *al-Hukm, al-Ijtihad, dan al-Fatwa*

Kata *al-hukm* masih berkaitan erat dengan *ijtihad* dan fatwa. *Al-hukm* artinya bijaksana (*al-hikmah*) atau pengetahuan (*al-'ilm*). Sebenarnya arti kata *al-hukm* secara bahasa memiliki beberapa makna sebagaimana yang dituliskan oleh Said Agil Husin Al-Munawar dalam bukunya menyebutkan ada empat makna arti *al-hukm* secara bahasa, yaitu: *al-'alim dan al-fiqh* yang artinya pemahaman/pengetahuan, *al-man'u* artinya mencegah dari kelaliman, *al-qadhu bi al-adl*, keputusan yang adil.[3]

Ijtihad[4] menurut *ushul fiqh* adalah pencurahan kemampuan secara maksimal yang dilakukan oleh mujtahid untuk mendapatkan jawaban tentang hukum Islam.[5] Sedangkan menurut al-Asnawi (w. 772 H.) yang merupakan ulama bermadzhab Syafi'i, *ijtihad* secara bahasa diibaratkan sebagai pengerahan se-

1 Siti Hanna, Urgensi Ijtihad Kolektif dalam Permasalahan Kontemporer, Media Syariah, Vol. XIV No. 2 Juli – Desember 2012, h. 173

2 Heri Fadli Wahyudi dan Fajar, Metode Ijtihad Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia dan Aplikasinya dalam Fatwa Jurnal: Cakrawala Vol. 13 No. 2 (2018), h. 121-122

3 Said Agil Husin Al-Munawar, Membangun Metodologi Ushul Fiqh: Telaah Konsep al-Nadb dan al-Karahah dan Istinbath Hukum Islam, Jakarta: Ciputat Press Tahun 2004), h. 9

4 Dalil ijtihad di antarantya disebutkan dalam QS. al-Ra'd: 3, al-Rum: 21, al-Zumar:21 dan al-Hasyr: 2

5 Ibrahim Hosen, Fiqh Perbandingan Masalah Pernikahan, (Jakarta: Pustaka Firdaus), h. 16

genap tenaga untuk meraih sesuatu dan tidak digunakan kecuali dalam permasalahan yang di dalamnya mengandung beban dan kesulitan. Adapun menurut Najmuddin al-Thufi (w. 716 H.) seorang ulama bermadzhab Hanbali, *ijtihad* secara bahasa adalah pengerahan segenap kemampuan dalam pekerjaan yang sulit. Sedangkan menurut Ibn al-Hummam (w. 861 H.) seorang ulama bermadzhab Hanafi, *ijtihad* secara bahasa adalah pengerahan segenap kemampuan dalam mencapai sesuatu yang memiliki beban syari'at. Menurut Ibn al-Hajib (w. 464H.) seorang ulama bermadzhab Maliki, *ijtihad* adalah pengerahan seorang faqih segala kemampuannya dalam mencapai sesuatu yang *zhanni* di dalam hukum syari'at.[6]

Zamakhsyari menjelaskan fatwa secara bahasa berarti jawaban tentang suatu kejadian yang dibentuk dari kata *al-fata* (muda). Sedangkan menurut Yusuf al-Qaradhawi fatwa secara istilah adalah penjelasan hukum Islam tentang suatu masalah sebagai jawaban dari pertanyaan dari individu maupun kelompok. Dalam ilmu *ushul fiqh* suatu fatwa dikeluarkan oleh *mujtahid* (*faqih*) sebagai jawaban dari pertanyaan suatu permasalahan yang ada dan sifatnya tidak mengikat.[7]

Adapun Fatwa sendiri merupakan kata bentuk tunggal (*mufrad*) yang jamaknya adalah *fatawa*, yang secara istilah diartikan sebagai suatu pendapat tentang hukum Islam yang diberikan oleh orang yang memiliki pemahaman hukum Islam yang luas (*mufti*) atas sebuah pertanyaan tentang persoalan hukum Islam. Dalam sebuah penelitian yang dilakukan oleh Atho Mudzhar bahwa pemberian fatwa-fatwa terjadi pada abad ketujuh dan delapan hijriyah, yang pada waktu itu, kaum muslimin mengahadapi beragam permasalahan hukum yang membutuhkan jawaban dari para hakim. Para ilmuan yang menjawab beragam permasalahan tersebut adalah Ibrahim al-Nakha'i (w. 96 H.), Abi Rabah (w. 115 H.) Abdullah bin Abi Nujaih (w. 132 H.). Penghimpunan fatwa-fatwa belum dilakukan sampai dengan abad ke dua belas. Golongan Hanafiyah yang melakukan kodifikasi fatwa adalah Burhanuddin bin Maza (w. 570 H.) kitabnya berjudul *Zakhirat al-Burhaniyah*. Kemudian Qadhi Khan (w. 592 H.) berjudul *al-Khaniyyah,* kemudian Sirajuddin al-Sanjawi (w. abad ke enam) yang berjudul *al-Sirajiyyah* dan Ibnu al-Aliddin (w. 800 H.) yang berjudul *Tatar Khaniyyah*. Sedangkan di kalangan ulama Malikiyah yaitu al-

6 Faishal Agil Al Munawar, Ijtihad Jama'i (Ijtihad Kolektif) Perspektif Ulama Kontemporer, Jurnal Ekonomi dan Hukum Islam Volume 4, Nomor 2, Oktober 2020, h. 128-129

7 Muchtar Ali, Prosfek Fatwa Sebagai Hukum Positif di Indonesia: Suatu Tinjauan Historis dan Yuridis, Disertasi SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Tahun 2009, h. 27, atau lihat: Zamaksyari, al-Kasyaf an Haqaiq al-Tanzil wa Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Tawil, (Mesir: Mushtafa al-Babi al-Halabi, tt.), jilid I, h., Yusuf al-Qaradhawi, al-Fatwa Baina al-Indibath wa al-Tasayyub, (Kairo: Dar al-Shahwah li Nasyri wa al-Tauzi), cet. III h. 11, dan Wahbah al-Zuhaili, Ushul Fiqh al-Islami, (Damaskus: Dar al-Fikr), h. 35

Wanyarisi (w. 914 H.) yang berjudul *al-Miyar al-Magrib*. Adapun dari kalangan Hanabilah yaitu Ibnu Taimiyyah yang berjudul *al-Fatawa al-Kubra*. Setelah itu, pada abad ketujuh belas, kumpulan fatwa yang paling popular adalah kitab Fatawa *Alamqiriyyah* yang berasal dari India yang isinya terdapat fatwa-fatwa beragam persoalan hukum.[8]

Menurut Abu Zahrah (w. 1974 M.) ijtihad dan fatwa memiliki perbedaan, pemberian fatwa lebih khusus dibandingkan dengan ijtihad. Ijtihad merupakan *istinbath hukum* yang dilakukan ketika ada suatu permasalahan atau tidak, sedangkan fatwa hanya dilakukan ketika sebuah permasalahan muncul, tetapi keduanya harus dilakukan oleh orang yang telah memenuhi syarat yang telah ditentukan. Sebuah fatwa harus memperhatikan dan mengetuahi secara pasti kondisi yang terjadi pada saat itu, agar sebuah fatwa tidak keliru yang dapat menimbulkan kemudaratan bagi masyarakat. Menurut Imam al-Syatibi seorang mufti harus memberikan fatwa secara moderat yang memiliki posisi di tengah-tengah sehingga dapat mudah diterima oleh sebagian besar masyrakat. Oleh karena itu seorang mufti (pemberi fatwa) memiliki pesyaratan yang ketat yang harus dimiliknya.[9]

Ijtihad Fardi dan Jama'i

Pada saat ini dibutuhkan sebuah ijtihad yang berbeda dengan lainnya, karena *ijtihad fardi* atau ijtihad individu memiliki persyaratan yang cukup berat untuk dipenuhi oleh seorang ulama. Maka ulama kontemporer membuat terobosan baru ijtihad, yaitu dengan menggunakan metode *ijtihad jama'i* atau ijtihad kolektif, karena menurut Yusuf al-Qaradhawi yang dikutif oleh Faishal Agil Al-Munawar dalam penelitiannya, *ijtihad jamai'i* lebih mendekati kepada kebenaran daripada *ijtihad fardi.* Perkembangan zaman dan munculnya aneka ragam persoalan adalah sebagai salah satu sebab dibutuhkannya pemecahan masalah hukum yang komprehensif. Sampai saat ini para ulama belum berani melakukan perubahan secara signifikan terkait konsep *ijtihad fardi* yang dirumuskan oleh ulama pendahulunya. Karena itu, menciptakan kreatifitas baru sebagai upaya mengatasi keterbatasan dan untuk menjawab perkembangan zaman yang terus berubah dan dengan persoalan hukum Islam sudah tidak bisa terelakkan lagi. Sebagai sebuah tawaran dalam upaya mengatasi peliknya kebutuhan atas persoalan yang semakin berkembang, maka membuat formula *ijtihad jama'i* diperlukan untuk dikaji dan diuji.

8 M. Atho Mudzhar, Fatwa-Fatwa MUI: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonee sia 1975-1988, (Jakarta: INIS tahun 1993), h. 2

9 M. Abu Zahrah, Ushul Fiqih, Penerj. Saefullah Ma'shum dkk, (Jakarta: Pustaka Firdaus. Cet. 20 Tahun 2018), h. 627-628

Sedangkan *jama'i* secara terminologi menurut al-Fayyumi (w. 770 H.) adalah perkumpulan di antara manusia baik jumlahnya sedikit maupun banyak yang terkandung di dalamnya kerukunan di antara mereka. Adapun *ijtihad jama'i* menurut Menurut Khalid Husein seorang ulama kontemporer, yaitu usaha pengerahan ijtihad sekumpulan para ulama dalam pembahasan dan musyawarah untuk menetapkan hukum syari'at di dalam permasalahan *zhanni* dari para *fuqaha* muslim yang adil dalam pembahasan dan pandangan mereka sesuai dengan metode ilmu *ushul fiqh*, kemudian mereka bermusyawarah di dalam satu majlis khusus untuk mengambil kesimpulan hukum syari'at dalam permasalahan syari'at yang *zhanni.* Sedangkan menurut Wahbah al-Zuhaili, *ijtihad jama'i* adalah kesepakatan hukum para ulama atas suatu permasalahan tertentu berdasarkan atas hasil putusan hukum ulama terdahulu dengan cara mendistribusikan dalil-dalil yang dijadikan pijakan hukum oleh mereka dan memilih dalil yang paling kuat dan memiliki relevansi kemaslahatan terkini dan nyata. *ijtihad jama'i* berbeda dengan *ijma'*, karena *ijma'* mengharuskan kesepakatan ulama secara bersama dan semasa, sedangkan *ijtihad jama'i* tidak harus disepati secara masif, sehingga sebagian sudah memenuhi kategori').[10]

Tingkatan Para Mujtahid

Di dalam karya Abu Zahrah yang berjudul *Ushul Fiqh* menyebutkan beberapa tingkatan mujtahid, di antaranya adalah sebagai betrikut:

1. *Mujtahid Mustaqil* (independen/mandiri), berwenang menggunakan seluruh metode *istidlal* secara mandiri dengan tidak mengikuti kepada mujtahid lain. *Mujtahid Mutsaqil* merumuskan metodologinya secara mandiri dengan menerapkannya kepada masalah cabang hukum (*furu'*) dan pendapatnya diseberluaskan kepada orang lain. Para mujtahid seperti ini adalah para *fukaha* dari kalangan sahabat Nabi, tabi'in, seperti: Sa'id bin Musayyab (w. 94 H.) dan Ibrahim al-Nakha'i (w. 96 H.). Sedangkan dari kalangan *tabi'in tabi'in* seperti Ja'far al-Shidiq (w. 148 H.) dan ayahnya, Muhammad al-Baqir dan termasuk imam madzhab yang empat yaitu: Abu Hanifah (w. 120 H.), Malik (w. 117 H.), Al-Syafi'i (w. 204 H.) dan Ahmad bin Hanbal (w. 241 H.). Sedangankan Abu Yusuf (w. 182 H.) dan murid-murid Abu Hanifah masih diperdebatkan apakah masuk kedalam golongna mujthad ini atau bukan.[11]
2. *Mujtahid Muntasib*, mujtahid yang mengambil pendapat imamnya dalam hal pokok (*ushul*) dan berbeda dalam hal cabang (*furu'*) serta pendapatnya cenderung hampr sama dengan pendahulunya karena memiliki hu-

10 Faishal Agil Al Munawar, Ijtihad Jama'i (Ijtihad Kolektif) Perspektif Ulama Kontemporer, Jurnal Ekonomi dan Hukum Islam Volume 4, Nomor 2, Oktober 2020, h. 130-131

11 M. Abu Zahrah, Ushul Fiqih, Penerj. Saefullah Ma'shum dkk, (Jakarta: Pustaka Firdaus. Cet. 20 Tahun 2018), h. 610

bungan sebagai guru dan murid. Golongan mujtahid ini adalah muridnya Abu Hanifah seperti Abu Yusuf, Muhammad bin Hasan, Serta Zufar dan lain-lain. Sedangkan yang lain adalah murid dari Imam Malik seperti Aburrahman bin Qasim, Ibnu Wahab, Ibnu Abdul Hakim dan lain-lain. Kemudian pengikutnya Imam Syafi'i seperti al-Muzani, Abu Ishaq al-Ashfaraini (w. 476), dan juga murid-murid Ahmad bin Hambal, yang semuanya mengikuti (*taqlid*) terhadap pendapat para guru-gurunya dalam permasalahan *ushul.*[12]

3. *Mujtahid Madzhab,* mujtahid yang mengikuti pendapat imamnya baik dari hal *ushul* maupun *furu'* yang sudah ada. Peranannya semakin menyempit hanya kepada hal-hal yang dijelaskan imamnya. Mereka hanya melakukan pembaharuan kepada hal yang terbatas dari pendapat yang sudah ada, ketika hal tersebut tidak relevan lagi dengan kondisi masyarakat yang ada dan menurut Abu Zahrah pendapat mereka pasti akan dicabut sekiranya pendahulunya masih ada.[13]
4. *Mujtahid Murajjih,* mujtadhid yang hanya mengumpulkan pendapat-pendapat yang sudah disebutkan oleh imamnya, dengan tarjih yang sudah dirumuskan oleh pendahulumya. Mereka mengambil pendapat yang paling kuat terkait dengan permasalahan yang ada dan relevan dengan kondisi pada saat itu atau karena alasan lainnya.
5. *Mujtahid Muwazin,* mujtahid yang membandingkan pendapat dan riwayat yang ada. Misalnya dalam hal qiyas, mengambil qiyas yang lebih pas dengan permasalahan yang ada daripada qiyas yang lain.

Sebenarya Abu Zahrah sendiri berpendapat bahwa pembagian dari nomor 3 sampai dengan 5 itu tidak jauh berbeda yang telah disebutkan oleh Ibnu Abidin di atas, menurutnya istilah tersebut, lebih pas dengan menggunakan iistilah *mukharij* dan *murajjih*. *Mukharij* yaitu mujtahid yang menghasilkan ketetapan hukum terhadap permasalah yang belum mendapat perhatian dari perintis madzhab sebelumnya dengan tetap bersandar kepada kaidah-kaidah dari madzhab tersebut. *Murajjih* yaitu mujtahid yang bertindak mentarjih di antara beberapa riwayat dan pendapat yang berbeda-beda. Kemudian diambil dari baik riwayat dan pendapat yang kuat (*shahih*) dan menghasilkan kemashlahatan yang lebih besar bagi masyarakat luas.[14]

12 M. Abu Zahrah, Ushul Fiqih, Penerj. Saefullah Ma'shum dkk, (Jakarta: Pustaka Firdaus. Cet. 20 Tahun 2018), h. 616-617

13 M. Abu Zahrah, Ushul Fiqih, Penerj. Saefullah Ma'shum dkk, (Jakarta: Pustaka Firdaus. Cet. 20 Tahun 2018), h. 169

14 M. Abu Zahrah, Ushul Fiqih, Penerj. Saefullah Ma'shum dkk, (Jakarta: Pustaka Firdaus. Cet. 20 Tahun 2018), h. 620-621

Senada dengan pendapat Abu Zahrah, Huzaemah T. Yanggo dalam bukunya membagi ijtihad menjadi tiga tingkatan. *Pertama ijtihad muthlaq mutsaqil,* yaitu ijtihad yang dilakukan oleh mujtahid dengan dengan cara menciptakan norma-norma hukum dan kaidah *istinbath* yang menjadi metode bagi setiap mujtahid. *Kedua ijtihad muthlaq muntasib*, yaitu ijtihad yang dilakukan dengan menggunakan metode *istinbath* yang dilakukan oleh *mujtahid muthlaq mutsaqil*. *Ketiga ijtihad tarjih*, yaitu mujtahid yang memberikan keuputusan hakim (fatwa) tentang masalah suatu hukum dengan menyandarkan kepada salah satu dari imam-imam madzhab besar terdaulu.[15]

Syarat-syarat *Mujtahid* dalam *Berijtihad*

Para ulama *ushul fiqh* berbeda pendapat dalam menetapkan sebuah syarat *mujtahid* dalam *berijtihad*, namun secara umum persyaratannya sebagai berikut:

1. Menguasai dan mengetahui arti ayat-ayat hukum yang terdapat dalam al-Qur'an. Menurut Imam Ghazali, Ibnu Arabi dan al-Raji setidaknya menguasi ayat-ayat hukum yang terdapat dalam al-Qur'an berjumlah lima ratus ayat.
2. Menguasi dan mengetahui hadis-hadis tentang hukum. Menurut Imam Arabi harus menguasi sebanyak tiga ribu hadis tentang hukum dan menurut Imam Ahmad bin Hambal harus menguasi sebanyak seribu dua ratus hadis hukum. Sedangkan menurut al-Syaukani harus menguasi dan mengetahui kitab-kitab yang menghimpun hadis (musnad) dan menurut al-Taftaji seorang mujtahid harus mengambil refrensi dari kitab-kitab hadis yang populer seperti karya Imam Bukhari, Muslim, Baghawi dan lain-lain.
3. Mengetahui *nasakh dan mansukh* dari al-Qur'an dan hadis. Di antara kitab-kitab yang membahas *nasakh dan mansukh* adalah kitab karya Ibnu Khujaimah, Abi Ja'far al-Nuhas, Ibnu Hajm dan lain-lain.
4. Mengetahu *ijma'*, agar ijtihadnya tidak bertentangan dengan *ijma'*. Di antara kitab yang membahas *ijma'* adalah karya Ibnu Hazm yang berjudul *Maratibu al-Ijma'.*
5. Mengetahui dan menguasi *qiyas* dengan sesuai kaidah yang berlaku.
6. Menguasai bahasa Arab dengan berbagai disiplinnya. Namun menurut Amidi sekurang-kurangnya mengetahui maksud al-Qur'an dan hadis.
7. Harus berlandaskan kepada *maqashid syari'ah.*

15 Huzaemah Tahido Yanggo, Pengantar Perbandingan Madzhab, (Ciputat: Gaung Persada Press Cet. V tahun 2014), h. 6

Adapun objek ijtihad adalah setiap hukum syara yang tidak memiliki dalil yang *qath'i*.[16] Berdasarkan penjelasan di atas maka produk ijtihad biasanya memiliki perbedaan dari pendapat mujtahid yang satu dengan yang lainnya.

Posisi *Ijtihad* dari Masa ke Masa

Dilihat dari tingkatan mujtahid di atas maka dapat dikatakan bahwa kegiatan *ijtihad* oleh para mujtahid mengalami penerunan. Menurut Huzaemah Tahido Yanggo penurunan dan kemunduran aktivitas *ijtihad* tersebut terjadi pada masa setelah masa para Imam Madzhab atau disebut juga dengan masa *taqlid.* Hal tersebut menurutnya disebabkan karena berabagai macam faktor, di antaranya disebabkan karena masalah politik, kefanatikan dalam bermadzhab, tersebar luasnya media *ijtihad* dari *mujtahid* sebelumnya yang menyebabkan tidak adanya dorongan dalam melakukan *ijtihad* (memilih yang instan), dan faktor lainnya.[17]

Hal tersebut dikuatkan oleh pendapat al-Khudri dan al-Subki bahwa yang dikutip oleh Rahmat Syafe'i, bahwa dengan adanya kondisi tersebut menyebabkan timbulnya kekhawatiran salah dalam *berijtihad* dan menyalahi ketetapan yang telah ditetapkan oleh para Imam Madzhab sebelumnya. Setelah itu, timbulah pro dan kontra, baik dari para ulama Suni maupun Syiah dan juga para orientalis, terkait dengan apakah pintu *ijtihad* itu tertutup atau masih terbuka. Di antara ulama suni yang tidak sepakat pintu ijtihad telah tertutup adalah Imam al-Suyuthi, al-Baghawi dan al-SyaHR.astani dan begitu juga dengan mayoritas pendapat ulama kalangan Syiah.[18]

Sedangkan menurut para orientalis seperti, J.N.D Anderson yang mengatakan pada akhir abad ke 3 H. pada umumnya pintu ijtihad telah tertutup. Menurut Yosef Schacht pintu ijtihad tertutup pada masa permualaan abad ke 4 H. Sedangkan pendapat W. B. Hallaq tidak sependapat dengan pendapat yang menyatakan bahwa pintu ijtihad telah tertutup, menurutnya pintu ijtihad masih terbuka karena mujtahid akan selalu ada dari waktu ke waktu. Adapaun kondisi pada saat ini menurut Huzaemah T. Yanggo bahwa pintu ijtihad masih terbuka, tetapi ijtihad lebih banyak dilakukan dengan menggunakan *ijtihad jama'i* daripada *ijtihad fardi* karena semakin kompleknya permasalahan yang tidak hanya bisa diselesaikan dalam satu disiplin ilmu syariah saja, tetepi harus melalui lintas disiplin ilmu. Misalnya dalam kasus Keluarga Berencana (KB) tidak bisa dipisahkan dari disiplin ilmu lain, seperti: ilmu kependudukan,

16 Rahmat Syafe'i, Ilmu Ushul Fiqih, (Bandung: CV Mustika Setia Cet. IV tahun 2010), h. 104-106

17 Huzaemah Tahido Yanggo, Pengantar Perbandingan Madzhab, (Ciputat: Gaung Persada Press Cet. V tahun 2014), h. 43-48,

18 Rahmat Syafe'i, Ilmu Ushul Fiqih, (Bandung: CV Mustika Setia Cet. IV tahun 2010), h. 110

kedokteran, ekonomi, jiwa dan ilmu lain yang berkaitan dengan masalah tersebut.[19]

Metode Penepatan Fatwa *Bahtsul Masail* NU

Sistem dan prosedur pengambilan atau penetapan hukum sejak Munas 1992 telah dirumuskan melalui beberapa ketentuan umum.[20] NU sebagai ormas Islam yang berhaluan *ahl al-sunnah wa al-jamâ'ah* dalam menjalankan ajaran Islam berpangkal pada tiga panutan yaitu dalam bertauhid mengikuti paham Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidi; dalam berfikih mengikuti salah satu mazhab fikih empat yang terkenal yaitu Imam Syâfi'i dan dalam bertasawuf mengikuti cara yang ditetapkan dan dirumuskan al-Junaid al-Baghdadi dan Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali. Sedangkan tradisi intelektual NU diwadahi dalam forum Bahtsul Masail dengan menggunakan kitab kuning yang diakui (*al-kutub al-mu'tabarah*) sebagai rujukannya. Adapun metode yang digunakan dalam risetnya, *pertama taqrîr jamâ'i* (penetapan hukum secara kolektif). *Taqrîr jamâ'i* ini merupakan suatu upaya secara kolektif untuk menetapkan pilihan terhadap satu di antara beberapa *qawl atau wajah*, dengan cara permasalahan dicarikan jawabanya yang terdapat *dalam al-kutub almu'tabarah*. *Kedua ilhâq al-masâil bi nadhâ'irihâ*, prosedur ini digunakan untuk menggantikan istilah qiyas. *Ilhâq* adalah mempersamakan persoalan fikih yang belum ditemukan jawabanya dalam kitab secara tekstual dengan persoalan yang sudah ada jawabanya dalam kitab. Dalam praktiknya, metode *ilhâq* menggunakan prosedur dan persyaratan mirip qiyâs, hanya saja, dalam *ilhâq* yang dijadikan *mulhaq bih* adalah pendapat atau *qawl/wajah* para ulama yang terdapat dalam *al-kutub al-mu'tabarat* sedangkan dalam qiyâs *mulhaq bih* adalah al-Qur'an dan sunah. *Ketiga istinbâth* yang merupakan metode terakhir yang digunakan oleh bahtsul masail NU, manakala pertanyaan atau kasus tidak terdapat jawabanya (sama sekali) dalam kitab-kitab *mu'tabarah* baik berupa *qawl atau wajah*, dan tidak memungkinkan untuk melakukan *ilhâq,* maka langkah yang dilakukan adalah *istinbâth* secara kolektif dengan mepraktikkan *qawâid usyûliyyah* dan *qawâid fiqhiyyah* sebagaimana yang telah dirumuskan oleh para mujtahid terdahulu.[21]

---

19 Huzaemah Tahido Yanggo, Pengantar Perbandingan Madzhab, (Ciputat: Gaung Persada Press Cet. V tahun 2014), h. 47-51

20 Zuhr.oni, Studi Komparasi Metodelogi Penetapan Hukum Islam Lembaga - Lembaga Fatwa Di Indonesia, ADIL : Jurnal Hukum Vol. 3 No.1, h. 54, atau Lihat PBNU, Keputusan Munas Alim Ulama & Konbes Nahdlatul Ulama di Bandar Lampung 16-20 Rajab, 21-25 Januari 1992, hal. 5-6. PBNU, Hasil-hasil Muktamar XXXI Nahdlatul Ulama, (Jakarta: PB NU, 2005), h. 5-7.

21 Ali Mutakin, (Menelisik Tradisi Riset Kitab Kuning), SYARIAH: Jurnal Hukum dan Pemikiran Volome 18, Nomor 2, Desember 2018, h. 208

Metode Fatwa Majlis Tarjih Muhammadiyah

Dalam persoalan metode penetapan hukum, Muhammadiyyah dengan kolektifnya merumuskan beberapa metode tarjih antara lain, *pertama ber-istidlal* dengan dasar utama al-Qur'an dan sunah. *Kedua Ijtihad* dan istimbat dengan alasan (illat) dalam persoalan yang tidak ada dalam nash dan bukan masalah *ta'abbudi*, serta merupakan perkara yang diperuntukkan untuk memenuhi kebutuhan hidup manusia. *Ketiga ijtihad* menggunakan sistem *ijtihad jami'i*. *Keempat* tidak mengikat pada salah satu madzhab, namun sebagian pendapat-pendapat madzhab bias menjadi bahan pertimbangan dalam menentukan hukum. *Kelima* Majelis Tarjih mempunyai prinsip toleran dan terbuka dalam menerima kritik dan saran. *Keenam* menggunakan *ijma' shahabi* sebagai dasar. Kaidah pokok yang dipakai oleh Muhammadiyyah bersumber pada al-Qur'an dan sunah dengan pemahaman yang dilakukan secara komperhenship integral antara tekstual dan kontekstual walau cenderung peranan akal dalam memahami teks juga diterima sepanjang tidak bertentangan dengan secara *zhahir* serta diselesaikan dengan *ta'wil*. Metode *bayani* (semantik), *ta'lili* atau *qiyasi* (rasionalistik) dan *istislahi* (filosofis) menjadi metode yang kerap digunakan dalam menentukan hukum.[22]

Pertama metode bayani sebagai usaha untuk menafsirkan suatu ayat zhanni dengan ayat-yang lain. *Kedua metode qiyasi* sebagai usaha meng-analogikan suatu masalah yang belum ada hukumnya kepada masalah yang sudah ada hukumnya karena adanya persamaan illah. *Ketiga metode istishlahi,* yiatu bertumpu pada konsep maslahah sebagai nafas dalam pensyariatan hukum apa pun dalam Islam. Hal tersebut dilaksanakan untuk suatu perkara yang sama sekali tidak ada nash, baik *qath'i* ataupun *zhanni* yang membahasnya, namun di dalamnya ada ruh kemaslahatan untuk manusia.[23]

Metode Ijtihad Fatwa MUI

Fatwa MUI merupakan hasil ijtihad para Ulama Indonesia yang terhimpun dalam organisasi resmi MUI. Ijtihad adalah manifestasi dari prinsip gerak dinamis dalam khazanah Islam, dan aktivitas daya nalar yang dilakukan fara mujtahid dalam menggali hukum Islam. Ijtihad telah dilakukan oleh Rasulullah ketika masih hidup dan terus berkembang sampai dengan saat ini. Menurut

22 Ahmad Insya' Anshori dan Moh. Ulumuddin: Kedudukan Fatwa MUI, Jurnal Mahkamah, Vol. 5, No. 1, Juni 2020, h. 47-48

23 Saeful Anwar, Ijtihad dan Penyelesaian Hukum, (Makalah SPs UIN Jakarta Tahun 2021), h. 18, atau lihat: Asjmuni Abdurrahman, Manhaj Tarjih Muhammadiyah: Metodologi dan Aplikasi, Cetakan III, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. 11-12, Abdul Munir Mulkhan, Masalah-masalah Teologi dan Fiqh dalam Tarjih Muhammadiyah, Cetakan I, (Yogyakarta: SIPRESS, 2005), h. 101

Ma'ruf Amin terdapat tiga pilar dalam menetapkan sebuah fatwa. *Pertama,* fatwa harus bersumber dari Al-Qur'an dan sunah yang mu'tabar, yang tidak bertentangan dengan kemaslahatan manusia. *Kedua,* setelah tidak disebutkan oleh kedua sember di atas, fatwa tidak boleh juga bertentangan dengan ijma dan qiyas yang mu'tabar dan dalil-dalil hukum yang lain seperti istihsan, masalih mursalah dan saddu al-dzari'ah/. *Ketiga,* sebuah fatwa harus juga melihat dari pandangan-pandangan para imam madzhab dan juga harus mengahdirkan para ahli terkait dengan permaslahan yang ada.[24]

Aktualisai Hukum Islam, Ijtihad dan Fatwa MUI dari Legal Opinion Menjadi Legal Banding

Hukum Islam yang berlaku di Indonesia ada yang bersifat normative dan formal yuridis. Hukum Islam yang bersifat normative yang hampir semuanya berkaitan dengan hubungan manusia dengan tuhannya, seperti shalat dan puasa. Sedangkan Hukum Islam yang berlaku secara formal yuridis adalah bagian hukum Islam yang menjadi bagian dari hukum positif di Indonesia dinataranya adalah: perkawinan, wakaf dan lain-lain.[25] Selanjutnya contoh hukum Islam yang dijadikan sebagai hukum positif di Indonesia adala UU No. 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf yang sebelumya adalah PP. Nomor 28 tahun 1977 Tentang Perwakafan Tanah Milik yang isinya ada kesamaan dengan Komplikasi Hukum Islam (KHI) Buku III Tentang Wakaf. Dalam Pasal 2 UU Wakaf dinyatakan bahwa wakaf itu sah apabila dilaksanakan menurut ketetapan syariah. Kemudian dalam pasal 6 disebutkan bahwa wakaf harus dilaksanakan/memenuhi unsur; wakif, nazhir, harta benda wakaf, ikrar wakaf, peruntukan harta benda wakaf dan jangka waktu wakaf.[26]

Salah satu hukum Islam yang dijadikan sebagai salah satu pembentukan hukum nasional adalah yang terdapat dalam UU No. 1 Tahun 1974 Tentang Hukum Perkawinan, dengan dijadikannya hukum Islam sebagai hukum nasional maka hukum fikih Islam telah memasuki fase baru yang disebut dengan fase *taqnin* (fase legilasi). Walaupun demikian dalam pelaksanaannya masih terjadi berbagai macam permasalahan, di antaranya adalah tidak adanya keseragaman keputusan hakim terhadap persoalan-persoalan hukum perkawinan. Hal ini disebabkan tidak tersedianya rujukan/sumber dari materi hukum Islam yang sama. Kemudian untuk mengantisipasi hal tersebut munculah Komplikasi Hu-

24 Ma'ruf Amin, Fatwa Produk Halal Melindungi dan Menetramkan, (Bogor: Pustaka Jurnal Halal, Tahun 2010), h. 53

25 Abd. Shomad, Hukum Islam: Penerapan Prinsip Syariah dalam Hukum Islam Indonesia, (Jaa karta: Kencana Prenada Media Group, tahun 2010), h. 398

26 Abd. Shomad, Hukum Islam: Penerapan Prinsip Syariah dalam Hukum Islam Indonesia, (Jaa karta: Kencana Prenada Media Group, tahun 2010), h. 373

kum Islam (KHI) yang berlaku dan mengikat bagi masyarakat muslim melalui INPRES No. 1 Tahun 1991.[27]

Secara historis pengambilan ijtihad atau fatwa ke dalam hukum nasional telah berlaku pada beberapa perautaran perudang-undangan, misalnya Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan, Intruksi Presiden, Komplikasi Hukum Islam, Undang-Undang Perbankan Tahun 1998, Undang-Undang Pengelolaan Zakat, Undang-Undang Penyelengara Ibadah Haji Tahun 1999, SKB Ahmadiyah Tahun 2008. Selain itu, hal yang lainnya juga terjadi pada beberapa Perautran Daerah bernuansa syariat, baik dari tingkat daerah, kota dan Provisinsi.[28] Hal lainnya yang menjadi perhatian MUI terkait dengan permasalahan perusak moral bangsa adalah terkait dengan pornografi dan pornoaksi. Sehingga MUI mengeluarkan fatwa terkait dengan masalah tersebut dan merekomendasikan berupa desakan agar penyelenggara Negara menetapkan peraturan perundang-undangan yang bersemangkankan dari isi fatwa tersebut, yang kemudian lahirlah Undang-Undang No. 44 Tahun 2008 Tentang Pornografi dan Pornoaksi.[29]

Selain itu beberapa materi fatwa MUI lain yang diserap ke dalam peraturan perundang-undangan adalah Undang-undang Tentang Narkotika Tahun 1997 yang salah satu muatan pasalnya sama dengan Fatwa MUI No. 10 Tentang Penyalahgunaan Narkota yang ditetapkan pada tahun 1976.[30] Kemudian SK Mentri Pertanian No. 413/Kpts/TN.310/7/1992 Tentang Pemotongan Hewan Potong dan Penanganan Daging Serta Hasil Ikutannya yang disebutkan dalam Bab II Pasal 7 ayat (2) yang di dalamnya menyatakan bahwa meneyembelih hewan kurban harus sesuai dengan juru sembelih beragama Islam menurut tata cara yang seseuai, dengan merujuk kepada fatwa MUI. Fatwa MUI terkait dengan hal itu dikeluarkan pada bulan Oktober tahun 1976.[31] Selian itu, Undang-undang Produk Halal yang dilakukan oleh Depertemen Kesehatan, Depertemen Agama dan MUI Tentang Pencantuman Lebel Halal pada Lebel Makanan yang menghasilkan Surat Keputusan Bersama (SKB) No. 427/Menkes/SKB/VIII/1985 dan No. 68 Tahun 1985.[32] Bahkan menurut Atho Mudzhar keterlibatan MUI

27 Abd. Wahab Abd. Muhaimin. Adopsi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional, (Jakarta: Gaung Persada tahun 2010), h. 182-183

28 Muchtar Ali, Prosfek Fatwa Sebagai Hukum Positif di Indonesia: Suatu Tinjauan Historis dan Yuridis, Disertasi SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, h. 239

29 Bahr.udin S. Problematika Ijtihad Jama'i dan legislasi Nasional: Studi kasusu Fatwa MUI Tentang porno dan aksi, Tesis SPs UIN Jakarta Tahun 2007, h. 145

30 Muchtar Ali, Prosfek Fatwa Sebagai Hukum Positif di Indonesia: Suatu Tinjauan Historis dan Yuridis, Disertasi SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, h. 265

31 Muchtar Ali, Prosfek Fatwa Sebagai Hukum Positif di Indonesia: Suatu Tinjauan Historis dan Yuridis, Disertasi SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, h 326-327

32 Muchtar Ali, Prosfek Fatwa Sebagai Hukum Positif di Indonesia: Suatu Tinjauan Historis dan Yuridis, Disertasi SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, h. 317

dalam pemberian sertifikat makanan halal ini, menjadi sebuah bukti perkembangan MUI yang semakin maju dan nyata.[33]

Dalam sebuah penelitian lainnya yang berkaitan dengan fatwa ekonomi syariah yang dikeluarkan DSN MUI yang diadopsi menjadi peraturan perundanng-undangan yang menyatakan bahwa hampir semua fatwa yang dihasilkan oleh DSN MUI yang kemudian dijadikan oleh Bank Indonesia atau Kementerian Keuangan RI khususnya Dirjen Lembaga Keuangan, Dirjen Pengeloaan Utang dan Badan Pengawas Pasar Modal dan Lembaga Keuangan menjadi peraturan perundang-undangan yang mengikat. Contoh fatwa DSN MUI yang dijadikan sebagai peraturan yang mengikat yaitu: fatwa DSN-MUI No. 1/DSN MUI/IV2000 Tentang Giro, fatwa DSN No. 2/DSN-MUI IV/2000 tentang Deposito menjadi Peraturan Bank Indonesia (PBI) No.7/46/PBI/2005 Pasal 3, 4, dan 5.[34] Hal tersebut juga disampaikan oleh Gubernur BI Tahun 2003 yang menyatakan bahwa Fatwa DSN MUI menjadi rujukan utama dalam penyusunan peraturan Peraturan Bank Indonesia bagi perbankan syariah. PBI tersebut akan digunakan sebagai dasar pengawasan aspek syariah yang dilakukan oleh BI sebagai otoritas pengawas perbankan.[35]

Akan tetapi sebagai sudah disebutkan di atas bahwa sebuah hukum Islam, ijtihad ataupun fatwa ketika dijadikan sebuah hukum positif atau aturan yang mengikat akan selalu ada kendala, hal serupa senada dengan dengan pendapatnya Sajipto Rahardjo yang dikutip oleh Muchtar Ali, bahwa di samping suatu perundang-undangan memiliki berbagai macam kelebihan, akan tetapi ketika hal tersebut sudah menjadi peraturan perundangan-undangan atau hukum positif, belum tentu dapat menyelesaikan masalah yang ada, karena disebabkan kekakuanya dan memiliki resiko yang dapat mengabaiakan perbedaan, sehingga ada pihak-pihak yang tidak puas dengan ketentuan yang ada.[36] Contoh dari ketidakpuasan terkait dengan hal tersebut adalah pernyataan yang disebutkan oleh Jan Michiel Otto terkait dengan Fatwa MUI Tahun 1980 Tentang Larangan Menikahi Non Muslim yang menyebabkan perkawinan campuran atau beda agama menjadi semakin sulit untuk dilegitimasi. Hal tersebut mengundang reaksi dari Bismar Siregar seorang Hakim Mahkamah Agung yang disampaikan pada tahun 1994, bahwa ia sebagai seorang muslim sependapat dengan fatwa MUI terkait dengan nikah larangan beda agama, akan tetapi sebagai

33 M. Atho Mudzhar, Membaca Gelombang Ijtihad: antara Tradisi dan Liberasi, (Yogyakarta: Tiɨ itian Ilahi Press, Cet. II Tahun 2000), h. 152

34 M. Atho Mudzhar Esai-Esai Sejarah Sosial Hukum Islam, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar Tahun 2014), h. 95-96

35 Burhanuddin Abdullah dalam sambutan buku Himpunan Fatwa DSN, bisa dilihat: Tim Penulis DSN MUI, Himpunan Fatwa DSN, (Jakarta: PT. Intermasa Tahun 2003), h. xx

36 Muchtar Ali, Prosfek Fatwa Sebagai Hukum Positif di Indonesia: Suatu Tinjauan Historis dan Yuridis, Disertasi SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, h. 251

seorang hakim dirinya menganggap bahwa perkawinan beda agama itu sah.[37]

Kesimpulan

Produk hukum Islam baik itu berupa ijtihad atau fatwa telah mengalami berbagai macam dinamikanya. Ijtihad mengalami kemajuan pada masa imam madzhab, sehingga munculah empat madzhab besar yang banyak diikuti oleh masyarakat muslim di berbagai macam Negara. Akan tetapi dalam beberapa masa selanjutnya kegiatan ijtihad mengalami kemunduran pada akhir abad 3 yang pada masa itu dikenal dengan peride taqlid. Akan tetapi dengan kegigihan para sarjana Muslim lambat laun tapi pasti kegiatan ijtihad kembali dijalankan walaupun memiliki sedikit perbedaan yang pada saat ini cenderung kepada *ijtihad jama'i* (kolektif). Hasil ijtihad ataupun fatwa telah mempengaruhi berbagai macam peraturan yang mengikat baik berupa peraturan perundang-undangan, intruksi presiden, peraturan pemerintah ataupun perda yang bernuansa syariah. Hal tersebut merupakan bukti bahwa sebuah ijtihad ataupun fatwa memliki peranan penting dan juga dibutuhkan oleh masyarakat sebagai jawaban ataupun kepastian hukum terhadap permaslahan yang ada. Akan tetapi, penetepan sebuah ijtihad atau fatwa yang menjadi aturan mengikat tersebut masih memilki kekurangan karena tidak semuanya bisa mengakomodir semua golongan, disisi lain ternyata pada pelaksanaannya terkadang tidak sesuai dengan peraturan yang ada.

37 Jan Michiel Otto (Ed.). Sharia incorporated a Comparative Overview of The Legal Systems of Twelve Muslim Countries In Past And Present (Leiden University Press 2020), p. 464

Daftar Pustaka

Abdullah, Burhanuddin, dalam sambutan buku Himpunan Fatwa DSN, bisa dilihat: Tim Penulis DSN MUI, Himpunan Fatwa DSN, (Jakarta: PT. Intermasa Tahun 2003)

Abdurrahman, Asjmuni, Manhaj Tarjih Muhammadiyah: Metodologi dan Aplikasi, Cetakan III, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004)

Ali, Muchtar, Prosfek Fatwa Sebagai Hukum Positif di Indonesia: Suatu Tinjauan Historis dan Yuridis, Disertasi SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Al-Munawar, Faishal Agil, Ijtihad Jama'i (Ijtihad Kolektif) Perspektif Ulama Kontemporer, Jurnal Ekonomi dan Hukum Islam Volume 4, Nomor 2, Oktober

Al-Munawar, Said Agil Husin, Membangun Metodologi Ushul Fiqh: Telaah Konsep al-Nadb dan al-Karahah dan Istinbath Hukum Islam, Jakarta: Ciputat Press Tahun 2004),

Amin, Ma'ruf, Fatwa Produk Halal Melindungi dan Menetramkan, (Bogor: Pustaka Jurnal Halal, Tahun 2010)

Anwar, Saeful, Ijtihad dan Penyelesaian Hukum, (Makalah SPs UIN Jakarta Tahun 2021)

Hanna, Siti, Urgensi Ijtihad Kolektif Dalam Permasalahan Kontemporer Media Syariah, Vol. XIV No. 2 Juli – Desember 2012

Hosen, Ibrahim, Fiqh Perbandingan Masalah Pernikahan, (Jakarta: Pustaka Firdaus)

Mudzhar, M. Atho, Fatwa-Fatwa MUI: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988, (Jakarta: INIS tahun 1993)

_____, Esai-Esai Sejarah Sosial Hukum Islam, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar Tahun 2014)

_____, Membaca Gelombang Ijtihad: antara Tradisi dan Liberasi, (Yogyakarta: Tiitian Ilahi Press, Cet. II Tahun 2000)

Muhaimin, Abd. Wahab Abd., Adopsi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional, (Jakarta: Gaung Persada tahun 2010)

Mulkhan, Abdul Munir, Masalah-masalah Teologi dan Fiqh dalam Tarjih Muhammadiyah, Cetakan I, (Yogyakarta: SIPRESS, 2005)

Otto, Jan Michiel, Sharia incorporated a Comparative Overview of The Legal Systems of Twelve Muslim Countries In Past And Present (Leiden University Press 2020)

S. Bahr.udin, Problematika Ijtihad Jama'i dan legislasi Nasional: Studi kasusu Fatwa MUI Tentang porno dan aksi, Tesis SPs UIN Jakarta Tahun 2007

Shomad, Abd., Hukum Islam: Penerapan Prinsip Syariah dalam Hukum Islam Indonesia, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, tahun 2010)

Wahyudi, Heri Fadli, dan Fajar, Metode Ijtihad Komisi Fatwa Majelis Ulama

Indonesia dan Aplikasinya dalam Fatwa Jurnal: Cakrawala Vol. 13 No. 2 (2018)

Yanggo, Huzaemah Tahido, Pengantar Perbandingan Madzhab, (Ciputat: Gaung Persada Press Cet. V tahun 2014

Zahrah, M. Abu, Ushul Fiqih, Penerj. Saefullah Ma'shum dkk, (Jakarta: Pustaka Firdaus. Cet. 20 Tahun 2018)

NALAR FIKIH MAJELIS ULAMA INDONESIA DALAM FATWA IBADAH DI MASA WABAH COVID-19 (STUDI FATWA NOMOR 14 TAHUN 2020 TENTANG PENYELENGGARAAN IBADAH DALAM SITUASI TERJADI WABAH COVID-19)

Zaenal Karomi*

Pendahuluan

Akhir tahun 2019, dunia digemparkan dengan penemuan virus SARS-Cov-2 varian baru yang dikenal dengan nama Corona virus Disease 2019 (Covid-19). Covid-19 merupakan virus jenis varian baru dari genetik SARS-Cov yang di-identifikasi melakukan penularan dari hewan ke manusia,[1] yang kemudian dari manusia ke manusia. Virus ini pertama kali muncul dari kota Wuhan, provinsi Hubai, Tiongkok, [2] kemudian menyebar dan menjangkit ke seluruh dunia termasuk Indonesia. Sampai saat ini sudah dipastikan 100 negara lebih terjangkit virus ini.[3]

Penyebaran Covid-19 yang amat cepat ini memberi dampak yang signifikan terhadap tatanan kehidupan di dunia mulai dari aspek kesehatan, perekonomian, pendidikan, dan sebagainya. Tak dapat dimungkiri, dalam aspek kesehatan dampaknya amat terasa dengan banyaknya tenaga kesehatan berguguran, membludaknya pasien di Rumah Sakit rujukan Covid-19. Dalam aspek perekonomian juga mengalami hal yang sama, ribuan pekerja menganggur terkena PHK, kelesuan daya beli masyarakat, dan beberapa negara mengalami resesi ekonomi[4]. Begitu pun di dunia pendidikan, kegiatan belajar mengajar

1 David M Morens, dkk, "*The Origin of Covid-19 and Why It Matters",* dalam The American Journal of Tropical Medicine and Hygiene, vol. 103, 2020, h. 955–959.

2 Team Report WHO-China, "WHO-convened Global Study of Origins of SARS-CoV-2: China Part", 14 Januari- 10 Februari, h. 9. Artikel diakses pada 15 Juli 2021 dari https://www.who.int/publications/i/item/who-convened-global-study-of-origins-of-sars-cov-2-china-part.

3 Https://www.worldometers.info/coronavirus/. Diakses pada 15 Juli 2021.

4 Resesi Ekonomi dialami oleh beberapa negara diantaranya: Malasya, Singapura, Jepang,

dilakukan secara daring dari rumah guna mencegah penularan.

Adapun dampak yang ditimbulkan oleh karakter virus yang cepat dalam penularannya adalah melalui percikan droplet manusia saat bersin, batuk, ataupun berbicara yang kemudian keluar, jatuh, serta menempel di permukaan benda hingga dapat bertahan beberapa jam.[5] Dan apabila seorang yang menyentuh permukaan tersebut, maka kemungkinan terpapar sangat besar. Hal inilah yang memantik beberapa negara mengeluarkan kebijakan protokol kesehatan ketat dengan cara memakai masker, menjaga jarak minimal 2 meter, mencuci tangan memakai sabun, menghindari kerumunan, dan mengurangi mobilitas warga. Di samping itu, beberapa negara menerapkan sistem *lockdown* dengan menutup perkantoran, sekolah tatap muka (menjadi online), bahkan pembatasan tempat-tempat ibadah.

Sebagai langkah pencegahan penularan virus ini, di Indonesia melakukan penanganan dengan cara pemberlakuan Pembatasan Sosial Berskala Besar (PSBB) dan Pemberlakuan Pembatasan Kegiatan Masyarakat (PPKM). Peraturan ini merupakan wujud ikhtiar pemerintah untuk memutus rantai penularan Covid-19 dengan membatasi kegiatan-kegiatan masyarakat, diantaranya kegiatan ibadah salat Jum'at, salat maktubah berjamaah di masjid atau musala, dan salat Hari Raya. Pembatasan kegiatan ibadah ini dipertegas dengan keluarnya fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang penyelenggaraan ibadah dalam situasi terjadi wabah Covid-19.

MUI mengeluarkan fatwa tersebut sebagai wujud respon terhadap apa yang terjadi dalam situasi wabah Covid-19 di Indonesia dan sikap pro-aktif membantu pemerintah dalam penyelesaian penularan Covid-19. Fatwa ini memiliki makna penting di tengah-tengah masyarakat karena dapat menjadi rujukan dan pedoman dalam pelaksanaan kegiatan ibadah di masa situasi wabah Covid-19. Melihat realitas yang ada, fatwa ini memberikan pengaruh perilaku bagi masyarakat sebagaimana survey yang dikeluarkan oleh tim Kemenag.

Dalam surveynya, mereka mengemukakan bahwa 71, 92% mengatakan tahu dan paham isi fatwa, 55, 27 % sangat siap dan 40, 11% siap untuk tidak melaksanakan salat Jum'at dan berjamaah di masjid saat pandemi tidak terkendali di daerah tersebut, dan masyarakat menyatakan sangat siap sebanyak 54, 73% dan menyatakan siap sebanyak 40, 34% terkait tidak menghadiri salat Tarawih dan Hari Raya berjamaah di masjid.[6] Oleh karena itu, penulis meman-

Inggris, Kanada, dan lainnya. Lihat, https://www.liputan6.com/bisnis/read/4400581/selain-indonesia-deretan-negara-terpuruk-resesi-ekonomi-akibat-covid-19. Diakses pada 15 Juli 2021.

5 Https://www.kompas.com/sains/read/2021/02/17/160200823/berapa-lama-virus-corona-bertahan-di-permukaan-benda-? page=all. Diakses pada 15 Juli 2021

6 Dalam survey ini mengambil responden sebanyak 18.743 orang meliputi wilayah-wilayah di Indonesia seperti DKI Jakarta, Jawa Tengah, Jawa Barat, Jawa Timur, Sulawesi Se-

dang perlu dilakukan penelaahan tentang bagaimana penerapan metodologi penetapan fatwa yang digunakan MUI sehingga dapat diketahui sejauh mana nalar dalam merumuskan fatwa tersebut.

Metode Penelitian

Penelitian ini masuk dalam lingkup penelitian kualitatif yang mengacu pada kajian kepustakaan (*library research*). Artinya, penelitian ini bersumber dari sumber kepustakaan yang bersifat primer ataupun sekunder dengan mengacu pada buku himpunan fatwa MUI, buku, naskah, dokumen, dan literatur lainnya. Adapun pendekatan yang digunakan adalah pendekatan *fiqh wa usuluhu*. Pendekatan ini untuk melihat argumen yang dibangun dalam fatwa baik dalam aspek penggunaan kitab rujukan dan cara pendekatan metode *istinbath* dalam berfatwa.

Pembahasan

1. Prosedur Umum Penetapan Fatwa MUI

Secara administrasi, prosedur penetapan fatwa dalam lingkup MUI telah ditetapkan dalam keputusan rapat Komisi Fatwa tahun 2012[7] yang penjelasannya sebagai berikut:

1. Penetapan fatwa bersumber pada Al-Qur'an, Al-Hadis, Ijma', Qiyas, dan dalil-dalil lain yang *mu'tabar*.
2. Sebelum fatwa ditetapkan, dilakukan kajian secara komprehensif terlebih dahulu perihal permasalahan yang akan dibahas mencakup tinjauan dahulu pendapat para imam mazhab, ulama mazhab, telaah fatwa-fatwa yang ada yang masih terkait dengan permasalahan, dan sebagainya.
3. Jika permasalahan yang ada sudah jelas hukum dan dalil-dalilnya, maka penetapan fatwa merujuk sebagaimana adanya dan semestinya.
4. Dalam permasalahan yang *khilafiyah* (perbedaan pendapat di kalangan mazhab), maka penetapan fatwa didasarkan pada dua cara, yaitu:

latan, Sumatera Barat, dan provinsi lainya. Sedangkan, responden untuk masalah fatwa MUI sebanyak 13.549 orang dari kalangan Muslim. Lihat, Akmal Salim Ruhana & Haris Burhani, *Pengetahuan, Sikap dan Tindakan Umat Beragama Menghadapi Covid-19*, (Badan Litbang dan Diklat Kemenag RI, Mei 2020), h. 30–31. Diakses pada tanggal 16 Juli 2020 dari https://sagimlitbangdiklat.kemen.go.id/simlitbang/spdata/upload/dokumen-penelitian/1592454380Laporan_UmatVSCovid_.pdf.

7 Prosedur penetapan fatwa tahun 2012 merupakan review atau penyempurnaan dari prosedur penatapan fatwa yang sudah ada sebelumnya tahun 2003. Lihat, Tim Penyusun MUI, Pedoman Penyelenggaraan Organisasi Majelis Ulama Indonesia, (Jakarta: MUI, 2018), h. 281.

a. Pencapaian titik temu di antara pendapat-pendapat yang dikemukakan dengan cara metode *al-jam'u wa at-taufiq* (menggabungkan dan menyesuaikan persamaan), dan
b. Jika upaya pada poin (a) tidak berhasil dilakukan, maka penetapan fatwa didasarkan pada hasil *tarjih* (pengunggulan pendapat) melalui metode *muqaranah* (perbandingan) dengan menggunakan kaidah-kaidah ushul fiqh perbandingan.

5. Permasalahan yang tidak ditemukan pendapat hukumnya di kalangan mazhab, penetapan fatwa didasarkan pada hasil *ijtihad jama'i* (ijtihad kolektif) dengan metode *bayani*, *ta'lili* (*Qiyasi, Istihsani, Ilhaqi*), *Istislahi,* dan *Sadd Adz-Dzari'ah.*
6. Dalam menetapkan fatwa harus selalu memperhatikan kemaslahatan umum (*maslahah al-ammah*) dan maqasid as-shari'ah. [8]

Sebagaimana disebutkan di atas, prosedur ini menggambarkan bahwa metodologi penetapan fatwa lebih dominan mengakomodir pendapat-pendapat *fuqaha'* dari kitab kuning, baik melalui *al-jam'u wa taufiq* dan *tarjih*. Kondisi berbeda, jika suatu permasalahan tidak dijumpai pendapat hukumnya di kitab kuning, maka barulah komisi fatwa melakukan penetapan fatwa melalui *ijtihad* secara *jama'i*[9] dengan pengembangan perangkat metodologi Ushul Fiqh. Lebih lanjut, prosedur ini sebagai pedoman baku dalam penetapan fatwa bagi komisi fatwa MUI baik tingkat pusat, wilayah, ataupun cabang agar dalam berfatwa sesuai dengan koridor nilai-nilai syariat.

2. Fatwa Penyelenggaraan Ibadah dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19

Ada 11 fatwa yang ditetapkan MUI terkait ibadah yang berhubungan dengan wabah Covid-19. Dari jumlah fatwa itu, hanya satu fatwa yang akan ditelaah mengenai argumentasi fatwa, sumber-sumber rujukan, dan corak pendekatan penetapan fatwanya. Berikut ini gambaran fatwa ibadah tentang penyelenggaraan ibadah dalam situasi terjadi wabah Covid-19.

8 Tim Penyusun MUI, *Pedoman Penyelenggaraan Organisasi* ….. h. 272–274.

9 Ijtihad *jama'i* merupakan salah satu prosedur penetapan hukum yang dilakukan oleh sekumpulan para ulama dari lintas bidang ahli untuk menghasilkan kesepakatan hukum secara kolektif dari permasalahan dzanii dengan cara melakukan tinjauan dan meneliti di dalam pembahasan dan kemudian memilih dalil/pendapat yang paling kuat berdasarkan kesepakatan mayoritas para hadirin (ulama) sesuai dengan sumber–sumber rujukan dan kaidah–kaidah yang memiliki relevansi maslahat pada zamannya. Lihat, Wahbah al–Zuhaili, *al-Ijtihad al-Jama'i wa Ahammiyatuhu fii Muwajah musykilaat al-AsHR.*, (T.tp: T.pn, t.t), h. 5–6.

Fatwa penyelenggaraan ibadah dalam situasi terjadi wabah Covid-19 ditetapkan dalam sidang Komisi Fatwa MUI pada 16 Maret 2020 di Jakarta. Fatwa ini lahir sebagai respons fenomena yang terjadi sekarang ini dan sebagai wujud perhatian MUI kepada umat agar dalam melaksanakan kegiatan ibadah pada masa wabah Covid-19 selalu mempertimbangkan kemaslahatan umum sehingga penyebaran Covid-19 dapat terkendali.

Fatwa ini mengandung beberapa poin penting, antara lain: *Pertama,* setiap orang wajib melakukan ikhtiar menjaga diri dari hal yang menyebabkan terpapar virus. *Kedua,* orang yang terpapar virus diwajibkan untuk melakukan isolasi mandiri agar tidak menularkan kepada orang lain. Baginya tidak diperkenankan melaksanakan salat Jum'at berjamaah di masjid dan salatnya diganti salat Dzuhur. Di samping itu juga, tidak diperkenankan sementara waktu untuk melakukan kegiatan ibadah lainnya yang melibatkan orang banyak sebab berpotensi menularkan kepada orang lain. *Ketiga*, umat Islam dalam melaksanakan kegiatan ibadah harus mempertimbangkan kondisi di suatu daerahnya. Apabila kondisi wabah di daerah tersebut tidak terkendali, maka tidak boleh menyelenggarakan salat lima waktu berjamaah baik di masjid maupun musala, kegiatan pengajian majelis taklim, dan salat Jum'at dan wajib menggantinya dengan salat Dzuhur. Sedangkan, bagi umat Islam yang di daerahnya kondisi penyebaran wabah terkendali, maka penyelenggaraan kegiatan ibadah boleh dilaksanakan. *Keempat,* dalam pengurusan jenazah Covid-19 harus dilakukan sesuai prosedur medis dan ketentuan syariat oleh orang yang ahli dalam bidangnya. [10]

Di samping empat poin penting itu, MUI juga mengajak kepada masyarakat agar selalu perbanyak berdo'a, beristigfar dan bersedekah, mematuhi kebijakan serta menahan diri dari sikap panik dalam beperilaku seperti memborong/menimbun masker, kebutuhan pokok keseharian, dan menyebarkan berita bohong (hoax). [11]

Argumen dalil yang dijadikan dasar fatwa adalah Al-Qur'an, al-Hadits, al-*Qawaid al-Fiqhiyyah*[12], dan pendapat *fuqaha'* di kitab *mu'tabar.* Dalam fatwa ini ada 8 ayat yang menjadi argumen dalil MUI. Ayat-ayat tersebut antara lain surat al-Baqarah ayat 155-156.

10 https://mui.or.id/berita/27674/fatwa-penyelenggaraan-ibadah-dalam-situasi-terjadi-wabah-covid-19/. Diakses pada 16 Juli 2021.

11 https://mui.or.id/berita/27674/fatwa-penyelenggaraan-ibadah-dalam-situasi-terjadi-wabah-covid-19/. Diakses pada 16 Juli 2021.

12 *Al-Qawaid al-Fiqhiyyah* adalah rumusan dasar-dasar fikih yang bersifat *kulliyah* (universal) berupa nash atau undang-undang ringkas yang mengandung hukum-hukum syari'at yang universal pada beragam peristiwa yang masuk dalam pembahasannya. Lihat, Ahmad Muhammad az-Zurqa, *Syarh al-Qawaid al-Fiqhiyyah*, (Damaskus, Darl al-Qalam, 1989), h. 34.

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ (١٥٥) الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ (١٥٦)

"Dan sungguh akan kami berikan cobaan kepada kalian semua dengan sedikit ketakutan, kelaparan, kekurangan harta, jiwa, dan buah-buahan. Dan berikanlah berita gembira pada orang-orang yang sabar. (*Yaitu*) *orang-orang yang apabila ditimpa musibah mereka mengucapkan Inna lillahi wa inna ilaihi rooji'un."* (*Q.S. al-Baqarah155-156:*[*2*])

Jika diperhatikan, ayat ini menjelaskan tentang kesabaran menghadapi musibah yang menimpa kepada hambaNya. Sebagaimana situasi wabah covid-19 saat ini kita dituntut bersikap sabar untuk menggapai kegembiraan. Ayat-ayat lain yang menjadi argumen MUI tidak jauh berbeda dari ayat pertama yang isinya mengenai sebuah musibah/cobaan yang melanda. Adapun ayat-ayat tersebut adalah surat at-Taghabun ayat 11[13], at-Taubah ayat 51[14], al-Hadid ayat 22-23[15], dan al-Anfal ayat 25[16]. Selain ayat-ayat yang disebutkan tadi, MUI juga menggunakan argumen surat al-Baqarah ayat 195[17] yang menjelaskan larangan menjatuhkan diri pada kerusakan, surat at-Taghabun ayat 16[18] yang menjelaskan perintah bertakwa dan patuh/berserah diri kepada Allah serta berinfaq kepada kerabat dan kaum-kaum

---

١٣ ما أَصابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

"Tidak ada suatu musibah menimpa seseorang kecuali dengan izin Allah, barangsiapa beriman kepada Allah, maka Allah akan memberikan petunjuk dalam hatinya. Allah Maha Mengetahui segela sesuatu" (*Q.S. at-Thagabun* [*64*]*: 11*)

١٤ قُلْ لَنْ يُصِيبَنا إِلَّا ما كَتَبَ اللَّهُ لَنا هُوَ مَوْلانا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ

"Katakanlah: sekali-kali tidak akan menimpa kami kecuali apa yang telah ditetapkan Allah bagi kami. Dialah Pelindung kami, dan hanya kepadaNya orang-orang beriman harus bepasrah diri". (*Q.S. at-Taubah* [*9*]*: 51*)

١٥ ما أَصابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَها إِنَّ ذلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ. لِكَيْلا تَأْسَوْا عَلى ما فاتَكُمْ وَلا تَفْرَحُوا بِما آتاكُمْ وَاللَّهُ لا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتالٍ فَخُورٍ

"Segala musibah yang menimpa di bumi dan yang menimpa diri kalian semua, semuanya telah tertulis dalam kitab sebelum Saya (*Allah*) *mewujudkannya. Sungguh yang demikian itu mudah bagi Allah. Agar kamu tidak bersedih hati terhadap apa yang luput dari kamu, dan jangan pula terlalu gembira terhadap apa yang diberikanNya kepadamu. Dan Allah tidak menyukai setiap orang yang sombong dan membanggakan diri".* (Q.S. al-Hadid [57]: 22-23)

١٦ وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

"Dan jagalah dirimu dari fitnah yang tidak khusus menimpa orang-orang yang zalim saja di antara kamu sekalian. Dan ketahuilah bahwa Allah amat keras siksaanNya". (*Q.S. al-Anfal* [*8*]*: 25*)

١٧ وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ....

"....dan janganlah kamu menjatuhkan diri kamu ke dalam kerusakan..." (*Q.S. al-Baqarah* [*2*]*: 95*)

١٨ فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لِأَنْفُسِكُمْ.....

"Maka bertakwalah kepada Allah menurut kadar kemampuanmu dan dengarlah serta taatlah, dan infakkanlah harta yang baik untuk dirimu...." (*Q.S. at-Taghabun* [*64*]*: 16*)

yang membutuhkan. Dan Surat al-Baqarah ayat 185 yang menjelaskan tentang pemberian kemudahan oleh Allah kepadanya hambaNya[19].

Selain argumen Al-Qur'an, MUI dalam fatwanya menggunakan argumen al- Hadis. Dalam salah satu argumen hadis menyatakan bahwa larangan memasuki suatu daerah yang terdampak wabah dan orang yang berada di wilayah itu tidak diperkenankan keluar. Pelarangan ini membawa kesimpulan sebagai tindakan preventif penyebaran wabah agar tidak meluas yang terjadi saat itu. Bahkan, pada masa sekarang (situasi Covid-19) sangat relevan untuk mengacu pada sistem yang diterapkan di masa Nabi Saw. Adapun redaksinya berikut ini:

عَنِ النَّبِيِّ صلّى اللهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ : إِذَا سَمِعْتُمْ بالطّاعُوْنِ بأرضٍ فَلاَ تَدْخلوهَا. وَإِذَا وَقَعَ بأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوْا مِنْهَا.

"Dari Nabi Saw. bahwasanya beliau berkata: "apabila kalian mendengar wabah di suatu wilayah, maka janganlah kalian mamasukinya. Dan Apabila terjadi wabah di suatu wilayah, kalian berada di wilayah tersebut, maka jangan keluar dari wilayah itu." (*HR. al-Bukhari, Shahih al-Bukhari, no: 5728,* [*4*], *h. 14*)

Hadis di atas dikukuhkan dengan argumen-argumen hadis yang secara makna memiliki maksud sama, yaitu anjuran tidak memasuki wilayah yang terdampak wabah. Hal ini dijelaskan dalam hadis yang diriwayatkan oleh Abdurrahman bin 'Auf (w. 653 M/31 H)[20], Abdullah bin Abbas (w. 687

---

١٩ يُرِيدُ اللَّه بِكُمُ الْيُسْر وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْر.....
"..... Allah menghendaki kemudahan bagi kamu, dan tidak menghendaki kesulitan bagimu...." (*Q.S. al-Baqarah* [*2*]*: 185*)

٢٠ أَنَّ عُمَرَ خَرَجَ إِلَى الشَّأْمِ فَلَمَّا كَانَ بِسُرغَ بَلَغَهُ أَنَّ الْوَبَاءَ قَدْ وَقَعَ بِالشَّأْمِ فَأَخْبَرَهُ عَبْدُ الرَّحْمنِ بْنُ عَوْفٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّه صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ بِأَرْضٍ فَلَا تَقْدَمُوا عَلَيْهِ وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا فِرَارًا مِنْهُ
"Bahwasanya Umar sedang berpergan ke Syam saat sampai di wilayah Sargh. Saat itu juga Umar mendapat kabar bahwa adanya wabah di Syam. Abdurrahman bin 'Auf kemudian mengatakan pada Umar, jika Rasulullah Saw pernah berkata: "Apabila kalian mendengar wabah di suatu wilayah, maka janganlah kalian memasukinya. Dan jika terjadi wahab di wilayah kalian berada, maka jangan tinggalkan wilayah itu". (*HR. al-Bukhari, Shahih al-Bukhari, no: 5730,* [*4*], *h.15*)

M/68 H)[21], dan Usamah bin Zaid (w. 673 M/54 H)[22].

٢١ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّه عَنْهُ خَرَجَ إِلَى الشَّأْمِ حَتَّى إِذَا كَانَ بِسَرْغَ لَقِيَهُ أُمَرَاءُ الْأَجْنَادِ أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ وَأَصْحَابُهُ فَأَخْبَرُوهُ أَنَّ الْوَبَاءَ قَدْ وَقَعَ بِأَرْضِ الشَّأْمِ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ فَقَالَ عُمَرُ ادْعُ لِي الْمُهَاجِرِينَ الْأَوَّلِينَ فَدَعَاهُمْ فَاسْتَشَارَهُمْ وَأَخْبَرَهُمْ أَنَّ الْوَبَاءَ قَدْ وَقَعَ بِالشَّأْمِ فَاخْتَلَفُوا فَقَالَ بَعْضُهُمْ قَدْ خَرَجْتَ لِأَمْرٍ وَلَا نَرَى أَنْ تَرْجِعَ عَنْهُ وَقَالَ بَعْضُهُمْ مَعَكَ بَقِيَّةُ النَّاسِ وَأَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا نَرَى أَنْ تُقْدِمَهُمْ عَلَى هَذَا الْوَبَاءِ فَقَالَ ارْتَفِعُوا عَنِّي ثُمَّ قَالَ ادْعُوا لِي الْأَنْصَارَ فَدَعَوْتُهُمْ فَاسْتَشَارَهُمْ فَسَلَكُوا سَبِيلَ الْمُهَاجِرِينَ وَاخْتَلَفُوا كَاخْتِلَافِهِمْ فَقَالَ ارْتَفِعُوا عَنِّي ثُمَّ قَالَ ادْعُ لِي مَنْ كَانَ هَا هُنَا مِنْ مَشْيَخَةِ قُرَيْشٍ مِنْ مُهَاجِرَةِ الْفَتْحِ فَدَعَوْتُهُمْ فَلَمْ يَخْتَلِفْ مِنْهُمْ عَلَيْهِ رَجُلَانِ فَقَالُوا نَرَى أَنْ تَرْجِعَ بِالنَّاسِ وَلَا تُقْدِمَهُمْ عَلَى هَذَا الْوَبَاءِ فَنَادَى عُمَرُ فِي النَّاسِ إِنِّي مُصَبِّحٌ عَلَى ظَهْرٍ فَأَصْبِحُوا عَلَيْهِ قَالَ أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ أَفِرَارًا مِنْ قَدَرِ اللَّهِ فَقَالَ عُمَرُ لَوْ غَيْرُكَ قَالَهَا يَا أَبَا عُبَيْدَةَ نَعَمْ نَفِرُّ مِنْ قَدَرِ اللَّهِ إِلَى قَدَرِ اللَّهِ أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ لَكَ إِبِلٌ هَبَطَتْ وَادِيًا لَهُ عُدْوَتَانِ إِحْدَاهُمَا خَصِبَةٌ وَالْأُخْرَى جَدْبَةٌ أَلَيْسَ إِنْ رَعَيْتَ الْخَصْبَةَ رَعَيْتَهَا بِقَدَرِ اللَّهِ وَإِنْ رَعَيْتَ الْجَدْبَةَ رَعَيْتَهَا بِقَدَرِ اللَّهِ قَالَ فَجَاءَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ وَكَانَ مُتَغَيِّبًا فِي بَعْضِ حَاجَتِهِ فَقَالَ إِنَّ عِنْدِي فِي هَذَا عِلْمًا سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ بِأَرْضٍ فَلَا تَقْدَمُوا عَلَيْهِ وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا فِرَارًا مِنْهُ قَالَ فَحَمِدَ اللَّهَ عُمَرُ ثُمَّ انْصَرَفَ

"Dari Abdullah bin Abbas, bahwasanya Umar bin al-Khattab radhiyaallahu 'anhu berpergian ke Syam, saat sampainya di Sargh, beliau ditemui oleh para Amir pasukan yaitu Abu Ubaidah bin Jarrah dan para sahabatnya. Mereka memberi kabar bahwa wabah telah melanda di Syam. Ibn Abbas berkata: "Umar lalu berkata:" Panggilkan untukku kaum Muhajirin awal, ia lalu mengajak musyawarah kepada mereka dan memberitahukan bahwa wabah sedang melanda Syam. Mereka kemudian berkata; "anda sudah pergi untuk satu keperluan dan kami tidak memandang pantas anda kembali darinya". Sebagian lainnya berkata; "Anda membawa rombongan, khususnya para sahabat Rasulullah saw, kami tidak memandang baik anda membawa mereka masuk ke wabah tersebut". Kemudian Umar berkata; "Silakan kalian semua beranjak dari tempatku". Umar seraya berkata: "Panggilkan untukku kaum Anshar". Maka Aku (Ibn Abbas) memanggil mereka dan ia lalu bermusyawarah dengan mereka. Ternyata kaum Anshar berbeda pendapat seperti halnya kaum Muhajirin. Umar lalu berkata: "Silakan, kalian semua beranjak dari tempatku". Kemudian Umar berkata: "Panggilkan untukku kaum tua Quraisy dari Muhajir al-Fath. Maka aku (Ibn Abbas) memanggil mereka. Ternyata tidak ada perbedaan pendapat di antara mereka, semua menyarankan: "Sebaiknya anda pulang kembali bersama rombongan dan jangan membawa mereka masuk ke wabah itu". Umar lalu menyerukan kepada rombongan: "Sungguh besok aku akan kembali, maka siap-siaplah kalian". Abu 'Ubaidah bin Jarrah berkata: "Ya, kami lari dari takdir Allah, menuju takdir Allah juga. Bukankah jika kamu menggembala unta dan turun ke sebuah lembah yang di sana ada dua tepi lembah, yang satu subur dan yang lainnya tandus, lalu ketika kamu menggembala di tepi yang subur berarti kamu menggembala dengan takdir Allah? Dan bukankah pula ketika kamu menggembala di tepi lembah yang tandus, kamu juga menggembala dengan takdir Allah?". Ibn Abbas berkata: "Abdurrahman bin 'Auf kemudian datang, ia tidak hadir musyawarah sebelumnya karena ada keperluan. Lalu Abdurrahman bin 'Auf berkata: "Aku punya ilmu tentang permasalahan ini. Aku mendengar Rasulullah Saw. bersabda: "Apabila kalian mendengar wabah di suatu wilayah, maka janganlah kalian datang ke sana. Apabila wabah itu sudah melanda suatu daerah dan kalian sudah berada di wilayah tersebut, maka janganlah kalian pergi melarikan dari darinya". Kata Ibn 'Abbas: "Umar lalu bertahmid kepada Allah dan kemudian pulang". (HR. al-Bukhari, Shahih al-Bukhari, no: 5729, [4], h. 15).

٢٢ عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّه –صلى الله عليه وسلم– ''الطَّاعُونُ آيَةُ الرِّجْزِ ابْتَلَى اللَّه عَزَّ وَجَلَّ بِهِ نَاسًا مِنْ عِبَادِهِ فَإِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ فَلاَ تَدْخُلُوا عَلَيْهِ وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلاَ تَفِرُّوا مِنْهُ''. هَذَا حَدِيثُ الْقَعْنَبِيِّ وَقُتَيْبَةَ نَحْوَهُ.

"Dari Usamah bin Zaid, Rasulullah Saw bersabda: "Wabah Thaun adalah ayat tanda kekuasaan Allah 'Azza wa Jalla yang sangat menyakitkan yang ditimpakan kepada orang-orang dari hambaNya. Apabila kalian mendengar kabar tentangnya, maka janganlah kalian memasukinya, dan apabila wabah itu telah terjadi di suatu wilayah dan kalian berada di wilayah tersebut, maka janganlah melarikan diri dari tempat tersebut". (HR. Muslim, Shahih Muslim, no: 2219, [2], h. 365)

Pada hadis lain, MUI juga merujuk hadis diriwayatkan oleh Abdurrahman bin 'Auf (w. 653 M/31 H) tentang perlunya memisahkan antara yang sakit dengan yang sehat [23], hadis tentang menjaga diri dari penyakit kusta yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah (w. 678 M/57 H)[24], dan hadis tentang menyingkirkan sesuatu yang membahayakan diriwayatkan oleh Abi Dzar (w. 652 M/ 30 H)[25]. MUI juga merujuk dalil tambahan dari hadis tentang tidak diperkenankan bagi orang yang memakan bawang putih atau merah mendekati masjid yang dikhawatirkan baunya akan mengganggu para jama'ah.[26] Di samping hadis-hadis tersebut, MUI menambahkan dalil rujukan hadis tentang kebolehan orang tidak melaksanakan salat berjamaah di masjid sebab uzur, misalnya sakit [27] dan diperkuat dengan hadis tentang menjalankan apa saja yang diperintahkan Nabi Saw. dengan kadar kemampuan[28].

23 Hadis tentang tidak diperkenankan mencampurkan antara yang sakit dengan yang sehat
عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَنَّ أَبَا سَلَمَةَ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ حَدَّثَهُ أَنَّ رَسُولَ اللهِ -صلى الله عليه وسلم- قَالَ "لاَ عَدْوَى". وَيُحَدِّثُ أَنَّ رَسُولَ اللهِ -صلى الله عليه وسلم- قَالَ "لاَ يُورِدُ مُمْرِضٌ عَلَى مُصِحٍّ".
"Dari Ibn Syihab, sesungguhnya Aba Salamah bin Abdurrahman bin 'Auf menceritakan: sesungguhnya Rasulullah bersabda: "Tidak ada penyakit menular". Dan Rasulullah juga bersabda: "Jangan campurkan (onta yang sakit) ke dalam onta yang sehat." (*HR. Muslim, Shahih Muslim, no: 2221,* [2]*, h. 368*)

24 Hadis tentang menjaga diri dari penyakit kusta
قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا عَدْوَى وَلَا طِيَرَةَ وَلَا هَامَةَ وَلَا صَفَرَ وَفِرَّ مِنْ الْمَجْذُومِ كَمَا تَفِرُّ مِنْ الْأَسَدِ
"Rasulullah Saw. bersabda: "Tidak ada penyakit menular, *thiyarah*, burung hantu, dan *safar*. Dan larilah dari penyakit kusta seperti engkau lari dari singa". (HR. al-Bukhari, Shahih al-Bukhari, no: 5757 [4], h. 36)

25 Hadis tentang menyingkirkan sesuatu yang membahayakan di Jalan
عن أَبِي ذَرٍّ عَنِ النَّبِي صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ قَالَ: عُرِضَتْ عَلَيَّ أَعْمَالُ أُمَّتِي حَسَنُهَا وَسَيِّئُهَا فوجدْتُ في مَحَاسِنِ أعمالِهَا الأَذَى يُمَاطُ عَنِ الطَّرِيْقِ ووجدْتُ في مَسَاوِي أَعْمَالِهَا النُخَاعَةَ تَكُوْنُ في المَسْجِدِ لاَ تُدْفَنُ
"Dari Abi Dzar, dari Nabi Saw. bersabda: "amal-amal umatku disampaikan kepadaku, amal baik atau amal buruknya. Kutemukan di antara amal terbaik adalah menyingkirkan hal yang membahayakan dari jalan. Dan kutemukan di antara amal terburuknya adalah dahak di masjid yang tidak dibersihkan". (*HR. Muslim, Shahih Muslim, no: 553,* [1]*, h. 248*)

26 Hadis tentang orang yang memakan bawang putih dan merah tidak diperkenankan mendekati masjid
قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَكَلَ الثُّومَ أَوْ الْبَصَلَ مِنْ الْجُوعِ أَوْ غَيْرِهِ فَلَا يَقْرَبَنَّ مَسْجِدَنَا
"Sabda Nabi Saw. barang siapa yang makan bawang putih dan merah atau lainnya sebab kelaparan, maka tidak diperkenankan mendekati masjid". (*HR. al-Bukhari, Shahih al-Bukhari,* [1]*, h. 154*)

27 Hadis tentang udzur bagi orang sakit berjama'ah di masjid
عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ -صلى الله عليه وسلم- "مَنْ سَمِعَ الْمُنَادِيَ فَلَمْ يَمْنَعْهُ مِنَ اتِّبَاعِهِ عُذْرٌ". قَالُوا وَمَا الْعُذْرُ قَالَ خَوْفٌ أَوْ مَرَضٌ
"Dari Ibn Abbas berkata, Rasulullah Saw bersabda: "Barang siapa yang mendengar kumandang azan, tidak ada uzur yang mencegah baginya untuk menghadiri (melaksanakan jama'ah). Para sahabat bertanya: "Apa maksud uzur?". Rasulullah Saw menjawab: "Ketakutan atau sakit". (HR. Abu Daud, Sunan Abi Daud, no: 551, h. 101)

28 Hadis tentang mengikuti dan menjalankan sesuatu yang diperintahkan Nabi dengan segala kemampuan kita.

Selain menyebutkan ayat-ayat Al-Qur'an dan al-Hadis, penetapan fatwa ini juga merujuk pada *al-qawaid al-fiqhiyyah* yang sejalan dengan tindakan pencegahan bahaya dalam segala bentuk apapun, termasuk penularan Covid-19. Dasar- dasar kaidah yang dirujuk sebagai berikut:

لاَ ضَرَرَ ولا ضِرَارَ

"Jangan membahayakan diri sendiri dan orang lain".

دَرْءُ المَفَاسِدِ مُقَدَّمٌ عَلَى جَلْبِ المَصَالِحِ

"Menolak kerusakan-kerusakan didahulukan daripada menarik kemaslahatan".

الضَّرَرُ يُزَالُ

"Bahaya harus dihilangkan".

الضَرَرُ يُدْفَعُ بقدْرِ الاِمْكَانِ

"Bahaya harus ditolak dengan semampu mungkin".

Kaidah-kaidah di atas secara eksplisit mencakup permasalahan *fiqhiyyah* yang mengajak kita untuk menghindari atau menolak semampu mungkin dari semua bentuk *dlarar* (bahaya), baik bagi diri sendiri ataupun orang lain. Di samping kaidah di atas, MUI juga merujuk pada kaidah kebijakan harus mempertimbangkan kemaslahatan.

تَصَرُّفُ الإِمَامِ عَلَى الرَعْيَةِ مَنُوْطٌ بِالْمَصْلَحَةِ

"Kebijakan pemimpin terhadap rakyat harus melandaskan kemaslahatan."

Jika melihat kaidah ini, kaitannya dalam konteks wabah Covid-19, bahwa ketetapan keputusan fatwa tentang penyelenggaraan ibadah dalam

---

عَنِ بنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمنِ وَسَعِيْدِ بنِ المُسَيّبِ قَالَا كَانَ أَبُو هُرَيْرَةَ يُحَدِّثُ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ: مَا نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ فَاجْتَنِبُوْهُ وَمَا أَمَرْتُكُمْ بِهِ فَافْعَلُوْا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ فَإِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَثْرَةُ مَسَائِلِهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ

"Dari Ibn Syihab, memberikan kabar Abu Salamah bin Abdurrahman dan Sa'id bin al-Musayyab kepadaku, mereka berdua berkata: "Abu Hurairah menceritakan bahwa aku mendengar Rasulullah bersabda: "Segala sesuatu yang aku larang, maka hendaklah kamu jauhi. Dan sesuatu yang saya perintah, maka hendaklah kamu lakukan sebagaimana kemampuanmu. Sesungguhnya kehancuran orang sebelum kamu sekalian adalah banyak bertanya dan memperselisihkan nabi-nabi mereka (tidak mau mengikuti dan menjalankan)". (HR. Muslim, Shahih Muslim, no: 1337, [2], h. 422)

situasi wabah Covid-19 sudah sesuai nilai-nilai syariat yaitu menjaga masyarakat dari ancaman penyebaran virus Covid-19. Sesungguhnya kaidah ini juga dapat dikatakan sebagai rekomendasi pemerintah agar kebijakan-kebijakan dalam penanganan wabah Covid-19 berasaskan kemaslahatan, mempertimbangkan dampak buruk dan baik.

Dalil-dalil fatwa yang dikemukan MUI selanjutnya adalah pendapat para *fuqaha'* mazhab. Dari dalil yang ada, isinya menjelaskan tentang diperbolehkannya orang untuk tidak melaksanakan salat Jum'at dan salat berjamaah lima waktu di masjid yang disebabkan uzur, seperti sakit parah, hujan lebat, dan sebagainya. Dalil ini mengambil dua pendapat *fuqaha* bermazhab syafi'i yaitu pendapat Imam an-Nawawi (w.1277 M/676 H) dalam kitab al-Majmu' syarh al-Muhadzab[29] dan pendapat Abdullah bin Abdurrahman bin Abu Bakar Bafadhal al Hadramy (w. 918 H) dalam kitab al-Mukaddimah al-Hadramiyah[30].

Berdasarkan uraian-uraian argumen dalil di atas, corak ijtihad fatwa ten-

---

٢٩ (الثَالِثَةُ) لَا تَجِبُ الْجُمُعَةُ عَلَى الْمَرِيْضِ سَوَاءٌ فَاتَتْ الْجُمعةُ عَلَى اَهْلِ الْقَرْيَةِ بِتَخَلُّفِهِ لِنُقْصَانِ العَدَدِ اَمْ لَا لِحَدِيثِ طَارِقٍ وَغَيْرِهِ قَالَ الْبَنْدَنِيْجِي لَوْ تَكَلَّفَ الْمَرِيْضُ المشقَّةَ وَحَضَرَ كَانَ اَفْضَلُ قَالَ اَصْحَابُنَا المَرَضُ الْمُسْقِطُ لِلجُمُعَةِ هُوَ الَّذِى يَلْحَقُ صَاحِبَهُ بِقَصْدِ الجُمُعَةِ مَشَقَّةٌ ظَاهِرَةٌ غَيْرُ مُحْتَمَلَةٍ قَالَ الْمُتَوَلِّيُ وَيَلْتَحِقُ بِالْمَرِيضِ فِيْ هَذَا مَنْ بِهِ اِسْهَالٌ كثيْرٌ قَالَ فَاِنْ كَانَ بِحَيْثُ لاَ يَضْبِطُ نَفْسَهُ حَرُمَ عَلَيْهِ حُضُوْرُ الْجَماعةِ لِاَنَّهُ لاَ يُؤْمَنُ تَلْوِيْثُهُ المسجدَ قَالَ اِمامُ الحَرَمَيْنِ فَهَذَا المَرَضِ الْمُسْقِطِ لِلْجُمُعَةِ اَخَفُّ مِنَ الْمَرَضِ الْمُسْقِطِ للقيامِ فِي الفَرِيْضَةِ وَهُوَ مُعْتَبَرٌ بِمَشَقَّةِ الوَحْلِ وَالْمَطَرِ وَنَحْوِهِمَا

"(Ketiga) Tidak wajib salat Jum'at bagi orang sakit, meskipun salat Jum'atnya orang kampong tidak sah karena jumlah jama'ahnya kurang karena ketidakhadirannya. Berdasarkan hadis riwayat Thariq dan lainnya, al-Bandanijy berkata: "andaikan orang yang sakit memaksakan untuk salat Jum'at, maka lebih utama". Imam-imam Mazhab Syafi'i berpendapat: "bahwa sakit yang menggugurkan kewajiban salat Jum'at adalah sakitnya orang yang mendapat masyaqqah yang berat bila dia hadir pada saat salat Jum'at". Imam al-Mutawalli berkata; "Orang yang kena diare berat juga tidak wajib salat Jum'at, bahkan jika dia tidak mampu menahan diarenya, maka haram baginya salat berjama'ah di masjid, karena akan menyebabkan masjid menjadi najis". Imam al-Haramaian berkata: "Sakit yang menggugurkan kewajiban salat Jum'at itu lebih ringan keadaannya daripada sakit yang menggugurkan kewajiban berdiri saat salat fardhu. Sakit tersebut seperti uzur jalanan becek dan hujan dan semisal keduanya". (Al–Majmu' syarh al–Muhadzab, [4], 352)

٣٠ أَعْذَارُ الْجُمُعَةِ وَالْجَمَاعةِ الْمَطَرُ إِنْ بَلَّ ثَوْبَهُ وَلَمْ يَجِدْ كُنًّا والْمَرَضُ الَّذِيْ يَشُقُّ كَمَشَقَّتِهِ وتُمَرِيْضِ مَنْ لَا مُتَعَهِّدَ لَهُ وإشرافِ القَرِيْبِ عَلَى المَوْتِ أَوْ يَأْنَسُ بِهِ وَمِثْلُهُ الزَّوْجةُ والصِّهْرُ والْمَمْلُوكِ والصَّدِيْقِ والأُسْتَاذِ والْمُعْتِقِ والعَتِيْقِ ، وَمِنَ الأَعْذَارِ الخَوْفُ عَلَى نَفْسِهِ اَوْ عِرْضِهِ اَوْ مَالِهِ ومُلَازَمَةِ غَرِيْمِهِ وَهُوَ مُعْسِرٌ ورَجَاءُ عَفْوِ عُقُوْبَةٍ عَلَيْهِ وَمُدَافَعَةُ الحَدَثِ مَعَ سَعَةِ الوقتِ وَفَقْدُ لُبْسِ لَائِقٍ وَغَلَبَةُ النَّوْمِ وشِدَّةُ الرِيْحِ بِاللَّيْلِ وشدَّةُ الجُوْعِ والعَطْشِ والبَرَدِ والوَحْلِ والحَرِّ ظُهْرًا وسَفَرُ الرُفْقَةِ وأَكْلُ مُنْتِنٍ بِيء إِنْ لَمْ يُمْكِنْهُ إِزالَتُهُ وتقْطِيرٌ سُقُوْفِ الأَسْوَاقِ والزَّلْزَلَةِ

"Diantara uzur-uzur salat Jum'at dan salat berjama'ah adalah hujan yang dapat membasahi pakaiannya dan tidak ditemukan pelindung hujan, sakit yang parah, merawat orang yang sakit yang tidak ada yang mengurusinya, mengawasi kerabat (istri, mertua, budak, teman, ustad, orang yang memerdekannya) yang hendak meninggal atau menghibur/menjamu, dan uzur-uzur yang lain seperti khawatir akan keselematan jiwa atau hartanya, menemani orang yang berhutang dan berharap pengertiannya sebab kemiskinannya, menahan hadas sementara waktu masih lapang, ketiadaan pakaian yang layak, ngantuk banget, angin kencang, kelaparan, kehausan, kedinginan, jalanan becek, cuaca panas, bepergian ke sehabat dekat, memakan makanan busuk setengah matang yang tidak bisa dihilangkan baunya, runtuhnya atap-atap pasar, dan gempa". (*Al-Mukaddimah al-Hadramiyah, h. 91*)

tang penyelenggaraan ibadah dalam situasi terjadi wabah Covid-19 adalah ijtihad *Intiqai.*[31] Dan penggunaan model pendekatan penetapan fatwa dengan pendekatan nash qathi dan *qauly*[32]. Hal ini memandang, bahwa dalam penggunaan dalil argumen fatwa secara nash dengan cara menggali jawaban atas persoalan yang ada dengan mengkaji terhadap Al-Qur'an dan al-Hadis. Oleh karena itu, jika mencermati rujukan hukum tersebut, menunjukkan dengan jelas bahwa lebih pada menitikberatkan perhatian dalam aspek maslahah atau mencegah kemadlaratan dari penyebaran covid-19 sebagaimana pencegahan terjadinya wabah pada masa Nabi Saw. dengan tidak boleh memasuki wilayah yang terdampak wabah.

Secara *qauly,* dua kitab yang dirujuk berbicara permasalahan tentang hukum kebolehan tidak melaksanakan salat Jum'at dan shalat berjamaah di masjid dengan menggambarkan beberapa argumen alasan-alasan dari para *fuqaha'* mazhab. Teks tersebut tidak terjadi kontradiksi dalam argumen dalil dan *illat* (alasan) untuk pembatasan penyelenggaran ibadah dalam masa wabah Covid-19.

Kesimpulan

Kaidah *al-muhafadzatu 'ala qodimis shalih wa al-akhdzu bi al-jadidi al-ashlah"* (tetap konsisten memegang teguh tradisi terdahulu yang masih relevan dan mengambil hal baru yang lebih progresif). Dari kaidah inilah, peran para ulama di era globalisasi dengan kemajuan teknologi yang sangat pesat mampu memberikan sumbangsih gagasan dan moral bagi peradaban yang lebih inovatif dan progresif terutama dalam pengembangan pemikiran hukum Islam dalam merespon permasalahan yang berkembang di masyarakat kontemporer. Hal ini tercermin pada nalar Fikih MUI dalam tradisi berijtihad mulai dari fleksibilitas penggunaan dalil rujukan, pemaknaan nash dan teks-teks yang ada dengan konteks yang terjadi, dan kerangka prosedur baku dalam met-

31 Ijtihad *Intiqaiy* adalah mengkaji kembali (re-ijtihad) hasil ijtihad *fuqaha'* terdahulu berdasarkan dalil-dalil yang ada di dalam khazanah kitab klasik (*turats*), sekaligus membandingkan satu sama lainnya yang kemudian memilih di antara pendapat-pendapat ulama tersebut yang lebih kuat atau *ashlah* (lebih maslahat). Selain ijtihad *Intiqaiy* juga ada model ijtihad *Insya'i* adalah menetapkan suatu hukum pada permasalahan baru yang belum pernah dikenal atau belum pernah dkemukakan oleh ulama-ulama terdahulu. Lihat, Asrarun Niam Sholeh, *Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Penggunaan Prinsip Pencegahan dalam Fatwa*, (Jakarta: Emir Penerbit Erlangga, 2016), h. 136.

32 Pendekatan Qauly adalah penggalian hukum Islam dengan cara menggali pendapat-pendapat ulama *salaf- as-shalih* yang ada di dalam *al-kutub al-mu'tabarah* (kitab-kitab berisi ajaran-ajaran Islam yang mengacu pada imam empat mazhab dan para ulamanya). Lihat, Asrarun Niam Sholeh, *Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Penggunaan Prinsip Pencegahan dalam Fatwa.....,* h. 129.

edologi penetapan fatwa yang secara teoritis ditetapkan pada tahun 2003 dan mengalami penyempurnaan tahun 2012.

Dari cara berpikir inilah yang menghasilkan rumusan pendekatan metodologi pada fatwa MUI, yaitu pendekatan nash qathi, *qauly, qiyasi*, dan *manhaji.* Pada sisi lain, metode berijtihad MUI juga menggambarkan corak ijtihad *Intiqa'i* dan *insya'i. Wallahu 'alam bisshowab*.

Daftar Pustaka

Al-Zuhaili, Wahbah, *al-Ijtihad al-Jama'i wa Ahammiyatuhu fii Muwajah Musykilaat al-AsHR.*, (T.tp: T.pn, t.t)

Az-Zurqa, Ahmad Muhammad, *Syarh al-Qawaid al-Fiqhiyyah*, (Damaskus, Darl al-Qalam, 1989)

Fatwa Penyelenggaraan Ibadah dalam Situasi Wabah Covid-19, diakses dari https://mui.or.id/berita/27674/fatwa-penyelenggaraan-ibadah-dalam-situasi-terjadi-wabah-covid-19/.

Https://www.kompas.com/sains/read/2021/02/17/160200823/berapa-lama-virus-corona-bertahan-di-permukaan-benda-? page=all.

Https://www.liputan6.com/bisnis/read/4400581/selain-indonesia-deretan-negara-terpuruk-resesi-ekonomi-akibat-covid-19.

WHO-convened Global Study of Origins of SARS-CoV-2: China Part. Diakses dari https://www.who.int/publications/i/item/who-convened-global-study-of-origins-of-sars-cov-2-china-part.

Morens, David M, dkk, "*The Origin of Covid-19 and Why It Matters",* dalam The American Journal of Tropical Medicine and Hygiene, vol. 103, 2020, Pp. 955-959.

Sholeh, Asrarun Niam, *Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Penggunaan Prinsip Pencegahan dalam Fatwa*, (Jakarta: Emir Penerbit Erlangga, 2016).

Tim Penyusun MUI, *Pedoman Penyelenggaraan Organisasi Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: MUI, 2018).

Ruhana, Akmal Salim & Burhani, Haris (2020, 13 Mei). "Pengetahuan, Sikap, dan Tindakan Umat Beragama Menghadapi Covid-19", diakses dari Https://sagimlitbangdiklat.kemen.go.id/simlitbang/spdata/upload/dokumen-penelitian/159245438oLaporan_UmatVSCovid_.pdf.

**Penulis pernah menimba pendidikan sarjana di Mah'ad Aly Hasyim Asy'ari dan Universitas Hasyim Asy'ari Tebuireng, Jombang, Jawa Timur.*
Email: zaenal.idea1926@gmail.com

Bagian Keempat

Tema Sosial Kemasyarakatan dan Produk Halal

SERTIFIKASI KONSEP FATWA HALAL BERBASIS BUDAYA LOKALITAS : STUDI KONSEP HALAL LOKALITAS DALAM MENAGEMENT RUMAH MAKAN PADANG DI SELURUH INDONESIA

Bagus Prayogi
Mahasiswa Fakultas Ekonomi dan Bisni Islam
Institut Agama Islam Negeri Jember
Baguspr39@gmail.com

M. Khoirul Hadi Asy'ari
Dosen Fakultas Syariah
Institut Agama Islam Negeri Jember

Abstrak

Sumatra Barat terkenal dengan filosofi *adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah,* arti dari filosofi tersebut adalah bahwa perilaku sesuai dengan adat dan selalu berpedoman kepada Al-Quran, bagi setiap orang minang dalam berprilaku haruslah sesuai dengan agama yang bersandar kepada Al-Quran. Selain itu Sumatera Barat merupakan daerah yang terkenal akan kulinernya yang dibalut dengan budaya lokal yang menawan. Dengan adanya rumah makan padang semua orang bisa mencicipi maskaan padang tak perlu ke Sumatera Barat. Namun, kehalalan saat ini menjadi sebuah kebutuhan bagi masyarakat bukan hanya segi kualitas melaikan kebersihannya menjadi salah satu hal yang penting saat ini. Labelisasi rumah makan padang sangat penting, management konsep halal dalam rumah makan padang menjadi suatu hal yang penting untuk menggaet para pelanggan, akan tetapi faktanya bahwa sat ini masih sedikit rumah makan padang yang tersertifikasi halal. Jika dilihat bahwa bahwa adat Minangkabau selalu di sandingkan dengan agama. maka dari itu, tema yang di angkat dalam paper ini adalah Sertifikasi Konsep Halal Berbasis Budaya Lokalitas : Studi Konsep Halal Lokalitas Dalam Management Rumah Makan Padang di Seluruh Indonesia. Ada tiga pertanyaan dalam paper ini *pertama*, bagaimana konsep halal berbasis budaya lokalitas?. *Kedua*, bagaiamana relevansi antara halal dengan budaya lokalitas?. *Ketiga*, bagaimana implikasi dari halal lokalitas dalam management rumah makan padang?. Dengan menggunaka metode deskriptif analysis untuk menjelaskan konsep halal berbasis budaya loka-

litas. Pendekatan *sosio historis* untuk menjelaskan relevansi halal dengan budaya lokalitas dan implikasi dari halal lokalitas dalam management lokalitas. Tujuan dari paper ini adalah pertama, mengetahui konsep halal berbasis budaya lokalitas. Kedua, mengetahui relevansi antara halal dengan budaya lokal. Ketiga, mengetahui Implikasi dari budaya lokalitas dalam managemnet rumah makan padang.

Keywords : Sertifikasi halal, Budaya lokalitas, Management rumah makan padang

Pendahuluan

Halal telah dijadikan perkembangan eknomi Islam di Indonesia. Mulai dari munculnya produk halal (Makanan, dan Minuman), halal kosmetik, halal fashion dan halal tourism hingga gaya hidup (*halal lifestyle*). Konsep halal dalam berbagai bidang ekonomi tidak hanya tidak hanya menjadi trend di Indonesia melainkan bertransformasi menjad kebutuhan bagi setiap masyarakat, halal dipilih karena terjamin kehalalannya dan kebersihannya, buakna hanya mberkembanga di Indonesia sebelum di Indonesia menjadu trend sudah ada ebebrapa negaar yang sudah menggunaakn konsep halal lebih dahulu seperti Malaysia, Uni Emirat Arab, Bahr.ain, Oman dan masih banyak lagi namun notabene saat ini, halal sudah merambah negara yang penduduknya minoritas muslim seperti Jepang, Australia, Thailand, dan selandia Baru, Bahkan Indonesia tertinggal di banding negara-negara tersebut walaupun mayoritas penduduk di Indonesia adalah muslim.

Dari data *State of The Global Islamic Economy 2014-2015* menyebutkan indikator trend bisnis halal terlihat pada lima bidang industri terus menunjukan kemajuan. Antara lain jasa keuangan Islamic (*Islamic finance*), makanan halal, busana muslim, media dan rekreasi halal, serta farmasi dan kosmetik halal. Indonesia hanya menempati di posisi 10 besar konsumen pasa setiap sub-sektor dalam industri halal dengan rincian sebagai berikut : pertama, peringkat pertama pada top muslim *food expenditure*. Kedua, peringkat kelima pada kategori top muslim *travel expenditure*. Ketiga, peringkat ketiga pada top muslim *apparel expenditure*. Keempat, peringkat kelima pada top muslim *media expenditure*. Kelima, peringkat keenam pada top muslim *pharmaceuticals expenditure*. Namun, pada kelima industri tersebu, Indonesia menempati posisi 10 besar menurut pemeringkatan *Global Islamic economy* (GIE) index hanya pada kategori pariwisata halal dan fesyen muslim. Kondisi indutri syariah di Indonesia saat ini menunjukan bahwa sebagian besar konsumsi produk yang sesuai syariah atau halal di Indonesia masih di pasok dari produk-produk impor. Pasokan produk halal yang diimpor untuk memnuhi kebutuhan permintaan dalam negeri juga secara tidak langsung memoengaruhi neraca perdagangan Indonesia yang saat ini terus mengalami peningkatan defisit. Hal ini berarti in-

dustri halal indonesia juga memegang peranna penting untuk dapat menekan defisit neraca perdagangan dengan membesarkan sisi produksi industri halal. penerbitan UU No. 33 tahun 2014 tentang jaminan produk halal merupakan salah satu upaya membesarkan ukuran produksi industri halal. caranya dengan mewajibkan produk tertentu untuk memiliki sertifikasi halal.

Secara keseluruhan, konsumsi indutri halal di Indonesoa pada tahun 2017 mencapai lebih dari USD 200 miliar atau lebih dari 36% dari total konsumsi rumah tangga dan lembaga non-profit yang melayani rumah tangga. Angka ini mencapai lebih dari 20% dari PDB Indonesia. Dari USD 200 miliar yang disumbang oleh konsumsi Industri halal di Indonesia, sebanyak USD 169, 7 miliar 984, 85% di sumbang oleh konsusi makanan halal. meskipun demikian, dalam hal produksi makanan halal, Indonesia masih belum menempati posis 10 besar GIEI sejak tahun 2014. Berdasarkan peringkay GIEI, Indonesia memiliki kecenderunfan stagnan di peringkat 10 sejak tahun 2014 hingga 2018. Bahkan pada tahun 2017, peringkat GIEI Indonesia menurun satu peringkat menjadi urutan ke-11. Stagnasi ini disebabkan enam sekotor industri halal yang menjadi bagian dalam pengukuran kompositnya, antara lain halal food, Islamic finance, halal travel, modest fashion, halal media & recreation, dan halal pharmaceuticals & cosmetics. Sektor makanan halal, kemudian media dan rekreasi ramah Muslin di Indonesia secara konsisten tidak pernah memasuki peringkat 10 besar GIEI sejak pelaporannya tahun 2014-2018 bahkan skornya menurun oada tahun 2018. sementara pada sektor keuangan Islam selal berada pada peringkat 10 besar, namun progres yang diberikan dalam rentang waktu lima tahun terakhir relatif stagnan pada peringkat kesembilan dan kesepuluh.

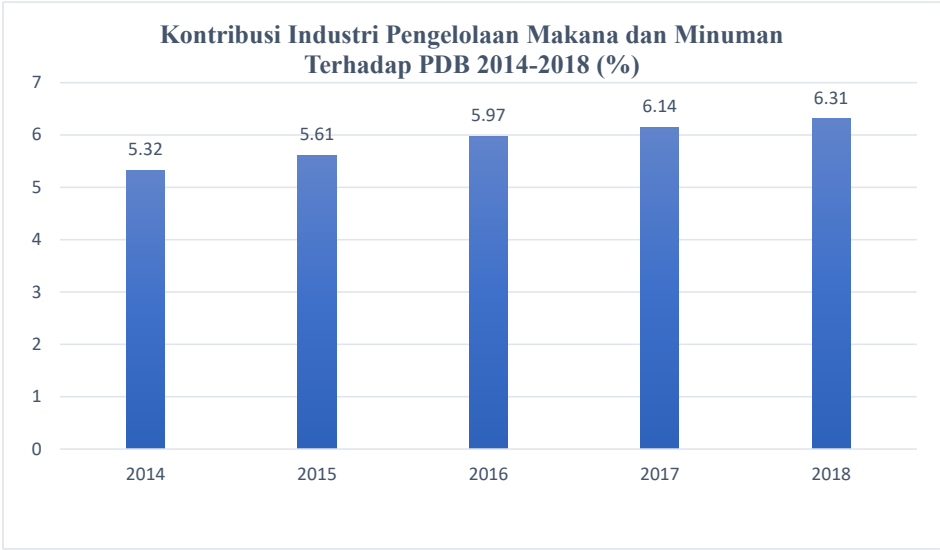
Sumber : Global Islamic Economy Gateway (2018)

Dari data diatas terlihat bahwa perkembangan industri halal mengalamin stagnasi. Stagnasi Indonesia dalam peringkat laporan komposit *Index* industri halal di pengaruhi oleh rendahnya kapasitas produksi komoditas halal nasional, di saat anka konsumsi relatif tinggi. Bahkan Indonesia masih kalah dari dari negara tetangga malaysia yang berada pada peringkat pertama sedangkan Indonesia hanya berada pada peringkat kesepuluh, ini menandakan bahwa Industri halal di Indonesia maasih tertinggal dibandingkan dengan beberapa negara tetangga, bahkan dengan negara-negara nonmuslim. Padahal potensinya begitu besar. Sedangkan unrtuk produksi makanan halal dikuasai oleh Malaysia, Brasil, Uni Emirat Arab, dan Amerika Serikat[1]. Laporan kahir Kajian Pengembangan Data Syariah Kementerian Pariwisata pada tahun 2016 menunjukan bahwa ekonomi Islam yang telah meningkat signifikan, yaitu kuliner, Keuangan Islam, Industri asuransi, Fashion, Kosmetik, Farmasi, Hiburan, dan Pariwisata. Dimana keseluruhan sektor mengusung Konsep halal dalam setiap produknya. Terdapat beberapa hal yang menjadi motor pertumbuhan pasar muslim global, yaitu demografi pasar muslim yang berusia muda dan berjumlah besar, pesatnya pertumbuhan ekonomi negara meyoritas muslim mendorong tumbuhnya bisnis Islami salah satunya adalah makanan dan minuman halal.

Terdapat beberapa kondisi yang dapat memperluas peluang industri makana halal untuk menjadi kekuatan utama pasar dalam waktu dekat. Elasrag (2016) berpendapat bahwa peningkatan besar populasi muslim dan daya beli muslim akan membawa banyak peluang pada masa depan industri halal global. Kondisi lain adalah meingkatnya kesadaran di kalangan umat Islam untuk hanya mengonsumsi makanan halal. Lainnya adalah trend mengonsumsi produk makanan halal oleh konsumen non-muslim akan berkembang untuk alasan etis dan keamanan. Peluang besar halal telah diambil oleh beberapa negara di dunia, baik muslim maupun non-muslim. Negara-negara muslim bersang satu sama lain untuk menjadi hub halal. Malaysia, Indonesia, dan Pakistan bercita-cita untuk menjadi hub halal dan bekerja secara agresif untuk menjadi pemain kunci dalam memproduksi makanan halal[2]. Industri makanan dan minuman Indonesia telah berkembang pesat dengan aneka produk, sebagaimana keragaman budaya Indonesia yang kaya dengan berbagai jenis makanan olahan dan cita rasa. Akar utama dari idustri makanan dan minuman halal bergantung kepada hasil pertanian, kehutanan, perikanan, yang berkontribusi sekitar 13, 63% terhadap produk Dometik Bruto (PDB). Dan terhitung bahwa untuk jasa pertanian sendiri yaitu 10, 4% dari total PDB pada triwulan II-2018.

1 Asep Syarifuddin Hidayat dan Mustolih Siradj: 2015, 201

2 Mohammad & Backhouse, 2014



Sumber : BPS (2018)

Badan Pusat Statitika mencatat bahwa sektor pengolahan berkontribusi sebesar 20, 16% dari total PDB Indonesia yang mencapai RP. 13.588 triliun pada tahun 2017. Industri makanan dan minuman masih menjadi salah stau sektor dalam industri pengelohan yang menjadi andalan. Peran penting sektor strategis ini terlihat dari kontribusi yang konsisten dan signigikan terhadap produk domestik bruto industri non-migas serta peningkatan realisasi investasi. Meski industri pada tahun lalu hanya tumbuh 4, 27%, lebih rendah dari pertumbuhan PDB nasional sebesar 5.07%, kontribusi sektor pengolahan makanan dan minuman terus menunjukan trend positif selama 5 tahun terakhir. Meskipun demikian perttumbuhan makanan dan minuman halal sudah sangat berkembang disetiap daerah yang ada di Indonesa sudah mulai melakukan sertifikasi halal sebagai wujud untuk mendukung industri halal yang ada di Indonesia, salah satu daerah atau provinsi yaitu Sumatra Barat yang terkenal akan kuliner khasnya. Sudah menerapakan untuk setiap rumah makan padang menggunanakan sertifikasi halal selain untuk mendukung sertifikasi halal juga sebagai daya tarik para konsumer dalam daya beli mereka terhadapa kuliner yang ada di rumah makan padang di seluruh Indonesia.

Sumatera Barat yang terkenal akan kulinernya yang bersandar pada filosofi *Adat Basandi Syarak, syarak basandi kitabullah*, pastinya diklaim oleh orang-orang minang sudah tersertifikasi halal karena setiap yang dilakukan dalam aspek kehidupan orang minang harus sesuai dengan apa yang sudah di ajarkan oleh Agama serta yang dilakukan harus sesuai dengan tuntutan yang ada di dalam Al-Quran. Sumatera Barat merupakan provinsi yang potensial untuk

pengembangan industri halal, hampir penduduk yang ada di Sumatera Barat atau berkisar 98% adalah muslim hal ini juga didukung oleh kesadaran masyarakat Sumatra Barat yang Tinggi untuk mengonsumsi produk halal. prestasi Sumatra Barat di Bidang Idustri halal juga sudah diakui dunia dengan diraihnya penghargaan destinasi kuliner halal terbaik d Abu Dhabi Uni Emirat Arab pada tahun 2016. Meskipun demikian masih banyak rumah makan padang yang belum tersertifikasi halal, disini meskipun tidak tersertfikasi halal kepercayaan masyarakat akan kehalalan kulinernya begitu tinggi karena setiap perilaku dari orang minang selalu bersandarkan pada Adat dan adat sendiri bersandar pada Agama yang nantinya berujung pada pedoman untuk hidup di dunia yaitu Al-Quran dan Al-Hadits. Adat yang disatukan dengan agama ini lah yang menjadi ciri utama dari orang minang tersebut. adat ini selalu di pegang oleh orang minang dimanapun mereka berada. Berdasarkan adat tersebut setiap perilaku orang minang selalu berdasarkan agama, begitupun saat mereka membuka sebuah usaha yang mana relevansinya harus di kaitakan dengan adat minang, harus sesuai dengan tuntunan adat dan agama, namun jika ada perbedaan dari adat dan agama maka hal yang pengambilan keputusan harus berdasarkan agama.

Jika berbicara mengenai pengertian kearifan lokal, terdapat beberapa landasan yang mendasari. Kearifan lokal merupaka sutu bentuk kearifan yang ada dalam kehidupan bermasyarakat di suatu tempat atau daerah[3]. Harapan orang minang sendiri yang berpegang teguh terhadap prinsip adat minangkabau sendiri agar dimanapun orang minang berada selalu patuh terhadap agama, terutama mendahulukan kepentingan aspek ibadah ketimbang aspek yang duniawi. Hal ini yang menjadi latarbelakang bagi pertumbuhan rumah makan padang meskipun masih belum sedikit yang tersetifikasi halal namun mampu menarik pengunjung tanpa khawatir dari kebersihan atau kehalalan dari makanan yang disajikan oleh rumah makan padang. Rumah makan padang sendiri sudah tesebar luas di berbagai penjuru seluruh Indonesia namun saat ini di Sumatra Barat hanya sekitar 22 rumah makan padang yang telah tersertifikasi halal. pemerintah sendiri sudah menghimbau kepada setiap management rumah makan padang untuk labelisasi, dari pihak management rumah makan padang sendiripun enggan untuk sertfikasi halal, alasan utama dari management bahwa sulitnya untuk sertfikasi halal dan proses yang begitu panjang. Selain itu kesulitan biaya atau mahalnya biaya untuk sertfikasi halal menjadi hal yang di pertimbangkan oleh pihak management.

3 Duhartini (2009). Kajian Kearifan Lokal Masyarakat Slam Pengelolaan Sumber daya Alam dan Lingkungan. *Prosiding Seminar Nasional Penelitian, Pendidikan dan Penerapan MIPA, Fakultas MIPA, Universitan Negeri Yogyakarta,* 16 Mei 2009

Konsep Halal Berbasis Budaya Lokalitas

Halal merupakan istilah Al-Quran dan digunakan dalam pelbagai tempat dengan konsep berbeda, dan sebagiannya berkiatan dengan makanan dan minuman. Kedua kata tersebutr juga digunakan dalam Hadits NabiSaw. Halal secara bahasa, menurut sebagian pendapat, berasal dari akar kata احل yang artinya sesuatu yang dibolehkan menurut syariat[4]. Al-Jurjani menulis kata "halal" berasal dari kata احل yang berarti "terbuka", secar istilah, berarti setiap sesuatu yang tidak dikenakan sanksi penggunaannya atau sesuatu perbuatan yang dibebaskan syariat untuk dilakukan[5]. Menurut Abu Ja'far al-Thabari (224-310H), lafaz halal (حلالا) berarti terlepas atau terbebas[6]. Abu Muhammad Al-Husayn ibn mas'ud al-Baghawi (436-510H) dari mazhab Syafi'i, berpendapat bahwa kata "halal" berarti sesuatu yang dibolehkan ileh syariat karena baik[7]. Muhammad ibn 'Ali al-Syawkani karena telah terurainya simpul tali atau ikatan larangan yang mencegah[8]. Senada dengan pendapat al-Syawkani (1759-1834 H). Dari kalangan ulama kotemporer, seperti Yusuf al-Qaradhawi, mendefinisikan halal sebagai sesuatu yang dengannya terurailah buhul yang membahayakan, dan Allah memperbolehkan untuk di kerjakan[9]. Sementara 'Abd al-Rahman ibn Nashir ibn al-Sadi ketika mendefinisikan kata "halal" menyorotinya kepada bagiamana memperolehnya, bukan dengan cara ghashab, mencuri, dan bukan sebagai hasil muamalah yang haram atau terbentuk haram[10]. Dari beberapa penjelasan tersebut di atas, dapat ditarik kesimpulan bahwa halal adalah sesuatu yang diperbolehkan oleh syariat untuk dilakukan, digunakan, atau diusahakan, karena telah terurai tali atau ikatan yang mencegahnya atau unsur yang membahayakannya dengan disertai perhatian cara memperolehnya, bukan dengan hasil muamalah yang dilarang. Halal tidak bisa dilepaskan dari lafadz Thayib, lafadz Thayib sendiri menurut Imam Malok adalah berarti "ha-

4 Muhammad Rawas Qal'aji dan Muhammad Shadiq Qanaybi, *Mu'jam Lughah al-Fuqaha*, (Bayrut:Dar al-fikr, 1405H-1985M), Cet, I, h.184

5 Ali ibn Muhammad ibn 'Ali al-jurjani, Al-Tarifat, Tahqiq Ibrahim al-Absyari, (Bayrut: Dar al-kitab al-Arabi, 1450H) Cet I, h. 124, redaksinya yaitu:

احلال كل شيء لا يعاقب عليه باستعماله ؤما أطلق الشرع فعله مأخؤذ من احل ؤهؤ الفتح

6 Muhammad ibn Jarir ibn Yazid ibn Katsir ibn Ghalib al-Amali *Abu Ja'far al-Thabari, jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Quran, di-Tahqiq* oleh Ahmad Muhammad Syakir, penerbit Mu'assasah al-Risalah, cetakan Malik Fahad, cet. I, selanjutnya ditulis Ibn Katsir.

7 Abu Muhammad al-Husayn ibn Mas'ud al-Baghawi, Ma'alim Tanzil, (Dar Thibah, Majma Malik Fahd, 1417H-1997M), Cet IV, jilid I, h. 180.

8 Imam al-Syawkani, Fath al-Qadr, (Bayrut: Dar al-Marifah, 200), Cet. IV, h. 216.

9 Yusuf al-Qaradhawi, *Al-Halal wa al-Haram fi al-Islam*, terjemah Wahid Amadi dkk. *Halal Haram dalam Islam*, (Solo: Era Intermedia, 1424H-2003 M), Cet III, h.31.

10 Abd al-Rahman ibn Nashir ibn al-sa'di, Taysur al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalm al-Mannan, di-tahqiq oleh 'Abd al-Rahman ibn Ma'la al-Luwayhik, (Mu'assasah al-Risalah, Malik Fahd, 1420H-2000H), Cet. I, h. 80. Selanjutnya ditulis dengan al-sa'di.

lal", sebagai penguatana firman Allah "halal-an". Dari pendapat Imam Malik ini jeas bahwa halal dan tahyyib bertemu salam satu makna sebagai penguatan (takid) perbedaan lafaz[11]. Al-Syafi'i, sebagaimana dikutib al-Syawkani adalah melezatkan. Imam al-Thabari (224-310H) berpendapat bahwa lafaz "thayyib" dalam ayat ini adalash sesuatu yang suci tidak mengandung najis dan tidak juga haram. Menurut Abu Nakr Ibn Al-Arabi, "*thayyib*" adalah kebalikan dari "*al-khabits*", berarti yang jelek atau buruk. Kemudian ia menambahkan bahwa penegrtian "*tahyyib*" kembali jasad atau tubuh dan dirasakan lezatnya. Kedua, sesuatu yang dihalalkan Allah. Sedangkan al-Hafiz Ibn Katsir menjelaskan bahwa lafaz "thayyib" dalam ayat ini yakni yang lezat bagi diri manusia tidak membahayakan kepada badan dan akal.

Sesuai dengan tuntunan agama Islam bahwa keharusan mengonsumsi makanan dan minuman, tumbuhan dan binatang/hewan yang telah halal. mengosumsi dan memanfaatkan yang halal terdapat pada surat Al-Baqarah [2]:168 yang berbunnyi :

يَاَيُّهَا النَّاسُ كُلُوْا مِمَّافِى الْاَرْضِ حَلَلاً طَيِّباً

Al-Sadi menjelaskan bahwa tunjukan (khithab) ayat ini sebag seruan yang ditujukan kepada seluruh manusia, baik Mukmin maupun Kafir. Demikian juga Muhammad Ali al-Shabuni pun memahami ayat tersebut dengan pemahaman yang sama bahwa yang emnajadi khithab ayat tersebut adalah umum, yaitu untuk semua manusia agar mereka mengonsumsi yang Allah telah halalkan bagi mereka. Kemudian al-Sadi menambahkan penjelasannya dengan menghubungkan ayat tersebut dengan ayat sebelumnya. Pertam, Q.s al-Baqarah [2]:163: yang menerangkan bahwa bukti-bukti kekuasannya, maka Allah telah menganugrahkan nikmatnya kepada mereka, yaitu agar mereka memakan apa yang terdapat di muka bumi, berupa biji-bijian, buah-buahan, hewan yang yang diperoleh secara halal, bukan dengan mengambil cara paksa dan tidak pula dengan mencuri, dan bukan hasil usaha yang haram dengan cara yang haram atau sesuatu yang telah ditentukan keharamannya. Kedua Q.s Al-Baqarah [2]: 172:

يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اَمَنُوْا كُلُوْا مِنْ طَيِّبَتِ مَارَزَقْنَكُمْ وَاشْكُرُوْا لِلّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ اِيَّاهُ تَعْبُدُوْنَ

bagi Al-Quthubi, ayat tersebut merupakan penguat perintah mengonsumsi yang halal dan yang thayyib. Di sisi Allah mengkhususknanya bagi orang Mukmin. Ketoga Q.s Al-Mu'minun [23]:51:

يَاَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوْا مِنَ الطَّيِّبَتِ وَاعْمَلُوْا صَالِحًا اِنِّيْ بِمَاتَعْمَلُوْنَ عَلِيْمٌ

11 Abu 'Abd Allah Muhammad Ahmad al-ashari al-Qurthubi, Al-Jami' li Ahkam al-Quran, (Bayrut: Dat al-Fikr, t.th). Jilid I, h.195.

Allah memerintahkan seluruh Rasulnya mengonsumsi makanan halal dan melakukan amal salih. Dengan ayat ini semakin jelas bahwa mengonsumsi yang halal bagian dari perintah syar'i dan amal salih, maka para Rasul pun telah melaksanakannya. Dari sumber ayat-ayat Al-quran di atas dapat dipahami bahwa mengosumsi makanan dan minuman yang baik lagi halal merupakan bagian dari perintah, atau dengan redaksi lain, ketentuan halal dan haram terintegrasi ke dalam suatu kerangka keimanan (akidah), syariat, dan akhlak. Dari aspek syariah, bagi kaum Muslim, menurut John L. Eposito syariat menuntut ketaatan dan merupakan fokus keimanan[12]. Mengenai ketaatan pada hukum yang telah menjadi ketaatan Allah al-Hafish Ibn Katsir menuturkan keterangan yang diperhatiakn ketika penjelasan Q.s. Al-Ahzab [31]: 36, yaitu:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗٓ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًا مُّبِيْنًا

Menurut Al-Hafizh Ibn Katsir bahwa pada ayat tersebut berlaku umum pada semua persoalan, yaitu sesungguhnya jika Allah dan Rasulnya telah menetapkan suatu hukum, maka tidak patut bagi seseorang memperselisihkannya dan juga tidak dibenarkan ada upaya untuk menghindar, baik beru[a pendapat maupun perkataan. Al-Hafizh mengemukakan dalil yang menjadi landasan pendapatnyaa adalah Q.s Al-Nisa [4]:65 dan Hadits Nabi Saw. Yaitu :

فَلَاوَرَبِّكَ لَايُؤْمِنُوْنَ حَتّٰى يُحَكِّمُوْكَ فِيْمَا شَجَرَبَيْنَهُمْ ثُمَّ لَايَجِدُوْا فِيْٓ اَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّاقَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوْاتَسْلِيْمًا

Mengenai ayat tersebut Al-Hafidz lebih lanjut menjelaskan bahwa dalam ayat bahwa Allah bersumpah dengan namanya yang mulia dan suci bahwa seseorang tidaklah beriman sehingga Rasulullah dijadikannya sebagai hakim dalam segala urusan. Seluruh yang telah ditetapkan oleh rasulullah adalah haq dan wajib dilaksanakan baik secara lahir maupun batin dan tidak diperkenankan ada perasaan berat atau susah.

Dasar penetapan apa yang dimaksud dengan pengertian halal dan haram dari Hadits yaitu riwayat dari salman al-farisi bahwa Nabi Saw. Ditanya tentang minyak samin, keju, dan jubah kulit binatang dapat di catat mengenai halal, haram, syubhat yang memiliki keterkaitan dengan makanan dan minuman. Beliau menjawab :

الحلا ل ما أحل الله في كتا به وو احرام ما حرم الله في كتابه وما سكت عنه فهو مما عفا عنه

12 John L. Esposito, *Esposito-Hukum*, h. 192, vol. 2

Yang halal adalah segala sesuatu yang Allah halalkan dalam kitabnya, yang haram adalah segala sesuatu yang Allah haramkan dalam kitabnya. Sedangkan apa yang diharamkannya maka ia termasuk yang dimaafkan kepada kalian. (*HR. Al-Tarmidzi dan Ibn Majah*).

Terdapa Hadits lain yang menyuruh mematuhi ketentuan halal dan haram, termasuk dalam mengonsumsi makanan dan minuman halal yaitu :

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ نُمَيْرٍ الْهَمْدَانِى حَدَّثَنَا أَبِى حَدَّثَنَا زَكَرِيَّاءُ عَنِى الشَّعْبِيِّ عَنِ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيْرٍ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صى الله عليه وسلم يَقُولُ وَأَهْوَى النُّعْمَانُ بِإِصْبَعَيْهِ إِلَى أُذُنَيْهِ إِنَّ احلاَلَ بَيِّنٌ وَإِنّ الْحَرَامَ بَيِّنٌ وَبَيْنَهُمَا مُشْتَبِهَاتٌ لاَيَعْلَمُهُنَّ كَثِيْرٌ مِنَ النَّاسِ وَمَنْ وَقَعَ فِى الْحَرَام كَالرَّاعِى يَرْعَى حَولَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يَرْتَعَ فِيْهِ أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى أَلَا وَإِنَّ حَمى اللهِ مَحَارِمُهُ أَلَا ـوإِنَّ فِى الجَسَدِ مُضْخَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَتْ الْجَسَدْ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدْ كُلَّهُ أَلَا وَهِى الْقَلْبُ

Artinya : Dari Muhammad bin Abdullah Ibn Numair al-Hamdani, dari ayahku dari zakariyya dari sya'bi dari al Nu'man bin Basyir telah berkata saya telah mendengarkan Rasulullah Saw. "Sesungguhnya yang halal itu jelas, yang haram jelas. Dan di antara keduanya ada masalah syubhat, kebanyakan manusia/orang tidak mengetahuinya. Karena itu maka berang siapa menjaganya/bertakwa terjerumus dalam syubhat, berarti hampir terjerumus dalam syubhat, berarti dia telah membebaskan agama dan kehormatannya. Dan barang siapa yang terjerumus pada sesuatu di dalam syubhat. Sebagaimana jika seseorang mengembala ternaknya di sekitar Hima (*tempat/area milik raja yang dijaga/dilindungi dan tentang terlarang dimasukinya orang lain dan siapa yang memasukinya maka akan dijatuhi saksi hukuman*). *Ketahuilah bahwa sesungguhnya setiap raja memiliki hima, ketahuilah bahwa hima Allah adalah larangan-larangannya* (*HR. Muslim*).

Menurut al-Nawawi para ulama telah bersepakat mengenai keagungan kedudukan Hadits ini dan faidahnya, bahkan menurut dia, Hadits merupakan suatu diantara Hadits ini Rasulullah Saw. Mengingatkan agar memeperbaikai makanan, minuman, pakaian, dan lainnya. Juga hendaknya seorang muslim meninggalkan hal-hal yang *syubhat* karena sikap demikian dapat memelihara agama dan kehormatannya. Ditambahkan lagi oleh al-Nawawi pada Hadits ini ada penguatan untuk upaya pembenahan/perbaikan hati dan pemeliharaan hati dari hal-hal yang dapat merusaknya, karena pada Hadits ini Rasulullah menjadikan kebaikan hati dan kerusakan hati[13]. Dengan demikian Hadits ini menjadi salah satu dalil yang memperkuat pentingnya perhatian terhadap ketentuan halal dan haram dalam mengonsumsi makanan dan minuman serta

13 Imam Abi Zakariya Yahya Ibn Syaraf al-Nawawi al-Dimasyqi, *Syarh Shahih Muslim*, h.24

berpakaian, karena akan berdampak pada tubuh dan hati seseorang. Ada beberapa Makanan dan minuman yang diharamkan *pertama*, bangkai sesuai dengan Al-Quran surat Al-Maidah (5): 3, Al-Baqarah (2): 172-173, Al-Maidah (5): 3, dan Al-An'am (6):145. Imam Al-Syawkani mendefinisikan bangkai sebagai binatang yang mati dengan sendirinya, atau dengan kata lain, kematiannya tidka disebabkan karean perbuatan manusia, dengan sengaja disembelih atau karena diburu. Binatang yang kematiannya tanpa penyembelihan secara syariat. Jadi bangkai adalah hewan yang mati dengan sendirinya atau hewan yang kematiannya tanpa disembelih secara *syar'i.* Dikecualikan dari bangkai dua hal, yaitu bangkai belalang dan bangkai ikan laut berdasarkan Hdist yang bersumber dari Ibnu Amr secara *marfu'* yang diriwayatkan Ahmad Ibn Majah, al-Dar Quthi, hakim, dan Ibn Mardawiyah :

أحل لنا ميتتان ودمان وأخرجه أحمد وابن ماجه والدارقطني وا لحاكم وابن مردويه عن ابن عمر مرفوعا

Al-Sa'di menyatakan keumuman ayait ini (bangkai) ini dkecualikan secra syari oleh Hadits yang menyatakan kehalalan bangkai, yaitu bangka belalang dan bangkai ikan. Hadits yang menjadi pegangan adalah :

بقوله عليه السلام : أحلت لنا ميتتان الحوت والجراد ودمان الكبد والطحال اخرجه الدار قطني وكذلك حديث جابر في العنبر ينصص عموم القرآن بصحة سنده خرجه البخاري و مسلمز

Tentang tujuan pengharaman bangkai jenis yang telah disebutkan, menurut Ibn Katsir pengharaman memakan bangkai tidak lain karena pada bangka terdapat kemudaratan bahaya yaitu darah yang tertahan, tentu ini sangat membahayakan bagi agama dan tubuh, oleh karenanya Allah mengharamkannya[14]. Yusuf al-Qaradhawi mencatat ada lima hikmah dari diharamkannya bangkai. Pertama, fitnah yang sehat menetapkan bahwa ia adalah kotor. Akal pikirang yang normal mengatakan bahwa makan bangka merendahkan derajat manusia. Kedua, sesorang muslim dibiasakan untuk memiliki maksud dan niat dalam setiap urusannya. Ia tidak boleh memperoleh sesuatu kecuali setelah memnatapkan niat dan kehendaknya untuk itu. Ketiga, binatang yang mati dengan sendirinya, kemungkinan besar disebabkan karenan umurnya sudah tua, atau kecelakaan, atau memakan tumbuhan yang beracun, atau musibah lainnya. Semua itu tidak dapat dijamin keamannanya. Keempat, dengan pengharaman bangkjai itu atas kita maka Allah padanya, karena mereka juga umat sebagaimana kita. Kelima, agar manusia memelihara binatang yang menjadi

14 Abi Al-Fida Al-Hafizh Ibn Katsir Al-Dimasyqi, *Tafsir Al-Quran Al-Azhim*, h.11

miliknya, tidka dibiarkan begitu saha ia sakit, melemah, lalu mati sia-sia[15].

Kedua, darah ayat-ayat Al-Quran yang menetapkan keharaman darah al-Baqarah (2):172-173, al-Ma'idah (5):3. Penjelasan mengenai hukumnya darah ditemukan dalam kitab-kitab tafsir dan fikih. Al-Thabari menegaskan bahwa yang dimaksud dengan darah yang mengalir, adapun darah yang tidak mengalir, maka tidak haram berdasarkan ijma' ulama, dengan merujuk firman Allah pada surat Al-An'am (6):145 yang artinya "katakanlah, tiadalah aku peroleh dalam waktu yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan bagi orang hendak memakannya, kecuali kalau makanan itu bangkai, atau darah yang mengalir atau daging babi, karena sesungguhnya semua itu kotor atau hewan yang disembelih atas nama selain Allah". Al-Thabari berkesimpulan, ayat tersebut merupakan dalil yang jelas bahwa darah yang tidak mengalir adalah dan tidak najis. Al Syawkani memberikan rincian bahwa ayat-ayat (Al-Baqarah (2): 172-173, dan Al-Maidah (5): 3, yang menetapkan keharaman darah bersifat mutlak pemahaman ayat-ayat tersebut di batasi (المقيد) dengan ayat lainnya surat Al-Anam (6) : 145. Dengan demikian, darah yang diharamkan adalah darah yang mengalir.pendapat Syawkani tersebut sejalan dengan pendabat Abu Bakr Ibn Al-Arabi. Menurut dia, kalau pada Al-Baqarah (2): 173 Allah menetapkan darahh secara mutlak (مطلقا), kemudian ditentkan pasa surat Al-Anam (6):145 dibatasi atau diikat dengan darah yang mengalir, oleh karena para ulama memahami ayat dengan membawanya kepada arti atau makna yang dibatasi secara ijma'. Dan hal ini telah dikuatkan Hadits riwayat Aisyah "andakan Allah tidak berfirman (اودمامسفوحا) niscaya manusia akan menyelidiki/mencari darah yang terdapat pada tulang, maka janganlah kalian berpaling mengena masalah itu kepada yang diasalkan kepada Ibnu Mas'ud mengenai masalah darah[16].

Ketiga, babi. Dasar yang mengaHR.amkan daging babi adalah Al-Quran Surat Al-Baqarah (2): 173, Al-Maidah (5):3, Al-Anam(6):145, dan Al-Nahl (16):115. Dalam Ahkam Al-Quran, al-jashshah menyatakan ayat-ayat tersebut secara jelas menegaskan keharaman daging babi. Memang dalam ayat-ayat tersebut sekalipun yang disebut secara khusus daging babi, namun demikian yang dimaksud adalah keseluruhan bagian babi, karena dagingnya yang paling besar manfaat dan yang dikehendaki. Al-Jashshash mendasarkan pendapatnya ini bahwa akan halnya Allah menentukan keharaman membunuh binatang buruan bagi seorang yang sedang iHR.am, maka maksud larangan atau pencegahan seluruh perbuatan pemburuan. Adapaun disebutkannya membunuh buruab secara khusus karena membunuh binatang buruan merupakan tujuan terbesar dalam perburuan. Ditrambahkan pula oleh Al-jashshsh ayat-ayat yang serupa degan ini cukup banyak. Maka demikian juga disebutkannya larangan

15 Yusuf al-Qardhawi, *Al-Halal wa al-Haram fi al-Islam*, h.75

16 Abu Bakr Muhammad ibn Abd Allah Ibn al-Arabi, *ahkam al-Quran*, jilid I, h.79.

daging babi secara khusus merupakan penguatan terhadap keharaman daging babi dan larangan terhadap seluruh bagiannya sehingga jelaslah bahwa yang dimaksud adalah larangan terhadap seluruh bagiannya sehingga jelaslah bahwa yang dimaksud adalah larangan terhadap keharaman daging babi dan larangan terhadap keseluruhan babi sekalipun yang ditegaskan secara khusus mengenai dagingnya[17]. Pendapat yang senada juga ditegaskan oleh syawkani bahwa tekstual (zahir) ayat-ayat pengharaman babi menegaskan bahwa yang diharamkan adalah daginya saja. Al-Syawkani menegaskan bahwa umat telah sepakat mengenai keharaman lemak babi sebagaimana disampaikan oleh al-Qurthubi.

Keempat, penyembelihan untuk selain Allah, menurut Al-Thabari alasan disebut dengan (وما أهل يه) karean orang-orang jahiliah apabilak akan menyembelih sesuatu yang mendekatkan mereka kepada sembahannya (tuhannya), mereka menyebutkan dengan nama tuhan mereka yang mereka tuju untuk mendekatkannya, pada satu penyembelian mereka mengerasakan suarannya, uara mereka yang tinggi ketika melakukan penyembelihan itulah yang disebut sebagai ""الإهلال, yang menurut Al-Qurthubi berarti mengangkat suara. Adapun yamg dimaksud dengan firman Allah dalam surat Al-Madah :3 yaitu **وما** أهل لغير الله به menurut Al-Thabari, yaitu hewan yang ketika untuk sesembahan tuhan mereka atau untuk patung, pada sembelihannya disebutkan nama sesembahannya selain Allah. Perbedaan dari kedua surat dijelaskan oleh Hafizh Ibn Katsir menegasakan bahwa hewan yang ketika disembelih disebut atas nama Allah adalah haram, alasannya karena Allah telah mewajibkan setiap makhluknya agar disembelih atas namanya (Allah) yang agung maka menyimpang daru ketentuan ini dan pada penyembelihannya disebutkan selain nama (asmanya), seperti patung atau thaghut atau selainnya dari seluruh makhluk, maka hukumnya haram secara ijma'.

Agama, Halal, dan budaya lokalitas

Kedatangan Islam ke minangkabau menjadi rahmat (kasih sayang) bagi masyarakat Minangkabau. Hal ini disebabkan karena masuk dan berkembangnya Islam di tengah adat yang sebelumnya, sejalan dengan pola yang telah ditempuh oleh Nabi Muhammad Saw seagai pembawa ajaran Islam, waktu masuk ke tanah Arab sebelumnya juga telah diatur oleh tatanan adat. Artinya bahwa sebanyak mungkin menerima dan menyerap adat yang telah ada dan disatukan dengan ajaran agama yang datang kemudian. Islam membawa tatanan tentang apa yang harus diyakini oleh umat atauyang disebut akidah dan tatanan tentang

17 Abu Bakr Ahmad al-Razi al-jashshah, *ahkam al-Quran*, (Bayrut: Dar al-fikr, 1414 H-1993M), Jilid I, h.173.

apa yang harus mereka amalkan, yang disebut dengan syari'ah atau syara, yang menyangkut denga akidah ini terutama tentang ketuhanan. Adat Minangkabau tidak menapakkan bentuknya yang nyata dan hanya mendasar kepada alam nyata. Setelah Islam masuk adat Minagkabau diarahkan secara perlahan-lahan kepada keyakinan akan alam ghaib (alam akhirat) sebagai tujuan hidup manusia. Jika pada mulanya adat minangkabu hanya mengakui alam nyata saja dan dengan pengaruh Islam akhirnya berubah kepada pengakuan akan adanya akam ghaib (alam akhirat) sebagai tujuan akhir untuk bertemu dengan sang pencipta alam nyata nakni Allah Swt[18]. budaya adat miang sendiri terkenal deng filosofi adat basandu syarak, syarak basandi kitabullah artinya bahwa adat yang didasarkan oleh syariat agama Islam yang syariat tersebt berdasarkan Al-Quran dan Hadits. Adat berarti peraturan, sandi artinya landasan, syarak artinya kumpulan hukum-hukum Islam, kitabullah berarti kumpulan wahutu-wahyu Alah yan diturunkan kepada rasul-rasul tertentu. ABS-SBK artinya adalah aturan-aturan adat Minangkabau takluk kepada syariat-syariat Islam yang di bawa oleh Nabi Muhammad. Dengan begitu setiap yang dilakukan oleh orang minangkabau sendiri pastinya sesuai dengana adat yang yang mereka junjung selama ini hampir semua hal mereka lakukan berdasarkan adat tersebut. asimilasi antara doktrin agamake dalam adat minangkabau sebagai pola perilaku ideal menjadi fokus perhatian. Adat di "rekodifikasi", dan posisi agama sebagai sistem keyakinan diperkuat. Dalam perumusan baru itu doktrin agama diidentifikasi lebih jelas sebagai satu-satunya standar dasar perilaku. Dalam kehidupan sehari-hari peraturan adat haruslah merupakan manifestasi perencanaan agama: *Agamo Mangato, Adat Mamakai* (agama menyatakan, adat menerapkan).

Dalam perumusan baru dilakukan kontradiksi lebih tajam antara adat Islamiah dan adat jahiliah didefinisikan sebagai adat yang terlarang dalam *adaik nan sabana adaik* (adat yang sebenar adat). Perbedaan ini identik dengan perbedaan antara "benar" dan "salah" atau istilah agama, antara yang "hak" dan yang "bathil", antara *dar al-Islam* dan *dar al-hard*. Harmoni adat dan agama Islam dalam sistem sosial dibawah "kodifikasi" baru, dilambangkan dalam gaya arsitektur masjid-masjid. Keterkaitan adat dengan agama di sandingkan dengan sebuah kalimat yang terkenal dalam kebudayaan minangkabau yaitu "adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah". Antara adat dan agama saling bersandar dan melengkapi, dengan adanya kebudayaan tersebut munculah kalimat baru yang masih bersinggungan yaitu "*syarak bertelanjang adat besesamping".* Maksdunya adalah syarak (agama Islam) tegas dan terang dalam penyampaian, akan tetapi setelah ia menjadi adat, maka diaturlah prosedurnya dengan sebaik-baknya atau dapat juga diartikan bahwa adat itu pada umum-

18 http://ejournalteologia.co.id /2011/12/traktat-marapalam-adat-basandi-syara.html).

nya menggunakan kiasan baik dalam memerintah maupun dalam melarang. Sedangkan syarak menggunakan kata "tegas dan jelas". dengan adanya penerapan adat yang disandingkan dengan agama semua tingkah laku dari orang atau masyarakat minangakau di dasarkan kepada syariat agama dan tidak lepas dari sisi keagamaan.

Dari pernyataan diatas menunjukan bahwa agama di dalam masyarakat minangkabau selalu dikaitkan kedalam adat, jika merujuk kepada konsep kehalalan dalam masyarakat minang, maka muncul sebuah pertanyaan, bagaiman menyatukan kehalalan dengan budaya lokalitas.? ? Sebagai wujud dari penyatuan dari halal dan budaya dapat di tengok, dengan adanya agama yang menjebatani prilaku orang minang dengan tidak sadar merubah pola pikir dari masyarakat itu sendiri tutunan agama Islam yang memaksa untuk mengkonsumsi makanan yang halal lagi bersih menjadi salah satu yang perlu diterapkan, selain itu bahwa orang minang selalu memgang prinsip penuh "*adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah*"

Jadi, adat, agama tidak bisa dipisahkan anatara satu dengan yang lainyya dalam adat minangkabau, bbegitupun denga adat dan juga halal sesuai dengan falsafah "*adat basandi syarak, Syarak basandi kitabullah*" sebagai acaung bagi orang minang untuk memcari kepercyaan dari masyarakat bahwa setiap yang dilakukan orang minang selalu berprinsip kepada agama yang lebih utama, dan adat sebagai bentuk penyampaian yang secara halus menyampaikan kepada masyarakat.

Relevansi Halal Dan Lokalitas Dalam Rumah Makan Padang

Hubungan antara konsep halal lokalitas dalam rumah makan padang ini didasari pada hubungan antara agama dan juga adat. Hubungan keduanya tertuang di dalam agama dan adat terdapat dalam minangkabau, minangkabau berhasil memadukan antara nilai-nilai Islam yang sangat dalam adat istiadat yang umumnya dianggap sulit bersatu dengan nilai agama.perpaduan itu tertuang dalam falsafah yang amat dikenal yaitu "*adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah".* Syarak ini menjadi tolak ukur bagi orang minang dalam hal berperilaku selayaknya apa yang sudah didasarkan pada agama Islam, Semua aktifitas yang ada dalam adat minangkabau selau berdasarkan aturan anjura yang ada dalam Islam.

Ada dua prinsip dasar prilaku ekonomi dalam falsafah adat Minangkabau, yaitu keseimbangan (*equalibrium*), dan keadilan (*justice*). Prinsip keseimbangan (*equalibrium*) terdiri dari kesederhanaan (*moderation*), berhemat (*parsimony*) dan menjauhi pemborosan (*extravagance*). Dalam falsafah adat Minangkabau nilai-nilai tersebut di sebut dengan nilai kesederhanaan "*bala-*

biah ancak-ancak, bakuranf sio-sio, diagak mangko diagiah, dibaliak mangko dibalah, bayang-bayang sepanjang badan" artinya "berlebihan erarti ria, kalau kurang isa-sia, dihitung dulu bari dibagi, dibalik dulu baru dibelah, bayang-bayang sepanjang badan" maksdunya filosofi hidup sederhana dalam mamangan adat tersebut adalah kesederhanaan diletakan dalam tatanan proporsional menempatkan perencanaan dan hidup tidak konsumtif sebagai arahan dalam berprilaku.

Nilai berhemat (*Parsimony*) diakui dalam falsafat adat mianngkabu, yang di petik dalam pepatah-petitih adat yaitu "*bahimat sabalum habih, sadiokan payuang sabalum hujan*" artinya "berhemat sebelum habis, sediakan sebelum hujan". Makna sikap hidup hemat dilakukan untuk menghindari "ketiadaan" atau kemalaratan di masa tua atau akan datang. Dan Nilai menjauhi pemborosan (*extravagance*), juga dikenal dalam falsafah minangkabau "*waktu ado jan dimakan, lah abiah baru dimakan*" artinya "ketika ada jangan dimakan, sudah habis baru dimakan" maksudnya ketika tenaga masih kuat dan usia masih muda bekerjalah sekuat tenaga dan kumpulkan harta sebanyak mungkin, sedangkan pada waktu tua menikmati apa yang diperoleh ketika muda. Sedangkan prinsip Keadilan (Justice) terdiri dari keadilan sosial keadilan ekonomi dan pendapatan, Keadilan sosial dikandung dalam fatwa adat "*gadang jan malendo, panjang jan malindih, cadiak jan manjua kawan, nan tuo dihormatim nan ketek disayangi, samo gadang samo bakawa"* maksudnya agra kita saling menghormati dan saling tenggang rasa di anatar sesama. Perbedaan kemampuan, diingatkan agar jangan menjadi penyebab seseorang menjadi penindas atau melakukan eksplotasi terhadap yang lain. nilai keadilan ekonomi di kenal dalam falsafah adat minangkabau. Nilai tersebut terdapat dalam fatwa berikt "*Mandapek samo balabo, kehilangan samo marugi, maukue samo panjang, mambilai samo laweh, baragieh samo banyak, manimbang samo barek*" artinya mendapat sama berlaba, kehilangan sama merugi, mengukur sama panjang, menyambung sama lebar, berbagi sama banyak, menimbang sama berat. Prinsip *profit* and *lost sharing* diakui oleh fatwa diatas. Pelaksanaan dalam prinsip tersebut menurut mamang adat dikatakan "*Gadang kayu gadang bahanyo, ketek kayu ketek bahannyo*" artinya besar kayu besarv bahannya, kecil kayu kecil bahnnya. Makna mamangan yang terkandung dalam adat ini yaitu besar kecill suatu untung rugi di dasarkan atas besar kecilnya sumbangan yang diberikan atas besar kecilnya sumbangan yang diberikan pada suatu usaha. Dengan kata lain semakin besar kontribusi dalam perkongsian maka makin besar pula kemungkinan porsi meraih laba atau sebaliknya menuai kerugian. Nilai keadillan distribusi pendapatan, dalam falsafah adat minangkabau "*Nan lamah makanan tueh, Nan condong makanan tungkek*" artinya yang lemah perlu ditunjang, yang miring perlu ditunjang. Maksudnya adalah orang lemah (ekonomi) perlu

ditolong. Untuk si penolong pun juga termasuk kedalam fatwa adat minangkabau "*adat badunsanak, dunsanak patahankan*; *Adat bakampuang, kampuang dipatahankan; Adat banagari, nagari dipatahankan; Adat babangso, bangso dipatahnakan*" artinya adat bakambung, kapung dipatahankan, adat banagari, anagari dipatahanka, adat berbangsa, bangsa dipertahankan. Jadi setiap orang minangkabau yang memiliki kemapuan mempunyai kewajiban moral untuk membela sanak-saudara, kampung, nagari dan bangsa yang mengalami kelemahan. Kesemua nilai tersebut menunjukan bagaimana adat Minangkabau memebrikan tuntunan tersebut dapat pula menjadi identitas diri seorang Minangkabau.

Berbicara tetang perdaganag maka orang tidak akan melupakan kewirausahaann (entrepreneurship). Seperti penulusana Berger ekonom memandang kewirausahaan sebagaii suaru akibat dari suatu konstelasi pada kondisi ekonomi tertentu, dari pada sebagai sutau penyebab bagi pertumbuhan ekonomi. Berger melanjutkan bahwa para ekonomi seperyi Alabert Hirchman dan Alexander Geschenkron cenderung mengabaikan arti kwirausaahn. Mereka menyatakan, jika kondisi ekonomi tidak cocok, maka kewirausahaan tidak akan muncul dan masyarakat tetap stagnan. Ini berarti para ekonom melihat kewirausahaan sebagai suatu variabel yang melekat erat dalam sumber-sumber sosial budaya seperti pola tindakan yang dioprientasikan secara sosial, jaringan sosial dan modal sosial[19]. Oleh sebab itu membicarakan pola tindakan ekonomi yang diorientasikan secara sosial misalnya, saat itu perbincangan kewiraushaan telah dimulai. Aktifitas ekonomi yang dimotivasi oleh orientasi nilai baik bersumber dari agama maupun dari adat seperti amanah (*accountability*), *tabligh* (memberikan informasi yang benar), *sidik* (jujur), *fathonah* (cerdik dalam melihat sesuatu), kesederhanaan (moderation), berhemat (Parsimony) dan menjauhi pemborosan (extravagance) merupakan paduan bagi orang minangkabau dalam berbisnis. Orientasi nilai yang demikian akan menghasilakn kepercayaan (*trust*) dalam interaksi bisnis, kemapuan melakukan hal ini sehingga kepercayaan bisa di peroleh dipandang sebagai modal sosial. Kewirausahaan merupakan produk suatu proses sosial budaya.

Sejatah Minangkabau terkumpul dalam sumber yang disebut tambo, yaitu sumber yang merupakan kisah-kisah legenda yang disampaikan secara lisan (*oral transmission*) melalui tukang kaba dan dari pepatah-petitih yang terpelihara dan diturunkan secara lisan dari generasi ke generasi sampai sekarang. Tambo merupakan sumber ahli sejarah untuk mengumpulkan data mengenai asal-usul masyarakat Minangkabau. Ada sumber tambo yang sudah tertuliskan menggunakan aksara arab bebahasa melayu. Meskipun tambo merupakan tradisi lisan dan dalam proses terkumpulnya adanya kecenderungan pihak

19 Ligh dan Rosenstein, 1995. H.166

menyampaikan ke dalamnya pendapatnya, ternyata para penelitu barat dalam hubungannya dengan penelitian dan penulisan tentang asal-usul Minangkabau yang menjadi tambo tersebut sebagai sumber. Measyarakat Minangkabau semejak berabad-abad yang lampau, sebagaimana dalam kisah-kisah yang dituturkan melalui pertunjukan tradisi lisan kaba, memiliki kebiasaan merantau keluar kampung halaman. Merantau adalah tindakan yang teristitusi untuk pemuda minangkabau yang secara adat didorong untuk meninggalkan kampung halaman mencari pengalaman hidup, pendidikan, kerja, kekayaan dan petualangan[20]. Keberhasilan selama diperantauan meningkatkan status dalam masyarakat Minangkabau dan membuka kemungkinan mendapatkan istri ketika kampuang. Namun kenyataannya, beberapa pemuda tidak pulang kampung dan memilih menetap di rantau[21]. Para perantau Miangakabau membawa bersamanya ingatan akan adat istiadat dalam budaya Minangkabau sehingga memproduksinya di temapat di tinggal. Adat istiadat termasuk di dalamnya tata cara makan serta kulinernya, dibawa orang Minangkabau yang merantau ke bebagai provinsi bahkan hingga berbagai penjuru dunia. Pepatah Minangakabau mengatakan "*berpantang hitam oleh arang, berpantang kuning oleh kunyit, berpantang lapuk oleh hujan, berpantang lekang oleh panas*" mencerminkan usaha mempertahankan adat menembus waktu. Sedangkan pemertahanan budaya Minangkabau menembus ruang dicerminkan dalam pepatah *dimano bumi dipijak, disinan langik dijujuang*, dimana bumi dipijak di sana bumi dijunjung, *dimano rantiang dipatah, disinan aie disauak,* dimana ranting dipatah, di sana air diciduk, *dimanao nagari diunyi, disinan adaik dipakai* dimana negeri ditempati di sana adat di pakai.

Merujuk pada yang telah dijelaskan sebelumnya dapat dilihat vahwa sebagai kombinasi dari ekmampuan berdagang, kuliner dan adat, masyarakat Minangkabau membuka rumah-rumah makan dimanapun mereka bertempat tinggal. Usaha rumah makan padang berada di berbagai tingkat sosial dari tingkat pedagang kaki lima, hingga di mal mewah yang melayani masyarakat kelah menengah ke atas. Makna dan posisi rumah makan padanf di perantauan bagi masyarakat Minangakabau begitu pentingnya sehingga nasehat bagi pemuda adalah, apabila tiba di perantauan yang perlu dicari terlebih dahulu adalah patamo rumah makan, nan kaduo suraua atau masjid, nan katigo dunsanak (famili atau sesama urang Minangkabau). Fungsi rumah makan adalah sebagai tempat sementara mendapatkan kerja dan minimal ada kepastian mengisi perut sehingga tidak kelaparan.

Kewirausahaan dari orang Minagakabu sendiri tidak terlepas dari perdagangan kebanyakan dari mereka sendiri memilih berdagang karena di ang-

20 Pauka, 1998:8)

21 Murad 1980: 24 dalam pauka 1998:8).

gap sebagai budaya yang sudah ada sejak dahulu dan sudah menjadi warisan turun-temurun bagi orang Minagkabau. Saat ini kuliner minangkabau banyak digemari oleh masyarakat dengan begitu banyak orang minangkabau memiliki peluang untuk memperkenalkan masakan Mianangkabau kepada masyarakat yang lebih banyak bukan hanya sekedar memperkenalkan kepada masyarakat melainkan menjadi suatu bisnis yang menjanjikan demi meraih keuntunga. Rumah makan padang kini banyak tersebar di seluruh Indonesia meskipun demikian mereka tidak melupakan adat yang mereka junjung tinggi dan mereka percaya hingga saat ini, setiap rumah makan selalu memagang filososfi mereka sendiri. makanan yang di sediakan di rumha makan padang memiliki korelasi dalam sistem simbolis kehalalan mengandung nilai religiusitas. Produksi makanan halal adalah momen fungsional dari struktur budaya masyarakat Minangkabau yang mayoritas beragama Islam. KeIslaman dan nilainnya melekat dalam identitas orang minangkabau termuat dalam pepatah "*alam takambang jadi guru, adat basandi syarak, syaraka basandi kitabullah*". Konsep halal atau tidaknya makanan adalah nilai spesifik dari apa yang dapat dimakann dengan apa yang tidak dapat dimakan dalam Islam. Daging sapi menjadi binantang dalam menu, semua bagian dari sapi dapat dimakan, dari daging has, isi perut, otak, bahkan hingga kakinya. Dimasa lalu daging kerbau disajikan dalam upacara-upacara adar karena memiliki suatu makna momen-momen penting. Termasuk dalam momen perayaan idul adha. Naun di kota perantau karena todak memiliki hubungan langsung dengan upacara dan langkanya daging kerbau di kota, maka daging penggantinya adalah daging sapi yang dimasak secara *rendang* atau dendeng. Nilai sosial ini melatari nilai ekonomi di balik daging sapi yang menempati posisi tertinggi dalam tangga Edible food. Rumah makan padang hadir memberukan rasa aman bagi orang Minangkabau yang merantau juga bagi masyarakat Islam yang mampir. Raa aman disebabkan keyakinan bahwa makanan yang dikonsumsi pasti halal. seluruh bagian tubuh bianatang yang masuk kategori edible dan halal ketika tiba di hadapan pengunjung rumah makan padang yang telah mengalami transformasi melalui proses persiapannya sehingga hampir tidak dapat dikenali lagi sebagaian bagian dari makhluk yang tadinya hidup. Bumbu-bumbu dna proses masaknya telah menghilangkan kejelasan visualnya menyembunyikannya di balik kuah-kuah rempah.

Daging lain yan disajikan adalah kambing, ayam dan ikan. Masyarakat Minangkabau menidentifikasi daging kerbau (yang sudah diganti sapi) dengan kekuatan. Tanduk kerbau menjadi simbol kemenangan yang melegenda melalui kaba, tambo bahkan tertulis sebagai historitas yang menjadi masa lalu ketika pagaruyung menjadi pusat kerajaan-kerajaan di Minangkabau. Daging pada umumnya menjadi bagian utama dari makanan orang Minangakabau dan

menjadi simbol kekayaan sekaligus kekuatan seksualitas. Di masa lalu mungkin juga hingga masa kini, datuk yang kaya memiliki istri lebih dari satu karena masyarakat Minangkabau yang matrilineal memilliki adat pihak perempuan yang emmeinang atau menjemput laki-laki untuk dijadikan suami. Pihak keluarga perempuan Minangkabau di masa lalu memilih laki-laki berdasarkan keunggullan bibitnya untuk meneruskan keturunan suku. Lauk berupa daging rendang, menjadi ikon setiap kapuangn dan tiapa daerah di Sumatera Barat memiliki cara mengilah yang khas dan unik sehingga berbeda vita rasanya antara rendangn tiap daerah, makanan pasangan lauk daging yaitu nasi memperrhatikan produksi agraris. Merujuk pada pandangan Sahlin kategori makanan yang boleh dimakan dan yang tidak boleh dimakan memiliki logika dan makna.

Dalam Islam yang masuk kek kategori yang tidak boleh dimakan atau tidak halal adalah hewan seperti babo, anjing, kucing. Hal ini menyebabkan adanya rasa jijik terhadap daging yang berasal dari hewan-hewan tersebut. ada relasi antar spesies dengan manusia[22]. Apabila dalam tulisan Sahlins membahas makanan sebagai kode simbolik menunjuk anjing dalam masyarakat Amerika sebagai metonimi kanibalisme, sebab hewan tersebut sudah memiliki posisi setara dengan anggota keluarga, maka bagi masyararakat Minangakabau demikian juga memiliki makna simbolik. Anjing di sumatera memiliki status spesifik sebagai anjing pemburu. Burannya babi hitan yang dilihat sebagai hama perusak ladang. Semakin panda anjingnya berburu maka semkain tinggi status pemiliknya dimata masyarakat kampuangnya. Di kampung-kampung bisa terlihat ada anjing yang dipelihara di halaman rumah dan dirawat baik. Pada umunya orang Minangkabau yang meski beragama Islam, dalam agama ini mendudukan anjing sebagai binanatang yang air liurnya najis, dapa memiliki relasi dengan ajing sebagai rekanan. Binatang yang lain yang memiliki posisi khusus adalah kucing yang di lihat sebaga binanatang kesayangan rasulullah Muhammad Saw. Sehinga dipelihara penuh kasih sayang di dalam rumah. Berbeda dengan conto yang diberikan Sahlins, yang menjadi peyebebab anjing dan kucing tidka masuk kedalam kategori edible, konteks bukan sekedar persoalan kedekatan relasi dengan kedua binatang ini melainkan juga pengkategorian yang menjadi aturan yang mengikat dalam agama Islam. Babi adalah binantan yang juga termasuk daingnya inedible. Meski dapa diburu sebagai hama, namun dagignya diberika pada anjiing-anjing pemburu karena dianggap tidak layak konsumsi manusia. Apabila analogi pensee sauvage diaplikasikan, sebagaimana orang Amerika akan memandang pemakan daging anjing, kucing, dan kuda, maka di mata orang Minangkabau, manusi pemakan daging hewan non halal tersebut dapat dilihat sebagai inferior dan belum beradab dikarenakan antara aturan ikatan halal dan non halal dalam struktur

22 Sahlins 1976: 97

religiusitasnya.

Meskipun perantauan telah mentrasformasi masyarakat Minangakabau yang berhasil secara ekonomi di perkotaan, sehingga telah "mengembangkan" efek berjouis, namun "totemisme" dalam konteks kritik Sahlin terhadap konsep tote dan etnis yang toteism dalam pandangan Levi Strauss mungkin dapat dikaji ulang. Worldview dalam kode rasial dan etnis yang memengaruhi status orang yang mengkonsumsinya dalam konteks agama. Anthony Giddens adalah sosiolog Inggris yang menulusuri bagaimana dunia secara meluas. Hal ini membawa transisi masyarakat dunia kepada kemunculan sistem sosia seperti masyarakat informasi atau masyarakat konsumen. menurutnya modal-moda kehidupan yang di bawa oleh arus modernisasi dalam kehidupan tatanan sosial yang tradisonal. Hal ini membawa perubahan-perubahan yang dramatis dimana uang demikian memunculkan narasi-narasi baru. Peradaban tradisional mungkin saja, menurut Giddens memiliki dinamika tapi kecepatan perubahan yang terjadi akibat modernitas dapat di katakan ekstrim. Salah satu contoh yang diajukan Giddens adalah kehidupan perkotaan[23]. Teori Giddens mengenai strukturasi memperhatikan bahwa kehidupan sosial lebih dari tindakan-tindakan oleh individu atau totalitas sosial. Giddens mengatakan bahwa agensi manusia dan struktur sosial saling berhubungan, repetisi dari agen individulah yang memproduksi strukturnya. Hal ini berarti bahwa ada struktur tradisi, kode moral, intitusi, dan cara-cara melakuka tindakan-tindkaan. Akan tetapi hal-hal ini bisa berubah ketika masyarakat mulai mengabaikannnya, menggantikannya atau memproduksinya dengan cara lain. individu sebagai kator bereperan dalam berkelanjutan dana proses lingkaran yang disebut strukturasi.

Bahasan Giddens dalam *Constitution of Siciety: The Outline of the Theory of Structuration* mengenai konsep-konsep strukturasi menyatakan bahwa "*action, meaning dan subjectivity should be specied an how they might relate to nations of structure and rostraint*[24]. Fenomena kehidupan di perkotaan memperlihatkan adanya dinamika modernitas yan memisahkan ruang dan wkatu dan merekombinasi bentuk-bentuk sosial baru yang *mendissembed* (mencabut) sistem sosial dan mengatur ulang relasi-relasi sosial yang merupakan kontras terhadap kehidupan pra-modern[25]. Maksud Giddens, yang terkandung dalam istilah *dissembedding of social systems adalah* "pengangkatan atau pengeluaran" relasi sosial dari konteks interaksi lokal, dan restrukturisasinya melintasi masa tak terhingga dalam ruang dan waktu.

Para sosiolog banyak yang mebahasan pergeseran dari yang tradisonal kedunia modern melalui konsep-konsep differensiasi atau spesialisasi fung-

23 Giddens 1990 hal 2-4

24 Giddens 1984:.p.123

25 Giddens 1990.p.16-17

sional. Pada pergerakan dari sistem terbatas ke sistem agraria kemudian masyarakat modern menurut Giddens tidak memuaskan karena tidak adanya pembahasan distansiasi ruang dan waktu. Gagasan yang inheren dalam modernitas adalah kontras terhadap tradisi. Ada banyak kombinasi yang modern dan tradisi dalam beberapa setting sosial, yang saling berkelindan. Penurunan dari hegemoni Barat atau Eropa yang global menunjukan adanya perubahan historis memperlihatkan bahwa preadaban-peradaban memiliki masa muda, pendewasaan dan menua serta akan digantikan oleh peradaban yang lainnya. Modernitas bukan hanya suatu peradaban, Giddens menawarkan pemikiran untuk futurologi di mana terjadi diskontinuitas dan pemudaran cengkraman barat atas yang lainnya sebagai hasil dari globalisasi. Penguapan dari posisi privileged Barat atas yang lainnya sebagai hasil dari globalisasi. Penguapan dari posisi privileged Barat akan mebawa kita memasuki era yang menurut Giddens cukup mencemaskan membawa dunia ke dalam suatu alam raya pengalaman yang baru. Apa bila "us" atau "kita" yang dimaksud adalah orang yang tinggal di dunia barat itu sendiri, atau sektor-sektor terindustriasisasi maka implikasinya akan dirasakan dimana-mana[26]. Budaya dapat didefinisiaknsebagai esemble stigma yang satu kelompok membawa dalam dirinya yang terlihat melalui pandangan orang lain (dan sebaliknya). Dan bahwa budaya adalah objektif yang muncul antara relasi kedua kelompok. Meski globalisasi kini telah memekatkan interaksi antara masyarakat dunia, namun apabila saling menstigma ini tetap ada maka perjalanan menuju peradaban masyarakat global utopis masih jauh dan budaya tinggal sebagai artefak perilaku.

Implikasi Halal Dan Lokalitas Management Rumah Makan Padang

Merantau sudah menjad tradisi tersendiri bagi remaja Minangkabau, dengan artian bahwa untuk mencari pengalaman remaja Minangakabu di wajibkan untuk merantau, hal ini juga berguna selain mencari pengalamn tetapi mencari jati diri dan sebuah keuntungan financial bagi dirinya sendiri, tidak jarang bahwa etos kerja dari remaja Minangkabau yang sanagt besar tidak jarang bahwa kebanyakan remaja Minangakabau diluar sana meraih kesuksesan karena kerja keras dari mereka. Kebanyakan dari orang Mingakabua selalu memegang falsafah mereka yaitu "*Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah*" berdasarkan dari hasil wawancara Datuk Rajo Basa mengatakan :

"*Dari ambo surang, lah samo mamakai falsafah dari Minangkabau, ambo mamakai Falsafah supayo jalan hiduik yang awako supayo selalu di jalan Allah Swt, jo supayo awak ko apo yang awak pabuek selalu pado apo yang di ajarkan agama Islam, nan setiap yang awak lakukan disandakan samo agamo*"

26 Giddens 1990 p.50-54

Dari perkataan datuk Rajo Basa menjadi sebuah persoalan bahwa memang orang Minangkabau meskipun tidak berada di kampueng urang Minangkbau selalu memegang teguh dasar falsafah dari kehidupan mereka sendiri. banyak dari masyarakat Minangkabau ini merantau dan mendapat kesuksesan di kampung perantaun mereka, kebanyakan dari masyarakat Minangkabau ini merantau menjadi seorang pedagang atau pengusaha, usaha yang mereka lakukan juga mempromosikan adat atau budaya dari mereka sendiri, pengusaha Minangakabau banyak mebuka gerai makan Minangkabaua atau rumah makan Minanagkabau, ini menjadi suatu hal yang unik dimana pun mereka berada selalu memebuka rumah makan padang tersebut. management mereka pun tidak main-main asas yang mereka dirikan selalu berdasrkan agama, apa lagi saat masakan minang sudah di kenal dimana-mana. Meskipun demikian sifat kehalalan dari rumah makan tersebut di pertanyakan setiap orang, awal mula dari rumah makan padang menurut Datuk Temanggung Basa adalah guna untuk memenuhi kebutuhan orang Minangkabua di rantau orang di mana rumah makan padang di bukan bagi para perantau yang berasal dari Minangkabau, jelas bahwa dari orang rantau yang berasal dari Minangakabau sudah mengetahui kehalalan karean seduai dengan falsafah yang mereka lalui, lalu bagaimana dengan orang yang tidak berasal dari Minangkabau.? ?, Datuk Rajo Basa sebagai pemilik perusahaan memaparkan bahwa

> "*Yang nak awak cari razaki yang mano razaki itu atau keuntungan yang wak dapet selain bermanfaat bagi awak bermafaat bagi urang lain, artinyo apo yang awak dapet dari urang itu berupa rezeki nah yang awak jua itu haruslah punyo raso yang mambuek pelanggan awak tu pueh, nan manyehatkan juo, salain itu nan awak jua itu haruslah berdasar pada prinsip agamo yang di pacik oleh urang minang dari dulu, bilo awak agih elok kepado urang maka baliak ka awak pulo ancaknyo, nah sebaliknyo jikok awak mengagiah yang buruak maka buruek pulolah yang awak kadapek*"

Penanaman sikap untuk selalu mementingkan mashlahah selalu di tanamkan dalam kehidupan masyarakat Minangkabua sesua dengan apa yang suda tercantum di Al-Quran apa yang kamu tanam itu baik meskipun sekecil biji zarah pun akan berbalik kepada dirimu, jika kamu menanam kebaikan maka hal yang baik pula berbalik kepadamu sebaliknya bahwa jika kau tanam keburukan maka keburukan pula kembalinya. Kepentingan umum selalu di utamakan kepuasaan pelanggan menjadi motivasi untuk menjadi lebih baik lagi itu menurut Datuk Rajo Basa. Banyak strategi yang sudah dilakukan oleh manajemnet rumah makan padang ini seperti pemasangan iklan di media online, dan fokus utama dari pemasangan iklan di media sosial ajang promosi untuk kehalalan rumah makan padang itu sendiri terjamin. Peran management pemasaran sangat bergantung di sini, meskipun tidak ada labelisasi halal namun mereka memiliki cara jitu yang dapat menarik pelanggan yaitu pema-

sangan logo rumah makan padang di depan rumah makan dengan ada bentuk kubah masjid di dalamnya, ini menjadi sebuah strategi utama yang dilakukan karena meskipun tidak ada logo halal atau belum terlabelisasi halal, pemberian logo ini juga sangat cukup membuat mindset dari masyarakat percaya bahwa apa yang disediakan oleh rumah makan padang itu benar-benar halal. untuk memperkuat kehalalan makanan rumah makan padang tersebut, Datuk Rajo Basa mengatakan:

"*Menu dalam rumah makan iko, di buek keterangan bahan pambueknyo, misal daging sapi aatau kabau itu di latak dalam menu, dalam pambuekan dendeng sapi jo randang di menu tatulis bahan-bahannyo, sayange biasoe kebanyakan urang ndak mambaconyo do, tapi ndak ba'a itu sebagai langkah bahwa rumah makan iko, walaupun indak ado sertifikat halae, makanan yang ado di rumah makan iko halalan thoyiban*"

Meskipun tidak tersertifikasi halal dalam menyediakan menu managemet punya cara selain logo yang diletakkan di luar rumah makan yaitu menu yang tercantum di dalamnya, menu yang di cantumkan bahan pembuatan makanan tersebut, ini cukup berhasil karena mengundang banyak pengunjung ke rumah makan tersebut, dengan adanya cara seperti itu kunjungan dari masyarakat itu semakin banyak dan semakin ramai di kunjungi oleh para pelanggan. Keterangan dari pelanggan pun begitu puas contohnya bang camaik, bang camaik mengatakan :

"*makanan di siko tajamin halalnyo karano makanan di siko alah ado bahan-bahan yang lai awak picao halal macam randang iko yang tabuek dari daging sapi yang di utamokan dalam agamo awak, nan halal pastilah tajamin kabasihannyo*"

Makanan yang telah disediakan disana terjamin mellihat dari menu yang sudah terdapat bahan baku pembuatan membuat kepercayaan masyarakat semakin bertambah, dan pembuatannya pun langsung di depan masyarakat dengan dapaur yang hanya tertutup dengan kaca, sebagai suguhan bahwa bahan yang di ambil dan di olah benar-benar berdasarkan pada prinsip halal dan kesesuainnya dengan apa yang dianjurkan agama Islam.

Untuk tanggung jawab produk sifat halal atau tidaknya pihak management mengambil sikap bahwa sepenuhnya apabila makanan rumah makan padang ini tidak sesuai dengan syariah Islam maka pihak managemnet siap untuk di tuntut oleh para pelanggan. Sesuai dengan apa yang diungkapkan oleh Henry Campbell Black mengatakan (*prod uct liability*) *to the legal liability of manufactures and seller to compensanse buyer, user, and even by standers, for damage or onjuries because of defect in goods purchase*. Jadi, suatu tanggung jawab secara hukum dari produsen atau dari seseorang sebagai kompensasi kepada konsumen yang tidak sesuai dengan standar karena cacat atau mengakibatkan kecelakaan terhadap produk yang dijual atau diedarkan. Ini menjadi sesuatu

yang di pentingkan dari pihak aanagemet rumah makan padang, karena dengan memberikan kompensasis jika terjadi sesuatu terhadap orang atau suatu produk yang tidak sempurna pihak managemnet siap untuk di tuntut. Lebih tegas tentang sanksi administratif atau pidna sebagaimanan diataur dalam Undang-undang Nomor 33 Tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal.

Kesimpulan

Halal kini menjadi ukuran masyrakat untuk mengkonsumsi sesuatu, memang pegukuran terhadap halal dalam masyrakat sangat sederhana, namun dengan pengetahuan meskipun sedikit dari masyarakat sudah cukup untuk mengetahui makanan itu halal dan haram. Rumah makan padang meskipun belum semua rumah makan terlabelisasi Halal, dari bahan baku pembuatan makana sudah begitu jelas apa yang diberikan oleg para managemet rumah makan padang sesuai dengan apa yang sudah tersandarisasi halal. apa lagi para pemilik rumah makan padang selalu memegang prinsip dasar orang Minangakabau "*adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah*" ini menjadi tanda bahwa apa yang dilakukan masyarakat Minanngakabu selalu berdasarkan agama yang mereka pegang. Prinsip ini sudah dilakukan oleh Datuk rajo Basa, memang sesuai dengan prinsi syarait agama Islam kemudian menjadi sebuah refleksi bagi pengusaha lain bagi para pedagang kaki lima sifat jujur dan tanggung jawab memang haru dilakuakn guna untuk mencakapai mashlahah dan falah sebagai tujuan utama dari bisnis tersebut, mementingakan diri sendiri atau mencari keuntunagn memang mencari dasar dari usaha tetapi kepentingan orang lain harus di dahulukan karena apa yang kita lakukan akan selalu berbalik pada kita sendiri.

Islam menjadi dasar utama atau patokan dalam menjalankan bisnis rumah makan padang, keterbukaan yang diberikan oleh managment membuat para pengunjung senang datang dan mengetahui bahwa apa yang diproduksi dan disuguhkanesuai dengan prinsip agama Islam serta kehalalan yang terjami, meskipu setelah dimasak makanan yang disuguhkan tidak sesuai dengan daging asli melaikan menjadi makana yan siap di santap, tak perlu khawatir kehalalannya karena sudah terjamin kehalalannya.

Daftar Pustaka

Asep Syarifuddin Hidayat dan Mustolih Siradj: 2015, 201

Mohammad & Backhouse, 2014

Duhartini (2009). Kajian Kearifan Lokal Masyarakat Slam Pengelolaan Sumber daya Alam dan Lingkungan. *Prosiding Seminar Nasional Penelitian, Pendidikan dan Penerapan MIPA, Fakultas MIPA, Universitan Negeri Yogyakarta,* 16 Mei 2009

Muhammad Rawas Qal'aji dan Muhammad Shadiq Qanaybi, *Mu'jam Lughah al-Fuqaha*, (Bayrut:Dar al-fikr, 1405H-1985M), Cet, I, h.184

Ali ibn Muhammad ibn 'Ali al-jurjani, Al-Tarifat, Tahqiq Ibrahim al-Absyari, (Bayrut: Dar al-kitab al-Arabi, 1450H) Cet I, h. 124

Muhammad ibn Jarir ibn Yazid ibn Katsir ibn Ghalib al-Amali *Abu Ja'far al-Thabari, jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Quran, di-Tahqiq* oleh Ahmad Muhammad Syakir, penerbit Mu'assasah al-Risalah, cetakan Malik Fahad, cet. I, selanjutnya ditulis Ibn Katsir.

Abu Muhammad al-Husayn ibn Mas'ud al-Baghawi, Ma'alim Tanzil, (Dar Thibah, Majma Malik Fahd, 1417H-1997M), Cet IV, jilid I, h. 180.

Imam al-Syawkani, Fath al-Qadr, (Bayrut: Dar al-Marifah, 200), Cet. IV, h. 216.

Yusuf al-Qaradhawi, *Al-Halal wa al-Haram fi al-Islam*, terjemah Wahid Amadi dkk. *Halal Haram dalam Islam*, (Solo: Era Intermedia, 1424H-2003 M), Cet III, h.31.

Abd al-Rahman ibn Nashir ibn al-sa'di, Taysur al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalm al-Mannan, di-tahqiq oleh 'Abd al-Rahman ibn Ma'la al-Luwayhik, (Mu'assasah al-Risalah, Malik Fahd, 1420H-2000H), Cet. I, h. 80. Selanjutnya ditulis dengan al-sa'di.

Abu 'Abd Allah Muhammad Ahmad al-ashari al-Qurthubi, Al-Jami' li Ahkam al-Quran, (Bayrut: Dat al-Fikr, t.th). Jilid I, h.195.

John L. Esposito, *Esposito-Hukum*, h. 192, vol. 2

Imam Abi Zakariya Yahya Ibn Syaraf al-Nawawi al-Dimasyqi*, Syarh Shahih Muslim*, h.24

Abi Al-Fida Al-Hafizh Ibn Katsir Al-Dimasyqi, *Tafsir Al-Quran Al-Azhim*, h.11

Yusuf al-Qardhawi, *Al-Halal wa al-Haram fi al-Islam*, h.75

Abu Bakr Muhammad ibn Abd Allah Ibn al-Arabi, *ahkam al-Quran*, jilid I, h.79.

Abu Bakr Ahmad al-Razi al-jashshah, *ahkam al-Quran*, (Bayrut: Dar al-fikr, 1414 H-1993M), Jilid I, h.173.

http://ejournalteologia.co.id /2011/12/traktat-marapalam-adat-basandi-syara.html).

Ligh dan Rosenstein, 1995. H.166

Pauka, 1998:8)

Murad 1980: 24 dalam pauka 1998:8).

Sahlins 1976: 97

Giddens 1990 hal 2-4

KOMODIFIKASI LABEL HALAL PRODUK PANGAN DI RUANG PUBLIK PERSPEKTIF FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA

Afifatul Munawiroh[1], Rumawi[2*]
Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq, Jember, Indonesia
*1afifatulmunawiroh93@gmail.com, 2 *rumawi@uinkhas.ac.id*

Abstrak

Penelitian ini bertujuan mengkaji fatwa MUI mengenai label halal produk pangan dalam kancah ruang publik Indonesia yang berpotensi menjadi komodifikasi label halal. Ada tiga rumusan penting dalam penelitian ini: pertama, bagaimana genealogi labelisasi halal Majelis Ulama Indonesia di Indonesia? Kedua, bagaimana pengembangan produk pangan dengan labelisasi halal dari Majelis Ulama Indonesia? Ketiga, bagaimana implikasi adanya label halal dari Majelis Ulama Indonesia pada produk pangan di Indonesia? Penelitian ini berbasis pada *library research* dengan pendekatan fenomenologi untuk menjelaskan pengembangan produk pangan dengan labelisasi halal dari Majelis Ulama Indonesia dan implikasi adanya label halal dari Majelis Ulama Indonesia pada produk pangan di Indonesia. Sedangkan, genealogi labelisasi halal Majelis Ulama Indonesia di Indonesia dijelaskan dengan *analysis content*. Hasil dan pembahasan pada penelitian adalah pertama, genealogi labelisasi halal Majelis Ulama Indonesia di Indonesia. Kedua, pengembangan produk pangan dengan labelisasi halal dari Majelis Ulama Indonesia. Ketiga, implikasi adanya label halal dari Majelis Ulama Indonesia pada produk pangan di Indonesia. Penelitian ini memfokuskan terhadap komodifikasi label halal pangan di Indonesia yang berbeda dengan penelitian-penelitiaan sebelumnya sekaligus keterbatasan penelitian ini.

Kata kunci: Fatwa MUI, Komodifikasi Label Halal, dan Produk Pangan

Abstract

This study aims to examine the Indonesia Council of Ulama fatwa regarding the halal label of food products in the Indonesian public sphere which has the potential to become a commodification of halal labels. There are tHR.ee important formulations in this research: first, how is the genealogy of halal labeling of the Indonesian Ulama Council in Indonesia? Second, how is the development of food products

with halal labeling from the Indonesian Ulema Council? Third, what are the implications of the existence of a halal label from the Indonesian Ulama Council on food products in Indonesia? This research is based on library research with a phenomenological approach to explain the development of food products with halal labeling from the Indonesian Ulama Council and the implications of the existence of halal labels from the Indonesian Ulama Council on food products in Indonesia. While, The genealogy of halal labeling of the Indonesian Ulama Council in Indonesia is explained by content analysis. The results and discussion of the research are first, the genealogy of halal labeling of the Indonesian Ulama Council in Indonesia. Second, the development of food products with halal labeling from the Indonesian Ulema Council. Third, the implication of the existence of a halal label from the Indonesian Ulema Council on food products in Indonesia. This study focuses on the commodification of halal food labels in Indonesia which is different from previous studies as well as the limitations of this study. implications of the existence of a halal label from the Indonesian Ulama Council on food products in Indonesia. This study focuses on the commodification of halal food labels in Indonesia which is different from previous studies as well as the limitations of this study. the implications of the existence of a halal label from the Indonesian Ulama Council on food products in Indonesia. This study focuses on the commodification of halal food labels in Indonesia which is different from previous studies as well as the limitations of this study.

Keywords: MUI Fatwa, Halal Label Commodification, and Food Products

Latar belakang

Indonesia merupakan negara dengan jumlah penduduk terbesar kelima di seluruh dunia. Menurut data dari Badan Pusat Statistik, jumlah penduduk Indonesia pada tahun 2020 mencapai sekitar 270 juta jiwa.[1] Dengan jumlah masyarakat Indonesia yang terus meningkat, akan memberikan dampak terhadap produksi pangan yang meningkat pula. Adanya peningkatan kebutuhan konsumsi pangan, membuat Indonesia harus meningkatkan produksi pangan untuk kebutuhan masyarakatnya sendiri.

Adanya peningkatan produksi pangan ini dibarengi oleh maraknya trend halal *lifestyle* yang sedang mutakhir di Indonesia. Adanya trend halal memberikan dampak yang significant terhadap produksi produk pangan halal yang ada di Indonesia. Menurut Arin FitHR.iana dan Rendy Putra Kusuma dalam penelitiannya menyatakan bahwasanya produk pangan halal telah menjadi produk yang banyak dicari oleh konsumen. Keadaan ini terjadi karena adanya kesadaran pada konsumen dan produsen terhadap keamanan akan produk halal. Untuk memenuhi akan kebutuhan tersebut, beberapa negara dengan komunitas muslim membentuk badan sertifikasi halal tersendiri yang sesuai

1 Badan Pusat Statistik, "Hasil Sensus Penduduk 2020," *Https://Www.Bps.Go.Id*, last modified 2021, accessed July 16, 2021, https://www.bps.go.id/pressrelease/2021/01/21/1854/hasil-sensus-penduduk-2020.html.

dalam perdagangan Internasional.[2] Produk halal ini tidak hanya menyasar terhadap konsumen muslim, tetapi juga dicari oleh konsumen non muslim.

Produk halal merupakan salah satu produk yang dicari oleh para konsumen di era saat ini. Aspek halal yang ditawarkan, menjadikan produk halal sebagai suatu kebutuhan yang diharuskan terpenuhi sebagai konsumsi setiap umat, terutama kaum muslim. Kebutuhan yang tinggi, akan adanya produk halal mendorong permintaan yang tinggi pula dari para konsumen, sehingga insentif yang dihasilkan dari produksi produk halal menjadi meningkat juga.[3] Konsumsi dari produk halal yang memiliki sisi atraktif khalayak umum adalah *halal food* (makanan halal).

Makanan halal menjadi salah satu produk halal yang paling banyak dicari oleh konsumen karena makanan halal memiliki dampak langsung pada saat di konsumsi oleh tubuh. *Halal lifestyle*, yang identik dengan kepemilikan. Oleh umat muslim, sekarang sudah tersebar ke berbagai negara, bahkan ke negara yang memiliki penduduk muslim minoritas. Hingga, pada akhirnya makanan halal menjadi salah satu indikator universal untuk menjamin produk dan standar hidup.[4] Adapun juga, konsumsi makanan halal juga menjadi kewajiban untuk seluruh umat muslim sebagai satu ritual kesalehan yang dilakukan untuk penghambaan terhadap Tuhan.

Dilihat dari sisi normatif, sebenarnya mana yang halal dan mana yang haram sudah bisa dilihat cukup jelas, meskipun diantara yang jelas itu terkadang masih ada samar-samar. Melihat pada zaman Nabi Muhammad *Shallahu alaihi Wassalam* dan masa-masa berikutnya sebelum berkembang dan maraknya kemajuan teknologi, mungkin tidak terlalu sulit untuk membedakan barang yang halal dan juga yang haram, sehingga barang yang samar-samar masih jarang ditemui. Namun, hal itu sangat berbeda dengan kondisi saat ini, yang marak akan ilmu pengetahuan dan kecanggihan teknologi yang telah menyuguhkan berbagai kemudahan dalam pengolahan produk makanan menjadi lebih efektif.[5] Sehingga, barang yang samar-samar menjadi menyebarluas, disamping beragamnya perbedaan pendapat dari para ulama. Hal ini, menjadi salah satu

2 Arin FitHR.iana and Rendy Putra Kusuma, "Implementasi Kebijakan Pangan Halal Indonesia: Keunggulan Kompetitif Dalam Tren Pangan Halal Di Asia Tenggara," *GLOBAL INSIGHT JOURNAL* 3, no. 2 (July 6, 2019): 2, http://journal.uta45jakarta.ac.id/index.php/GIJ/article/view/1149.

3 Dani Kusumastuti Kusumastuti, "Minat Beli Produk Halal Di Indonesia: Studi Pemetaan Sistee matis," *Mabsya: Jurnal Manajemen Bisnis Syariah* 2, no. 2 (2020): 27.

4 Faqiatul Mariya Waharini and Anissa Hakim Purwantini, "Model Pengembangan Industri Halal Food Di Indonesia," *Muqtasid: Jurnal Ekonomi dan Perbankan Syariah* 9, no. 1 (June 26, 2018): 5, http://muqtasid.iainsalatiga.ac.id/index.php/muqtasid/article/view/1522.

5 Muh. Zumar Aminuddin, "Sertifikasi Produk Halal: Studi Perbandingan Indonesia Dan Thaiıland," *SHAHIH : Journal of Islamicate Multidisciplinary* 1, no. 1 (June 28, 2016): 27, http://ejournal.iainsurakarta.ac.id/index.php/shahih/article/view/52.

faktor masyarakat awam kesulitan dalam mengenai bahan dari setiap produk olahan yang dihasilkan.

Adanya kesamaran terkait konsumsi dari beberapa produk olahan makanan membuat masyarakat membutuhkan adanya kepastian hukum yang digunakan sebagai standarisasi hukum dari suatu produk makanan, hingga purna sudah hukum dari makanan olahan tersebut. Dengan begitu, untuk memberi perlindungan terhadap masyarakat mengenai konsumsi produk pangan dengan adanya labelisasi halal pada setiap kemasan produk yang dipasarkan. Pemberian labelisasi halal Majelis Ulama Indonesia (MUI) di kemasan produk pangan akan meyakinkan konsumen terhadap keamanan dari produk tersebut.

Dalam pengembangannya, produk makanan yang telah dilabelisasi halal mempunyai sebuah nilai komoditas yang tinggi dan memacu peningkatan terhadap minat pembeli. Respon seperti ini tidak hanya terjadi di kalangan umat muslim saja, akan tetapi umat non muslim yang memiliki standarisasi higienis dan kebaikan makanan dilihat dari segi labelisasi sebuah produk makanan. Aspek komoditas yang ada pada labelisasi halal oleh non muslim memberikan sebuah permasalahan terhadap pencatuman label halal yang semata-mata hanya digunakan sebagai cara memikat konsumen. Padahal produk pangan halal tidak hanya dilihat dari bahan produk yang mengandung bahan haram seperti khamar dan babi. Akan tetapi, juga kemanfaatannya terhadap masyarakat luas. Jika memang tidak ada unsur komodifikasi agama, mengapa diharuskan menggunakan kata halal? Tidakkah lebih baik jika menggunakan kata baik atau boleh, yang tidak ada unsur agama didalamnya.

Melihat yang terjadi di Thailand yang bukan merupakan negara agama, adanya sertifikasi halal diproyeksiakan terhadap kepentingan ekonomi sebagai upaya peningkatan jumlah produksi halal food di Thailand, karena Thailand merupakan negara wisata yang seringkali dikunjungi oleh wisatawan muslim. Sedangkan, tujuan adanya sertifikasi halal untuk umat non muslim di Thailand, khususnya Budha adalah sebagai upaya untuk melindungi masyarakat Thailand dari beberapa produk makanan yang diolah dengan menggunakan bahan yang berbahaya.[6]

Beberapa penelitian mengenai komodifikasi dan labelisasi halal di Indonesia sudah pernah dilakukan peneliti sebelumnya. Hal ini sesuai dengan pencarian terhadap literature yang ada, setidaknya ditemukan tiga literature yang memiliki korelasi dengan penelitian ini adalah sebagai berikut: pertama, pada penelitian Warto dan Samsuri dengan judul *"Sertifikasi Halal dan Implikasinya Bagi Bisnis Produk Halal di Indonesia."*[7] kedua, pada penelitian Faqiatul Mariya

6 Ibid., 29–30.

7 Warto Warto and Samsuri Samsuri, "Sertifikasi Halal Dan Implikasinya Bagi Bisnis Produk Haa lal Di Indonesia," *Al Maal: Journal of Islamic Economics and Banking* 2, no. 1 (July 14, 2020): 98,

Waharini dan Anissa Hakim Purwantini dengan judul "*Model Pengembangan Industri Halal Food di Indonesia.*" [8] Ketiga, pada penelitian Hasan Baharun dan Harisatun Niswa dengan judul "*Syariah Branding: Komodifikasi Agama dalam Bisnis Waralaba di Era Revolusi Industri 4.0.*" [9] Dalam penelitian pertama membahas mengenai implikasi dari adanya sertifikasi halal yang memberikan dampak positif terhadap beberapa bisnis produk halal di Indonesia. Sedangkan untuk penelitian kedua, membahas mengenai pengembangan dari industri halal food yang memberikan dampak positif juga terhadap aspek halal lainnya seperti halal logistic dan perbankan syariah dikarenakan aspek tersebut sangat berkaitan dengan industri halal food. Adapun untuk penelitian ketiga, membahas mengenai trend halal yang dijadikan sebagai isu komodifikasi halal yang memiliki diskontinuitas dari makna halal yang digunakan sebagai perlindungan konsumen, tetapi saat ini juga memiliki aspek komoditi didalamnya.

Hal-hal yang menjadi distingsi dari penelitian terdahulu yang membahas mengenai implikasi sertifikasi halal, model pengembangan industri halal dan komodifikasi agama di era revolusi industri. Sedangkan dalam penelitian ini membahas mengenai pertama, genealogi labelisasi halal Majelis Ulama Indonesia di Indonesia dengan menggunakan teori dari Michel Foucault yang bisa membedah historisasi dari suatu permasalahan yang tidak berjalan dengan linear, tetapi sejarah dari munculnya labelisasi halal MUI juga berangkat dari diskontinuitas zaman ke zaman. Misalnya, dulu labelisasi halal hanya digunakan sebagai pemisah antara produk halal dan haram, akan tetapi sekarang juga digunakan sebagai komodifikasi labelisasi halal. Kedua, membahas mengenai pengembangan labelisasi halal MUI di Indonesia yang menyasar terhadap kaum muslim dan non muslim. Adapun, untuk kaum non muslim ini terdapat beberapa problem mengenai produsen produk pangan yang dibuat oleh kaum non muslim terkait aspek halalnya. Ketiga, mendeskripsikan mengenai implikasi yang terjadi dari adanya komodifikasi label halal setelah mengetahui genealogi halal dan produksi produk pangan dari kaum muslim dan non muslim.

Berdasarkan uraian latar belakang di atas, maka rumusan masalah dalam penelitian ini adalah sebagai berikut pertama, bagaimana genealogi labelisasi halal Majelis Ulama Indonesia di Indonesia? Kedua, bagaimana pengembangan produk pangan dengan labelisasi halal dari Majelis Ulama Indonesia? Ketiga, bagaimana implikasi adanya label halal dari Majelis Ulama Indonesia pada

---

http://jurnal.umt.ac.id/index.php/jieb/article/view/2803.

8 Waharini and Purwantini, "Model Pengembangan Industri Halal Food Di Indonesia," 2.

9 Hasan Baharun and Harisatun Niswa, "Syariah Branding; Komodifikasi Agama Dalam Bisnis Waralaba Di Era Revolusi Industri 4.0," *INFERENSI: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* 13, no. 1 (July 20, 2019): 75, https://inferensi.iainsalatiga.ac.id/index.php/inferensi/article/view/2415.

produk pangan di Indonesia? Sedangkan, tujuan dalam penelitian ini adalah untuk mendeskripsikan genealogi labelisasi halal MUI, pengembangan produk halal dengan labelisasi halal MUI, dan implikasi dari adanya label halal dari MUI pada produk pangan di Indonesia.

Pembahasan

Genealogi Labelisasi Halal MUI

Sejarah mengenai perkembangan industri halal di Indonesia umumnya berawal dari pengaturan kehalalan terkait pangan, obat-obatan, dan kosmetika serta produk yang lain sebagainya yang berguna untuk mengetahui hukum dari suatu bahan konsumsi dan memberikan ketentraman bagi umat Islam dalam menjalankan ketentuan di dalam agamanya. Sedangkan, jika dilihat secara khusus dalam sejarah yang dimaksud terdapat periodesasi penjaminan halal di Indonesia. Maksud dari penjaminan halal masuk dalam pengertian khusus adalah berkaitan dengan jaminan produk halal dan lemabaga yang berkaitan dengan penjaminan produk halal.[10]

Adapun, yang menarik dari pembagian sejarah umum dan khusus adalah di bagian penjaminan halal industry yang melibatkan lembaga penjaminan dan perlindungan dari produk halal. Dari sini perlu adanya rasa skeptis terkait hal dan bagaimana cara menentukan hukum halal dan haram pada bahan konsumi di Indonesia. Disamping itu juga, sejarah halal industry pada saat itu hanya melingkupi industry makanan saja. Sehingga, dapat ditarik suatu benang merah bahwasanya alur pengembangan produk halal di Indonesia adalah sebagai berikut:

a. Masa sebelum adanya Majelis Ulama Indonesia
   Pada awalnya, ketentuan mengenai halal dan haram bersumber terhadap al-Quran, Hadits, Ijma' Ulama, dan Qiyas. Akan tetapi, dengan adanya perkembangan paradigm baru dalam pengaturan kehalalan produksi halal yang semula diatur agama Islam atau syariat Islam berkembang menjadi ketentuan hukum positif yang diatur oleh hukum negara. Dengan demikian, adanya kehalalan suatu produk yakni makanan, minuman, obat, kosmetika, dan sebagainya menjadi tanggung jawab Departemen Agama. Perkembangan produk halal di Indonesia tidak dapat dilepaskan dengan sejarah pembentukan dari Kementerian Agama. Pada tanggal 11 Juli 1945, Mr. Muhammad Yamin sempat mengusulkan dalam rapat besar Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI) untuk

10 Sukoso et al., *Ekosistem Industri Halal* (Jakarta, Malang: Departemen Ekonomi dan Keuangan Syariah - Bank Indonesia Pusat Studi Halal Thoyyib - Universitas Brawijaya, 2020), 26–27, https://www.bi.go.id/id/edukasi/Documents/EKOSISTEM HALAL 2020.pdf.

membentuk Kementerian Agama. Akan tetapi, usulan tersebut ditentang oleh Mr. Johannes Latuharhary yang merupakan salah satu anggota dari Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI).

Hingga pada akhirnya, usulan pembentukan Kementerian Agama ini didiskusikan kembali pada siding Pleno Komite Nasional Indonesia Pusat (KNIP) yang diselenggakan pada tanggal 26-27 November 1945. Adapun bunyi usulan tersebut yang diusulkan oleh salah satu anggota KNI Banyumas, "*supaya dalam negeri Indonesia yang sudah merdeka ini janganlah hendaknya urusan agama hanya disambilkan kepada Kementerian Pendidikan, Pengajara dan Kebudayaan saja. Akan tetapi, hendaklah Kementerian Agama yang khusus dan tersendiri*". Usulan inipun mendapatkan dukungan dari anggota KNIP yang diantaranya Mohammad Natsir, Dr. Muwardi, Dr. Marxuki Mahi, dan M. Kartosudarmo. Dengan demikian usulan pembentuan Kementerian Agama secara aklamasi diterima dan disetujui dalam siding KNIP.[11]

Akhirnya, pada tanggal 3 Januari 1946 pembentuan Kementerian Agama ditetapkan dalam Kabinet SjaHR.ir II. Dengan adanya Kementerian Agama maka, Presiden Soekarno mengangkat Menteri Agama yang pertama kali adalah H.M. Rasjidi. Adapun, tugas yang diemban Kementerian Agama adalah mengurus segala hal yang berkaitan dengan permasalahan agama dalam arti seluas-luasnya. Dalam perkembangan selanjutnya, ditetapkan Peraturan Pemerintah No. 8 Tahun 1950 beserta Peraturan Menteri Agama No. 5 Tahun 1951 yang antara lain tugas Kementerian Agama. Kementerian Agama sebagai institusi pemerintah dalam hal ini Ditjen Bina Masyarakat Islam dan Penyelenggaraan Haji mempunyai tugas untuk memberikan pelayanan dan perlindungan bagi masyarakat yang beragama Islam. Sebagaimana diketahui bahwasanya penduduk Indonesia 87% dari mereka adalah beagama Islam.[12] Sehingga, umat muslim ada saat itu sangat membutuhkan perlindungan hukum dalam hal mengkomsumsi makanan, minuman, obat, kosmetika dan bahan konsumsi lainnya. Dengan demikian, Kementerian Agama memiliki tanggung jawab.

Setelah itu, melihat Indonesia merupakan negara yang menganut keberagaman agama yang berbeda-beda dalam setiap penduduknya. Adapun, agama yang dianut oleh masyarakat Indonesia antara lain Islam, Kristen, Hindu, Budha, Konghucu dan Katolik. Dari adanya perbedaan keyakinan yang dianut oleh masyarakat Indonesia, menyebabkan terdapat

11 Ibid., 29–32.

12 Viva Budy Kusnandar, "Berapa Jumlah Penduduk Muslim Indonesia?," *Katadata.Co.Id*, last modified 2019, accessed July 8, 2021, https://databoks.katadata.co.id/datapublish/2019/09/24/berapa-jumlah-penduduk-muslim-indonesia.

juga perbedaan perintah dan larangan bagi setiap agama yang mereka yakini. Akhirnya, pada tahun 10 November 1976 oleh Kementerian Kesehatan yang diatur dalam Surat Keputusan Menteri Kesehatan Republik Indonesia Nomor 280/Men.Kes/Per/XI/76 tentang Ketentuan Peredaran dan Penandaan pada Makanan yang Mengandung Bahan Berasal dari Babi. Keputusan itu terealisasikan dengan memberikan identitas tulisan peringatan diluar kemasan produk, bahwasanya produk tersebut mengandung babi.[13] Dengan adanya logo babi pada kemasan produk yang mengandung babi, memberikan kemudahan kepada masyarakat terhadap bahan dari setiap produk pangan yang dipasarkan di kawasan Indonesia

Berikut ini merupakan merupakan gambar logo mengandung babi pada tahun 1976 adalah sebagai berikut:

Sumber: www.food.detik.com

Setelah menggunakan identitas tulisan dengan mengandung bahan babi pada produk yang dipasarkan. Akhirnya, atas perumusan yang panjang antara Menteri Kesehatan dan Menteri Agama, identitas mengandung babi diganti dengan bertuliskan halal pada setiap produk yang dikonsumsi masyarakat. Pergantian identitas mengandung babi ini disinyalir kurang efektif, karena hanya produk-produk yang dengan bahan jelas mengandung babi saja yang diharamkan. Akan tetapi, untuk produk lainnya yang menggunakan produk haram seperti khamar, belum ada peraturan khusus terkait keharaman hal itu. Oleh karena itu, jajaran Kementerian Agama dan Kementerian Kesehatan mendiskusikan lagi terkait keefektifan pemberian pembeda dari setiap produk yang diharamkan dan dihalalkan. Pada zaman ini, halal dan haram hanya digunakan sebagai pembeda antara produk makanan yang benar-benar halal dan produk makanan yang benar-benar haram. Sehingga, aspek mengenai komodifikasi identitas mengandung babi belum ada di tahun ini.

13 Hayyun Durotul Faridah, "Sertifikasi Halal Di Indonesia: Sejarah, Perkembangan, Dan Implee mentasi," *Journal of Halal Product and Researc* 2, no. 2 (2019): 70.

b. Masa setelah adanya Majelis Ulama Indonesia

Majelis Ulama Indonesia (MUI) maerupakan lembaga Swadaya Masyarakat yang didalamnya telah ada perserikatan antara para ulama dari berbagai Organisasi Masyarakat (Ormas) Islam di Indonesia untuk memberikan bimbingan dana ran umat Islam di Indonesia. MUI memiliki kewenangan untuk menetapkan fatwa-fatwa MUI, mempunyai tanggung jawab dalam menentukan apakah suatu produk tersebut halal atau haram. Supaya proses penentuan halal dan haram dapat berjalan lancar, maka langkah-langkah yang diperlukan langkah yang strategis sebagai pedoman MUI dalam mengeluarkan fatwa produk halal.

Komisi yang lebih meumpuni untuk melakukan sertifikasi halal yaitu Lembaga Pengkajian Pangan Obat-obatan dan Makanan (LPPOM) yang mana lembaga ini masih termasuk ke dalam naungan MUI. Adapun, LPPOM bertindak sebagai pengawas terhadap produk-produk yang bersertifikasi halal MUI dan mensosialalisasikan mengenai produk halal kepada masyarakat agar masyarakat paham akan kriteria dari produk halal dan masyarakat akan lebih cerdas untuk memilah dan meilih mana produk yang halal dan mana produk yang haram.[14]

Sertifikasi halal sendiri adalah surat yang dikeluarkan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang hukum halalnya suatu produk makanan, minuman, obat-obatan, dan kosmetika yang diproduksi oleh perusahaan yang telah diteliti dan dinyatakan halal oleh LPPOM. Adapun, sertifikasi halal ini sangat penting bgai para konsumen sebagai tanggung jawab produsen bahwasanya produk yang diperjualbelikan sudah aman untuk dikonsumsi dan menjadikan konsumen semakin percaya terhadap produk tersebut.[15]

Hal ini sudah disahkan dalam Surat Keputusan bersama Menteri Kesehatan dan Menteri Agama Nomor 42/Men.Kes/SKB/VIII/1985 dan Nomor 68 tahun 1985 tentang Pencantuman Tulisan Halal pada Label Makanan. Pada saat itu adanya tulisan halal bertujuan untuk memberikan keamanan bagi umat muslim atas larangan mengkonsumsi makanan yang mengandung babi atas perintah agamanya. Akan tetapi, digantinya identitas mengandug babi menjadi logo halal juga meyebabkan banyak problem, dikare-

14 Nency Ravica Lia Erlyta, Ahmad Sarbini, and Herman Herman, "Strategi Majelis Ulama Indonee sia Dalam Upaya Penerbitan Sertidikat Halal," *Tadbir: Jurnal Manajemen Dakwah* 3, no. 4 (December 31, 2018): 256–257, https://jurnal.fdk.uinsgd.ac.id/index.php/tadbir/article/view/1099.

15 KN Sofyan Hasan, "Kepastian Hukum Sertifikasi Dan Labelisasi Halal Produk Pangan," *Jurnal Dinamika Hukum* 14, no. 2 (May 25, 2014): 222, http://dinamikahukum.fh.unsoed.ac.id/index.php/JDH/article/view/292.aims to provide legal assurance to consumers. However, the existing regulations are still per-ceived sectoral, partial, inconsistent and not systemic. Moreover, the most fundamental thing is the halal certification is not an obligation (mandatory

nakan apabila menggunakan labelisasi halal, maka seluruh produk yang tidak mengandung babi akan diberikan labelisasi halal. Hal seperti inilah yang disinyalir juga kurang efektif untuk dilakukan.

Berikut ini merupakan label halal yang dicantumkan pada produk adalah sebagai berikut:

Sumber: www.beritasatu.com

Setelah itu, industri halal di Indonesia semakin meluas bermula pada didirikannya Bank Muamalat Indonesia pada tahun 1991 pada masa pemerintahan Presiden Soeharto. Berdirinnya Bank Muamalat ini disinyalir memberikan keadilan dengan menggunakan prinsip syariah didalam sistem kerjanya. Adapun itu, Bank Muamalat Indonesia (BMI) tersebut didirikan atas gagasan dari Majelis Ulama Indonesia (MUI), Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) dan juga para pengusaha muslim Indonesia yang kemudian mereka mendapatkan dukungan dari pemerintah Republik Indonesia. Sehingga, lebih tepatnya pada tanggal 1 Mei 1992, Bank Muamalat Indonesia diresmikan beroperasi sebagai bank yang menjalankan usahanya berdasarkan prinsip-prinsip syariah di Indonesia.[16] Maksud dari prinsip syariah sendiri adalah perjanjian atau akad yang dilakukan berdasarkan hukum Islam antara nasabah dengan bank yang menggunakan prinsip bagi hasil (*mudharabah*), pembiayaan berdasarkan prinsip jual beli barang memperoleh keuntungan (*murabahah*), prinsip penyertaan modal (*musyarakah*), dan prinsip sewa menyewa tanpa pilihan (*ijarah*).[17]

Adanya klasifikasi antara bank umum dengan bank muamalat dikarenakan belum menyatunya sistem ekonomi dan syariah di Indonesia. Adanya Bank Muamalat bertujuan untuk menyatukan sistem ekonomi konvesional dan prinsip syariah dengan harapan besar bahwa adanya

16 Bank Muamalat, "Profil Bank Muamalat," *Https://Www.Bankmuamalat.Co.Id*, accessed July 16, 2021, https://www.bankmuamalat.co.id/profil-bank-muamalat.

17 Harvita Ayu Lutfiandari and Dina Fitrisia Septiarini, "Analisis Tren Dan Perbandingan Rasio Islamicity Performance Pada Bank Syariah Mandiri, BANK Muamalat Indonesia, Bank BRI Syariah Dan Bank BNI Syariah Periode 2011-2014," *Jurnal Ekonomi Syariah Teori dan Terapan* 3, no. 6 (January 20, 2017): 431–432, https://e-journal.unair.ac.id/JESTT/article/view/3361.

bank muamalat akan memberikan lebih banyak *mashlahat* bagi manusia.[18] Meskipun sampai saat ini, menurut Abdullah Saeed, perbankan syariah belum mampu membuktikan bahwasanya dia merupakan perbankan yang bebas dari bunga, walaupun sudah berdasarkan prinsip-prinsip syariah.[19] Antara sistem perbankan dan sistem pendistribusian produk sudah memiliki sinkronisasi untuk memberikan keamanan sesuai dengan prinsip syariah pada setiap produknya. Korelasi diantara perbankan syariah dan produksi produk halal pangan, keduanya sama-sama memiliki aspek halal dan keamanan yang ditawarkan untuk melindungi konsumen.

Perindustrian halal dan haram semakin merajalela di Indonesia, adapun pada tahun 1989 perekonomian Indonesia menurun lantaran dihebohkan dengan temuan penelitian dari peneliti Universitas Brawijaya bahwa ada beberapa produk makanan kemasan yang mengandung *gelatin, shortening, lecithin*, dan lemak. Dengan adanya keresahan masyarakat terhadap tersebarnya produk yang mengandung babi tersebut. Pada tanggal 6 Januari 1989, didirikan lembaga yang memiliki otoritas melakukan sertifikasi halal yang dinamakan Lembaga Pengkajian Pangan, Obat-obatan, dan Kosmetika Majelis Ulama Indonesia (LPPOM MUI). Lembaga ini bertujuan untuk memberikan sertifikasi halal bagi setiap produk yang sudah teruji kehalalannya.[20]

Pada tahun 2003, beberapa produk yang telah lulus uji sertifikasi dan telah dinyatakan halal akan mendapatkan sertifikat halal dari Majelis Ulama Indonesia (MUI). Ada pun sertifikat halal adalah fatwa tertulis dari MUI yang menyatakan kehalalan dari suatu produk sesuai dengan prinsip syariah dan telah mendapatkan legitimasi dari Badan Pengawasan Obat dan Makanan (BPOM) atas Wewenang pemerintah dan BPOM. Adanya sertifikasi halal memberikan pengaruh yang significant terhadap pengembangan produk halal di Indonesia. Sertifikasi halal memberikan keadilan dan perlidungann bagi konsumen untuk tidak lagu lagi dalam membeli sutau produk pangan.

c. Masa dibentuknya Badan Penyelenggara Jaminan Produk Halal (BPJPH)

Hadirnya Badan Penyelenggara Jaminan Produk Halal (BPJPH) memperkuat sertifikasi halal yang telah bekerja selama puluhan tahun dan ditangani oleh lembaga swasta yakni MUI. Sertifikasi halal yang dulu hanya

18 Andrew Sandy Utama, "Sejarah Dan Perkembangan Regulasi Mengenai Perbankan Syariah Dalam Sistem Hukum Nasional Di Indonesia," *Jurnal Wawasan Yuridika* 2, no. 2 (2018): 70–71.

19 Abdullah Saeed, *Menyoal Bank Syariah : Kritik Atas Interpretasi Bunga Bank Kaum Neo-Revivalis* (Jakarta: Paramadina, 2004), 97.

20 Faridah, "Sertifikasi Halal Di Indonesia: Sejarah, Perkembangan, Dan Implementasi," 70–71.

bersifat suka rela dalam artian hanya yang berminat untuk mencantumkan lebelisasi halal di dalam kemasan produknya saja, tetapi saat ini menjadi wajib dalam artian sesuatu diwajibkan atas dasar Undang-Undang untuk kemaslahatan seluruh bangsa.

Dengan kehadiran BPJPH sebagai unit organisasi strukrutal yang memiliki tingkat Eselon I di Kementerian Agama. Hal ini merupakan sebuah perubahan besar dalam pengembangan industry halal yang diharapkan semakin menggelora di negara Indonesia. Ini merupakan harapan dari Menteri Agama dalam pidatonya saat peresmian BPJPH. Dalam mekanisme BPJPH, tahapan dari sertifikasi halal ini mencakup enam hal yakni pendaftaran, pemeriksaan kelengkapan dokumen, pemeriksaan dan pengujian, penetapan kehalalan produk melalui sidang fatwa halal, dan penerbitan sertifikasi halal.

Dengan demikian dalam sejarah di negara Indonesia, pertama kali jaminan produk halal diselenggarakan langsung oleh intervensi negara. Sebelumnya, jaminan produk halal dilaksanakan oleh MUI hanya sebagai suka rela saja. Hingga pada akhirnya, ditetapkan UU No. 33 Tahun 2014 yang mengubah suka rela atau *voluntary* menjadi mandatory yang dalam hal pelaksanaan dilakukan oleh pemerintah BPJPH. Sehingga, produk yang telah melewati pengujian oleh BPJPH akan mendapatkan labelisasi halal dari MUI.[21]

Menurut Sofyan Hasan, sertifikasi halal merupakan surat keterangan yang dikerluarkan oleh Majelis Ulama Indonesia mengenai bukti legalitas kehalalan dari suatu produk konsumsi diantaranya seperti makanan, minuman, obat-obatan, dan kosmetika.[22] Lembaga tersebut bertanggung jawab atas dasar SK MUI Pusat Nomor Kep 164/MUI/IV/2003 yang mengacu pada Keputusan Menteri Kesehatan Nomor 924/Menkes/SK/VIII/1996 tentang Pencantuman Tulisan Halal. Berikut ini merupakan gambar labelisasi halal dari MUI adalah sebagai berikut:

21 Sukoso et al., *Ekosistem Industri Halal*, 30–32.

22 Hasan, "Kepastian Hukum Sertifikasi Dan Labelisasi Halal Produk Pangan," 230.aims to provide legal assurance to consumers. However, the existing regulations are still per-ceived sectoral, partial, inconsistent and not systemic. Moreover, the most fundamental thing is the halal certification is not an obligation (mandatory

Sumber: www.news.detik.com

Setelah mendapatkan sertifikasi halal dari MUI, maka produsen bisa memberikan logo halal di setiap kemasan produk yang mereka produksi. Pemberian logo halal pada setiap produk akan memberikan keyakinan, keamanan, dan kepercayaan masyarakat bahwasanya produk yang mereka konsumsi sudah aman dan tidak mengandung bahan yang membahayakan. Menurut Ghina Kamilah, label halal yang tercantumkan pada kemasan produk pangan tertentu akan mempermudah konsumen untuk mengidentifikasi sebuah produk halal. Dengan begitu, labelisasi halal atau logo halal adalah pencantuman tulisan halal pada kemasan luar produk untukmenunjukkan bahwasannya produk tersebut berstatus sebagai produk halal yang sudah diuji oleh Badan Penyelenggara Jaminan Produk Halal (BPJPH).[23]

Pengembangan Produk Pangan dengan Labelisasi Halal MUI

Dalam pengembangannya, produk makanan yang telah dilabelisasi halal mempunyai sebuah nilai komoditas yang tinggi dan memacu peningkatan terhadap minat pembeli. Respon seperti ini tidak hanya terjadi di kalangan umat muslim saja, akan tetapi umat non muslim yang memiliki standarisasi higienis dan kebaikan makanan dilihat dari segi labelisasi sebuah produk makanan.[24] Menurut Mirsa Astuti, kehalalan suatu produk menjadi kebutuhan wajib bagi setiap konsumen, terutama bagi konsumen muslim. Dalam sistem perdagangan internasional, masalah sertifikasi dan labelisaasi halal mendapatkan perhatian baik dalam rangka memberikan perlindungan dan keamanan terhadap para konsumen dan menyongsong strategi menghadapi tantangan globalisasi.[25]

23 Ghina Kamilah and Aniek Wahyuati, "Pengaruh Labelisasi Halal Dan Brand Image Terhadap Keputusan Pembelian Melalui Minat Beli," *Jurnal Ilmu dan Riset Manajemen* 6, no. 2 (2016): 5, http://jurnalmahasiswa.stiesia.ac.id/index.php/jirm/article/view/722.

24 Aminuddin, "Sertifikasi Produk Halal: Studi Perbandingan Indonesia Dan Thailand," 29–30.

25 Mirsa Astuti, "Pengembangan Produk Halal Dalam Memenuhi Gaya Hidup Halal (Halal Lifee style)," *Iuris Studia: Jurnal Kajian Hukum* 1, no. 1 (2020): 14, http://jurnal.bundamediagrup.co.id/index.php/iuris/article/view/16.

Di Indonesia sendiri, peraturan perundang-undangan mengenai Produk Halal tercakup ke dalam UU No. 33 tahun 2014 tentang Jaminan Produk Halal (UUJPH). Peraturan ini menjadi suatu ketegasan bagi para produsen dan konsumen terhadap persoalan halal dan haram dalam rantai produksi dari pelaku usaha sampai konsumen dengan satu-satunya maksud adalah untuk melindungi konsumen.[26] Akan tetapi, maksud melindungi konsumen ini sebenarnya bukanlah satu-satunya maksud murni dari adanya UU Jaminan produk halal sendiri.

Seiring dengan meningkatnya permintaan dari para konsumen, terkait kehalalan dari setiap produk yang dipasarkan, maka produk-produk yang memiliki logo halal semakin menjadi pencarian utama oleh para konsumen. Adapun itu, produk yang memiliki labelisasi halal MUI tentunya sudah memiliki sertifikasi halal yang dikeluarkan oleh Badan Penyelenggara Jaminan Produk Halal (BPJPH) berdasarkan fatwa halal dari Majelis Ulama Indonesia (MUI).[27] BPJPH dalam melaksanakan tugas dan fungsinya tentunta, harus bermitra dengan lembaga pemeriksaan halal di pemerintah, daerah, perguruan tinggi negeri

26 Mega Hijriawati, Norisca Aliza Putriana, and Patihul Husni, "Upaya Farmasis Dalam Implee mentasi UU No. 33 Tahun 2014 Tentang Jaminan Produk Halal," *Farmaka; Vol 16, No 1* (*2018*)*: Farmaka* (*Juni*)*DO - 10.24198/jf.v16i1.18185* (August 8, 2018): 128, https://jurnal.unpad.ac.id/farmaka/article/view/18185.namun implementasinya kurang begitu lancar. Sertifikasi halal bagi produk farmasi dihadapkan dengan beberapa faktor pengambat seperti kurangnya pemasok bahan baku yang memenuhi persyaratan halal dan kendala manajemen halal di Industri Farmasi Indonesia. Namun bagaimanapun, memperoleh dan menggunakan obat halal bagi setiap muslim adalah hak yang dijamin konstitusi. Tulisan ini berupaya untuk memberikan gambaran implementasi UU JPH dalam pemenuhan produk obat halal yang beredar dan diperdagangkan di Indonesi. Metode yang dilakukan adalah dengan mengumpulkan literatur yang berkaitan dengan implementasi UU No. 33 Tahun 2014 dalam perkembangan obat halal di Indoensia dan membuat ringkasan dari literatur-literatur tersebut. Hasil review menunjukkan perlu adanya upaya bersama antara farmasis dan pihak terkait untuk merampungkan kajian sistem manajemen halal dengan pendekatan sistematik dan ilmiah untuk memproduksi obat halal yang sesuai dengan syariat Islam. Kata Kunci : Halal, Obat, Farmasi, Implementasi, Jaminan Produk Halal ABSTRACT The Halal Product Warranty (Jaminan Produk Halal/ JPH

27 Ibid., 130.namun implementasinya kurang begitu lancar. Sertifikasi halal bagi produk farmasi dihadapkan dengan beberapa faktor pengambat seperti kurangnya pemasok bahan baku yang memenuhi persyaratan halal dan kendala manajemen halal di Industri Farmasi Indonesia. Namun bagaimanapun, memperoleh dan menggunakan obat halal bagi setiap muslim adalah hak yang dijamin konstitusi. Tulisan ini berupaya untuk memberikan gambaran implementasi UU JPH dalam pemenuhan produk obat halal yang beredar dan diperdagangkan di Indonesi. Metode yang dilakukan adalah dengan mengumpulkan literatur yang berkaitan dengan implementasi UU No. 33 Tahun 2014 dalam perkembangan obat halal di Indoensia dan membuat ringkasan dari literatur-literatur tersebut. Hasil review menunjukkan perlu adanya upaya bersama antara farmasis dan pihak terkait untuk merampungkan kajian sistem manajemen halal dengan pendekatan sistematik dan ilmiah untuk memproduksi obat halal yang sesuai dengan syariat Islam. Kata Kunci : Halal, Obat, Farmasi, Implementasi, Jaminan Produk Halal ABSTRACT The Halal Product Warranty (Jaminan Produk Halal/ JPH

dan juge lembaga keagamaan Islam yang berbadan hukum.[28]

Menurut Faqiatul Mariya Waharini dan Anissa Hakim Purwantini, cara pengembangan produk pangan halal di Indonesia saalah satu caranya adalah sebagai berikut: 1. Pelaku UMKM semestinya diberikan kesempatan yang lebih besar untuk membangun dan mengambangkan produk-produk halal mereka. 2. Industi halal harus dipromosikan untuk dapat membangun kesadaran pentingnya penggunaan jasa halal. Dan 3, Gaya hidup halal harus terus dikembangkan. Adapun, sektor industri makanan halal dalam peningkatan dan perkembangannya tidak akan dapat terlaksana tanpa adanya kerjasama antara berbagai pihak yang terkait, seperti wisata halal, halal komestik, halal logistic, dan juga perbankan syariah yang memiliki kefeektifan besar dalam menumbuhkan gaya hidup halal atau *halal lifestyle*.[29]

Namun seiring berjalannya waktu, lebalisasi bagi umat muslim merupakan hal yang terlampau biasa. Dikarenakan umat muslim memang setiap hari diharuskan untuk mengkonsumsi makanan yang halal, jika melanggar dan memakan makanan yang haram, maka umat muslim percaya akan diberikannya dosa terhadap mereka.[30] Dengan begitu, produk yang memiliki labelisasi halal MUI saat ini banyak dipenuhi oleh produk dari buatan non muslim, yang memiliki tujuan keamanan dan juga label halal MUI sebagai cara komoditi yang dilakukan oleh mereka. Menurut Rusli Karim dalam bukunya menyatakan bahwasanya komodifikasi merupakan tatanan komersil yang sangat mewarnai kalangan kapitalis dengan mengakumulasi capital atau menyadari transformasi nilai guna menjadi nilai tukar.[31]

Dalam penelitian Roziana Febrianita menjelaskan bahwasanya produk non muslim yang sudah merambah ke Indonesia adalah praktik-praktik komodifikasi dengan menggunakan prinsip-prinsip Islam yang telah dilakukan oleh Mc. Donald's. Hal ini dibutktikan dengan adanya logi halal yang terdapat di gerai setiap toko dari Mc. Donald's. Logo halal pada Mc. Donald's adalah sebuah legitimasi bahwasanya produk Mc. Donald's telah layak untuk dikonsumsi oleh umat Islam. Logo halal memang dirasa sangat penting untuk diperlihatkan pada produk pangan, karena hal itu menjadi salah satu indikator terpenting bagi umat muslim dalam mengkonsumsi makanan dan minuman sebagai bentuk ketaatan kepada Allah *Subhanahu wa Ta'ala*. Oleh karena hal

28 Irham Lynarbi et al., "Analisis Pengaruh Lahirnya U.U No. 33 Tahun 2014 Tentang JPH Dan Terbitnya PP No. 31 Tahun 2019 Tentang JPH Terhadap Keputusan Melakukan MoU Dan Perjanjian Kerja Sama Calon LPH Dengan BPJPH," *INTERNATIONAL JOURNAL OF SOCIAL, POLICY AND LAW* 1, no. 1 SE- (December 1, 2020): 87, https://ijospl.org/index.php/ijospl/article/view/53.

29 Waharini and Purwantini, "Model Pengembangan Industri Halal Food Di Indonesia," 4.

30 Aminuddin, "Sertifikasi Produk Halal: Studi Perbandingan Indonesia Dan Thailand," 29.

31 Rusli Karim, *Agama Dan Masyarakat Industri Modern* (*Perspektif Islam*Yogyakarta: Media Widya Mandala, 1992), 30.

itu, Mc. Donald's telah melakukan hal itu sebagai strategi dalam pemasaran. Dari aspek halal yang semula digunakan untuk menjalani kehidupan, saat ini oleh beberapa oknum sudah berubah menjadi strategi untuk mendulang rupiah. Dengan menggunakan nilai-nilai Islam yang dijadikan sebagai sebuah komoditas yang seharusnya tidak menjadi bagian dari strategi komersil tersebut. Hal ini menjadikan, nilai-nilai Islam terkomodifikasi dan masuk dalam koridor capitalism yang menjadi sebuah barang yang diperdagangkan.[32]

Isu komodifikasi label halal MUI pada penelitian Muhammad Novi Rifa'i, juga terdapat pada produk yang diproduksi oleh produsen non muslim seperti kedai minuman *Chatime* asal Taiwan yang sudah merambah luas industri pangan di Indonesia.[33] Tidak hanya itu saja, akan tetapi produk dari *Mie Samyang, Tteobooki, tokoyaki, okonomiyaki* dan lain sebagainya[34] Aspek halal hingga labelisasi halal MUI sebagian besar hanya menyasar pada produk dengan perusahaan besar yang sudah mendunia. Adanya hal ini, untuk pengembangan produk pangan halal di Indonesia akan sulit untuk bersaing dengan produk-produk tersebut. Apalagi melihat proses pengajuan sertifikasi halal yang memakan biaya kisaran Rp2.000.000, 00 sampai dengan Rp4.500.000, 00 dalam kurunan masa hingga empat tahun lamanya.[35]

Dalam hal ini UMKM di Indonesia masih kesulitan untuk menjangkau biaya dari pengajuan sertifikasi halal sebagai bukti kehalalan produksinya sendiri. Dengan begitu, labelisasi halal akan terus menjadi isu komodifikasi label halal bagi kalangan kapitalisme. Mengenai pola *halal lifestyle* yang sudah diakui oleh Majelis Ulama Indonesia, patutnya diberikan edukasi lebih lanjut kepada UMKM yang belum mampu bersaing dalam industri halal yang sudah mendunia. Padahal, jika para UMKM diberikan edukasi mengenai sertifikasi halal untuk mendapatkan logo halal diberikan oleh MUI, lambat laun pedagang ini akan mampu bersaing dalam kancah internasional.[36]

32 Roziana Febrianita, "Komodifikasi Nilai – Nilai Islam Pada Logo Halal Mcdonald's," *Jurnal Komunika* 7, no. 2 (2020): 92, https://journal.uhamka.ac.id/index.php/komunika/article/view/6331.

33 Mochamad Novi Rifa'i, "Promosi Makanan Halal Di Kota Taipei, Taiwan," *FALAH: Jurnal Ekonomi Syariah* 3, no. 1 (February 6, 2018): 112, http://ejournal.umm.ac.id/index.php/JES/article/view/6515.

34 Muhyidin Junaidi, "Ada Potensi Yang Bisa Dikembangkan Oleh LPPOM MUI," *Jurnal Halal*, no. 138 (2019): 26–28.

35 Majelis Ulama Indonesia, "Masa Berlaku Ketetapan Halal MUI Berubah Menjadi 4 Tahun, Bagaimana Penjelasannya?," *Https://Www.Halalmui.Org*, last modified 2021, accessed July 17, 2021, https://www.halalmui.org/mui14/main/detail/masa-berlaku-ketetapan-halal-mui-berubah-menjadi-4-tahun-bagaimana-penjelasannya.

36 Sri Wahyuni, Daharmi Astuti, and Boy Syamsul Bakhri, "Pengaruh Label Halal Terhadap Peningkatan Omset Penjualan Produk Makanan Ringan Umkm Di Kota Dumai," *Jurnal Bilal: Bisnis Ekonomi Halal* 1, no. 2 SE-Articles (March 17, 2021): 45–46, http://ojs.polmed.ac.id/index.php/Bilal/article/view/205.

Implikasi Label Halal MUI Pada Produk Pangan di Indonesia

Labelisasi halal MUI pada produk pangan memiliki implikasi positif terhadap industri produk pangan di Indonesia. Melihat dari penelitian Armiani menyatakan bahwasanya adanya labelisasi halal sangat berpengaruh terhadap kenaikan omset dan pemasaran bagi produsen dari kaum non muslim. Hal inilah yang menjadikan kaum non muslim di Indonesia tidak lagi kesusahan dalam memulai bisnis mereka, sehingga adanya lebelisasi halal dapat membantu dalam memasarkan produk pangan yang diproduksi oleh golongan non muslim, khususnya di Nusa Tenggara Barat Indonesia. Dikarenakan, di daerah ini kaum muslim adalah minoritas, sehingga perlu pula untuk membeli dan mengkonsumsi produk yang telah memiliki labelisasi halal dari MUI.[37]

Menurut penelitian dari Wahyu Dwi Apriyanto and Ignatius Heruwasto menjelaskan bahwasanya produk pangan dengan menggunakan labelisasi halal sangat mendorong minat terutama oleh konsumen muslim. Dikarenakan pada produk dengan labelisasi halal ditemukan kejelasan dari bahan-bahan dan aspek perlindungan membuat para konsumen lebih yakin terhadap produk yang mereka konsumsi. Tidak berhenti sampai di situ, penjualan produk dengan labelisasi halal mampu memberi keyakinan terhadap umat muslim bahwasanya dalam hal transaksi mereka mendapatkan dua keuntungan sekaligus, yang pertama yakni *hablum min Allah* dengan menjaga makan makanan dengan konsumsi pangan halal dan juga yang kedua adalah *hablum min an-naas*, yakni saling bertransaksi dengan cara yang baik terhadap sesama manusia.[38]

Produksi pangan halal di Indonesia memiliki peluang yang besar untuk dapat bersaing dengan negara lain. Para pelaku usaha baik produsen maupun pihak yang mengekspor telah memiliki sertifikasi halal MUI agar produk-produk yang mereka pasarkan lebih mudah diterima oleh konsumen halal di Indonesia sendiri dan juga di negara-negara lainnya hanya dengan melihat label halal yang dicantumkan pada produk makanan tersebut. Hal ini dapat dicontohkan pada saat konsumen tersebut dihadapkan pada dua jenis produk makanan kalangan dengan perbedaan satu produk telah melabelkan labelisasi halal MUI dan pada produk satunya belum melablekan labelisasi halal MUI, maka konsumen tersebut lebih cenderung untuk memilih produk yang telah

37 Armiani Armiani, B. Basuki, and Septya Nurrahmadani, "Sertifikat Halal Menjadi Strategi Pemasaran Bagi Umkm Nonmuslim Dalam Meningkatkan Penjualan," in *Prosiding Seminar Setiami* (Jakarta: Institut Ilmu Sosial dan Manajemen STIAMI, 2021), 24, https://ojs.stiami.ac.id/index.php/PS/article/view/1363.

38 Wahyu Dwi Apriyanto and Ignatius Heruwasto, "Pengaruh Kejelasan Labelisasi Halal Dan Perilaku-Beragama Terhadap Minat Beli Konsumen: Analisis Dua Model Alternatif," *IslamICONOMIC: Jurnal Ekonomi Islam; Vol 10, No 2 (2019)DO - 10.32678/ijei.v10i2.143* (December 31, 2019): 220–221, https://journal.Islamiconomic.or.id/index.php/ijei/article/view/143.

diberikan labelisasi halal dari MUI.[39] Adapun, aspek yang diberikan pada produk yang telah sesuai dengan prinsip-prinsip syariah memang lebih memberikan perlindungan dan keamanan terhadap masyarakat.[40]

Simpulan

Proses genealogi labelisasi pada produk makanan telah bermula pada tahun 1976 dengan adanya identitas pada kemasan produk makanan dengan menggunakan tanda mengandung babi. Setelah industri produksi makanan telah berkolaborasi dengan MUI menjadikan identitas mengandung babi diganti dengan ketentuan logo halal di setiap kemasan produk pangan. Sebelum produk halal menjadi trend halal bahkan halal *lifestyle*, lebelisasi halal dan haram hanya digunakan sebagai aspek pembeda bahan-bahan yang terkadung di dalam produk tersebut. Akan tetapi, sesaat meluasnya ilmu pengetahuan dan teknologi menjadikan arus globalisasi dalam perindustrian semakin nyata juga. Hingga menyebabkan seluruhnya produk antar produk dipasarkan dalam wilayah global hingga tidak terbatas pada suatu negara.

Dengan adanya arus globalisasi yang meningkat pada perindustrian menjadi sebab dibutuhkannya labelisasi halal MUI untuk setiap produk pangan yang dipasarkan untuk melindungi dan memberi keamanan bagi setiap produsen. Akan tetapi saat labelisasi halal sudah menjadi logo yang mutakhir, menjadi salah satu sebab komodifikasi label halal yang dilakukan oleh para kapitalis. Hingga akhirnya, segala produk dapat dipasarkan dengan strategi pemasaran dari logo halal MUI. Adapun itu, adanya logo halal bisa berimplikasi terhadap pesatnya perindustrian produk pangan dan juga kapitalisasi dan mencekik bagi produsen dan UMKM yang masih kesulitan untuk pengajuan sertifikasi halal.

Daftar Pustaka

39 Warto and Samsuri, "Sertifikasi Halal Dan Implikasinya Bagi Bisnis Produk Halal Di Indonesia," 107.

40 Afifatul Munawiroh and Rumawi Rumawi, "Melacak Investasi Syariah: Studi Perkembangan Sukuk Bagi Pasar Modal Syariah Di Indonesia," *Kertha Semaya : Journal Ilmu Hukum* 8, no. 10 (October 5, 2020): 1562, https://ojs.unud.ac.id/index.php/kerthasemaya/article/view/63933.

Aminuddin, Muh. Zumar. "Sertifikasi Produk Halal: Studi Perbandingan Indonesia Dan Thailand." *SHAHIH : Journal of Islamicate Multidisciplinary* 1, no. 1 (June 28, 2016): 27. http://ejournal.iainsurakarta.ac.id/index.php/shahih/article/view/52.

Apriyanto, Wahyu Dwi, and Ignatius Heruwasto. "Pengaruh Kejelasan Labelisasi Halal Dan Perilaku-Beragama Terhadap Minat Beli Konsumen: Analisis Dua Model Alternatif." *IslamICONOMIC: Jurnal Ekonomi Islam; Vol 10, No 2 (2019)DO - 10.32678/ijei.v10i2.143* (December 31, 2019). https://journal.Islamiconomic.or.id/index.php/ijei/article/view/143.

Armiani, Armiani, B. Basuki, and Septya Nurrahmadani. "Sertifikat Halal Menjadi Strategi Pemasaran Bagi Umkm Nonmuslim Dalam Meningkatkan Penjualan." In *Prosiding Seminar Setiami*. Jakarta: Institut Ilmu Sosial dan Manajemen STIAMI, 2021. https://ojs.stiami.ac.id/index.php/PS/article/view/1363.

Astuti, Mirsa. "Pengembangan Produk Halal Dalam Memenuhi Gaya Hidup Halal (Halal Lifestyle)." *Iuris Studia: Jurnal Kajian Hukum* 1, no. 1 (2020). http://jurnal.bundamediagrup.co.id/index.php/iuris/article/view/16.

Baharun, Hasan, and Harisatun Niswa. "Syariah Branding; Komodifikasi Agama Dalam Bisnis Waralaba Di Era Revolusi Industri 4.0." *Inferensi: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* 13, no. 1 (July 20, 2019): 75–98. https://inferensi.iainsalatiga.ac.id/index.php/inferensi/article/view/2415.

Erlyta, Nency Ravica Lia, Ahmad Sarbini, and Herman Herman. "Strategi Majelis Ulama Indonesia Dalam Upaya Penerbitan Sertidikat Halal." *Tadbir: Jurnal Manajemen Dakwah* 3, no. 4 (December 31, 2018): 251–270. https://jurnal.fdk.uinsgd.ac.id/index.php/tadbir/article/view/1099.

Faridah, Hayyun Durotul. "Sertifikasi Halal Di Indonesia: Sejarah, Perkembangan, Dan Implementasi." *Journal of Halal Product and Researc* 2, no. 2 (2019).

Febrianita, Roziana. "Komodifikasi Nilai – Nilai Islam Pada Logo Halal Mcdonald's." *Jurnal Komunika* 7, no. 2 (2020). https://journal.uhamka.ac.id/index.php/komunika/article/view/6331.

FitHR.iana, Arin, and Rendy Putra Kusuma. "Implementasi Kebijakan Pangan Halal Indonesia: Keunggulan Kompetitif Dalam Tren Pangan Halal Di Asia Tenggara." *Global Insight Journal* 3, no. 2 (July 6, 2019). http://journal.uta45jakarta.ac.id/index.php/GIJ/article/view/1149.

Hasan, KN Sofyan. "Kepastian Hukum Sertifikasi Dan Labelisasi Halal Produk Pangan." *Jurnal Dinamika Hukum* 14, no. 2 (May 25, 2014). http://dinamikahukum.fh.unsoed.ac.id/index.php/JDH/article/view/292.

Hijriawati, Mega, Norisca Aliza Putriana, and Patihul Husni. "Upaya Farmasis

Dalam Implementasi UU No. 33 Tahun 2014 Tentang Jaminan Produk Halal." *Farmaka; Vol 16, No 1 (2018): Farmaka (Juni)DO - 10.24198/jf.v16i.18185* (August 8, 2018). https://jurnal.unpad.ac.id/farmaka/article/view/18185.

Indonesia, Majelis Ulama. "Masa Berlaku Ketetapan Halal MUI Berubah Menjadi 4 Tahun, Bagaimana Penjelasannya?" *Https://Www.Halalmui.Org*. Last modified 2021. Accessed July 17, 2021. https://www.halalmui.org/mui14/main/detail/masa-berlaku-ketetapan-halal-mui-berubah-menjadi-4-tahun-bagaimana-penjelasannya.

Junaidi, Muhyidin. "Ada Potensi Yang Bisa Dikembangkan Oleh LPPOM MUI." *Jurnal Halal*, no. 138 (2019).

Kamilah, Ghina, and Aniek Wahyuati. "Pengaruh Labelisasi Halal Dan Brand Image Terhadap Keputusan Pembelian Melalui Minat Beli." *Jurnal Ilmu dan Riset Manajemen* 6, no. 2 (2016). http://jurnalmahasiswa.stiesia.ac.id/index.php/jirm/article/view/722.

Karim, Rusli. *Agama Dan Masyarakat Industri Modern* (*Perspektif Islam*). Yogyakarta: Media Widya Mandala, 1992.

Kusnandar, Viva Budy. "Berapa Jumlah Penduduk Muslim Indonesia?" *Katadata.Co.Id*. Last modified 2019. Accessed July 8, 2021. https://databoks.katadata.co.id/datapublish/2019/09/24/berapa-jumlah-penduduk-muslim-indonesia.

Kusumastuti, Dani Kusumastuti. "Minat Beli Produk Halal Di Indonesia: Studi Pemetaan Sistematis." *Mabsya: Jurnal Manajemen Bisnis Syariah* 2, no. 2 (2020): 27–50.

Lutfiandari, Harvita Ayu, and Dina Fitrisia Septiarini. "Analisis Tren Dan Perbandingan Rasio Islamicity Performance Pada Bank Syariah Mandiri, BANK Muamalat Indonesia, Bank BRI Syariah Dan Bank BNI Syariah Periode 2011-2014." *Jurnal Ekonomi Syariah Teori dan Terapan* 3, no. 6 (January 20, 2017): 430. https://e-journal.unair.ac.id/JESTT/article/view/3361.

Lynarbi, Irham, Marissa Grace Haque, Agus Purwanto, and Denok Sunarsi. "Analisis Pengaruh Lahirnya U.U No. 33 Tahun 2014 Tentang JPH Dan Terbitnya PP No. 31 Tahun 2019 Tentang JPH Terhadap Keputusan Melakukan MoU Dan Perjanjian Kerja Sama Calon LPH Dengan BPJPH." *International Journal Of Social, Policy And Law* 1, no. 1 SE- (December 1, 2020): 88–110. https://ijospl.org/index.php/ijospl/article/view/53.

Muamalat, Bank. "Profil Bank Muamalat." *Https://Www.Bankmuamalat.Co.Id*. Accessed July 16, 2021. https://www.bankmuamalat.co.id/profil-bank-muamalat.

Munawiroh, Afifatul, and Rumawi Rumawi. "MELACAK INVESTASI SYARIAH: STUDI PERKEMBANGAN SUKUK BAGI PASAR MODAL SYARIAH DI INDONESIA." *Kertha Semaya : Journal Ilmu Hukum* 8, no. 10 (October

5, 2020): 1551. https://ojs.unud.ac.id/index.php/kerthasemaya/article/view/63933.

Rifa'i, Mochamad Novi. "Promosi Makanan Halal Di Kota Taipei, Taiwan." *FALAH: Jurnal Ekonomi Syariah* 3, no. 1 (February 6, 2018): 111. http://ejournal.umm.ac.id/index.php/JES/article/view/6515.

Saeed, Abdullah. *Menyoal Bank Syariah : Kritik Atas Interpretasi Bunga Bank Kaum Neo-Revivalis*. Jakarta: Paramadina, 2004.

Sri Wahyuni, Daharmi Astuti, and Boy Syamsul Bakhri. "Pengaruh Label Halal Terhadap Peningkatan Omset Penjualan Produk Makanan Ringan Umkm Di Kota Dumai." *Jurnal Bilal: Bisnis Ekonomi Halal* 1, no. 2 SE-Articles (March 17, 2021): 43–47. http://ojs.polmed.ac.id/index.php/Bilal/article/view/205.

Statistik, Badan Pusat. "Hasil Sensus Penduduk 2020." *Https://Www.Bps.Go.Id*. Last modified 2021. Accessed July 16, 2021. https://www.bps.go.id/pressrelease/2021/01/21/1854/hasil-sensus-penduduk-2020.html.

Sukoso, Adam Wiryawan, Joni Kusnadi, and Sucipto. *Ekosistem Industri Halal*. Jakarta, Malang: Departemen Ekonomi dan Keuangan Syariah - Bank Indonesia Pusat Studi Halal Thoyyib - Universitas Brawijaya, 2020. https://www.bi.go.id/id/edukasi/Documents/Ekosistem Halal 2020.pdf.

Utama, Andrew Sandy. "Sejarah Dan Perkembangan Regulasi Mengenai Perbankan Syariah Dalam Sistem Hukum Nasional Di Indonesia." *Jurnal Wawasan Yuridika* 2, no. 2 (2018).

Waharini, Faqiatul Mariya, and Anissa Hakim Purwantini. "Model Pengembangan Industri Halal Food Di Indonesia." *Muqtasid: Jurnal Ekonomi dan Perbankan Syariah* 9, no. 1 (June 26, 2018): 1. http://muqtasid.iainsalatiga.ac.id/index.php/muqtasid/article/view/1522.

Warto, Warto, and Samsuri Samsuri. "Sertifikasi Halal Dan Implikasinya Bagi Bisnis Produk Halal Di Indonesia." *Al Maal: Journal of Islamic Economics and Banking* 2, no. 1 (July 14, 2020): 98. http://jurnal.umt.ac.id/index.php/jieb/article/view/2803.

TINJAUAN PUTUSAN HALAL PRODUK YANG BERASOSIASI PRODUK HARAM

Dunianti Hinda Maharani, Irawati

Latar Belakang

Sebagai negara berpenduduk muslim terbanyak di dunia, gaya hidup halal menjadi sebuah kelaziman dan keharusan baik itu pangan, obat-obatan, kosmetik dan gaya hidup lainnya. Saat ini produk halal semakin dilirik dan diminati sebagai pilihan hidup sesuai syariat dan bermanfaat bagi kesehatan jasmani dan rohani. Produk halal tidak hanya didapatkan dari bahan bakunya saja, baik bahan baku utama dan bahan baku tambahan, namun juga proses produksi yang dilewatinya.

Salah satu akibat dari perkembangan teknologi dan perkembangan sosial budaya, kaum muslimin dihadapkan dengan membanjirnya produk pangan baik skala industri atau skala usaha kecil dan menengah (UKM). Dinamika sosial ini mengakibatkan variasi produk pangan menjadi lebih beragam. Gaya hidup modern menyebabkan konsumen memilih produk yang efiesien, menarik dan kekinian. Gaya hidup inilah yang menghasilkan budaya baru yang mungkin saja mengadopsi sikap dan perilaku individu atau budaya lain yang bisa saja bertentangan dengan syariat dan norma agama namun diterima menjadi kebiasaan dan diterapkan dalam kehidupan sosial.

Dengan adanya perkembangan teknologi, unsur haram dalam produk pangan dapat terkandung secara tersirat sehingga metode penentuan kehalalan suatu produk tidak dapat disandarkan lagi pada penilaian visual semata. Hal ini tentunya menjadi tantangan bagi umat Islam yang tetap menghendaki produk yang terjamin kehalalan dan kesuciannya. Seperti yang tercantum dalam QS Al Baqarah ayat 168 : "*Wahai manusia! Makanlah dari* (*makanan*) *yang halal dan baik yang terdapat di bumi, dan janganlah kamu mengikuti langkah-langkah setan. Sungguh, setan itu musuh yang nyata bagimu.*."

Secara prinsip semua bahan makanan dan minuman adalah halal kecuali yang telah diharamkan oleh Allah SWT yang tercantum dalam QS Al Maidah ayat 3 : "*Diharamkan bagimu* (*memakan*) *bangkai, darah, daging babi, dan* (*daging*) *hewan yang disembelih bukan atas* (*nama*) *Allah, yang tercekik, yang dipukul, yang jatuh, yang ditanduk, dan yang diterkam binatang buas, kecuali yang sempat kamu sembelih. Dan* (*diharamkan pula*) *yang disembelih untuk berhala*."

Demikian pula dengan pelarangan khamr dalam QS Al Maidah ayat 90 : "*Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya* (*meminum*) ***khmar**, berjudi,* (*berkorban untuk*) *berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan.*"

HR. Muslim dan Ibnu Umar : "*Semua yang memabukkan adalah khamr dan semua yang memabukkan adalah haram*"

Semakin kompleksnya permasalahan kontemporer khususnya di bidang pangan menyebabkan putusan kehalalan suatu produk tidak dapat diselesaikan dengan hanya mengambil dalil (beristidlal) pada Al Quran, sunnah, ijma dan dalil. Secara eksplisit, banyak persoalan kehalalan produk pangan tidak tercantum dalam Al Quran, sunnah, ijma dan dalil. Hal inilah yang sering menimbulkan kerancuan dan ambiguitas mengenai status kehalalan suatu produk yang tidak dijelaskan secara rinci dalam nash yang tidak diketahui hukum yang pasti.

Sebagai upaya pemenuhan harapan masyarakat ini, peran Majelis Ulama Indonesia sebagai wadah resmi ulama Indoneisa sangat dibutuhkan guna meluruskan kembali perubahan sosial budaya, fenomena dan polemik yang berkembang di masyarakat. Keberadan fatwa MUI memegang peranan penting terhadap batasan dan kepastian kehalalan suatu produk sehingga akan memberikan perindungan bagi kaum muslimin sebagai konsumen sekaligus meningkatkan kepercayaan diri bagi produsen terhadap produk yang dihasilkan.

Saat ini, terdapat beberapa produk dengan nama dan kemasan yang bersosiasi dengan khmar namun tetap mendapatkan sertifikasi halal. Hal ini akan menimbulkan kebingungan bagi masyarakat muslim Indonesia tentang aturan penamaan produk yang berasosiasi dengan khmar dan kemasan produk yang menyerupai produk khmar.

Rumusan Masalah

Adanya ambiguitas putusan halal produk yang berasosiasi produk haram sehingga menimbulkan kerancuan di kalangan masyarakat muslim.

Tujuan

Makalah ini bertujuan untuk mendefinisikan ulang tentang aturan dan fatwa terkait dengan putusan halal produk yang berasosiasi produk haram agar tidak terjadi ambigu di masyarakat muslim Indonesia.

Pembahasan

Dalam bisnis produk baik berupa pangan, obat-obatan atau kosmetika, sutau hal yang lazim apabila konsumen memerlukan jaminan bahwa produk tersebut aman dan bermanfaat. Selain itu, bagi konsumen muslim, kehalalan suatu produk menjadi suatu keharusan yang tidak ditawar lagi sebagai bentuk jaminan dan perlindungan bagi konsumen. Salah satu langkah mudah untuk mengetahui kehalalan suatu produk, konsumen dapat melakukan pengecekan label halal resmi yang tertera di kemasan produk.

Saat ini Indonesia memiliki Undang-Undang tentang Jaminan Produk Halal (JPH) yang mewajibkan semua produk yang masuk, beredar dan diperdagangkan di Indonesia memiliki sertifikat halal. JPH berlaku bagi produk makanan, minuman, obat-obatan, kosmetika, produk kimiawi, produk biologi, produk rekayasa genetik serta barang konsumsi yang dipakai, digunakan atau dimanfaatkan masyarakat. JPH berfungsi untuk melindungi konsumen agar lebih yakin dalam mengkonsumsi produk halal.

Dalam prosesnya, audit dilaksanakan oleh Lembaga Pengkajian Pangan Obat-obatan dan Kosmetika Majelis Ulama Indonesia (LPPOM MUI), selanjutnya akan ditetapkan fatwa oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI). Sertifikat halal dikeluarkan oleh Badan Penyelenggara Jaminan Produk Halal (BPJPH), sebuah badan yang terbentuk di bawah Kementerian Agama.

Pelaku usaha khususnya di bidang pangan memiliki potensi luar biasa untuk mengembangkan produknya sehingga lebih dapat diterima dan bersaing di dunia global serta mengatasi kejenuhan konsumen yang selalu menginginkan inovasi produk. Salah satu tren yang muncul saat ini produk pangan kekinian yang berasosiasi dengan produk haram.

Hal ini menjadi tantangan tersendiri bagi MUI sebagai pemberi putusan kehalalan suatu produk. Banyaknya pertanyaan kritis dari masyarakat terkait beberapa produk yang berasosisi dengan produk haram baik dari segi penamaan atau kemasan produk yang tetap mendapat sertifikat halal. Nama unik dan lazim kerap disematkan sebagai daya tarik bagi konsumen khususnya kaum milenial yang menggemari terobosan *out of the box*. Demikian pula kemasan yang menyerupai produk haram seakan menyiratkan *image* kekinian dan lebih keren.

Dalam kriteria sistem jaminan halal (SJH) disebutkan bahwa merek/nama

produk tidak boleh menggunakan nama yang mengarah pada sesuatu yang diharamkan atau ibadah yang tidak sesuai dengan syariah Islam.

Berbeda halnya dengan nama bir pletok, bakso, bakwan, bakpao yang terlanjur melekat di masyarakat. Produk yang telah menjadi tradisi dan dikenal luas seperti halnya produk-produk tersebut, sertifikasi halal akan tetap diberikan selama kandungan bahan-bahan yang dipastikan tidak mengandung unsur yang diharamkan.

Contoh produk yang telah mendapat sertifikasi halal namun masih memliki asosiasi dengan nama produk haram adalah "Baileys Syrup" yang memiliki nomor sertifikat 07120045200118 yang berlaku sampai dengan **18 Juni 2022.**

Milk Instant Powder Itpin, Minuman Serbuk Instan Rasa Melon Susu/Melon Flavour Milk Instant Powde

07120045200118 Exp. 18/06/2022 Delifru Utama Indonesia, PT.

Caramel Syrup, Butter Foam Powder, Almond Syrup, Baileys Syrup, Iris Cream Syrup, Raisin Syrup, Foam Powder (Verre), Red Velvet Powder, Bubble Gum Powder (Mili), Calamansi Syrup, Coconut Syrup Berries (Mili Syrup), Sakura (Mili Syrup), Watermelon Syrup, Sakura Syrup, Rose Syrup, Pandan Syrup Powder (Mili), Strawberry Powder (Mili), Macchiato Foam Powder, Bubble Gum Powder, Mango Powde Powder, Milk Tea Powder, Grape Powder, Blue Curacao (Mili Syrup), Cheese Foam Powder, Pandan F

tortea	CV WONDERFUL AGRICULTURE INDONESIA	00120095090419 Exp 09/04/2021
ATRIA,HABITAT,OUI !	CV. SATRIA PUTRA JAYA	08120005441112 Exp 15/11/2020
Green Apple syrup "Delifru",Mango syrup "Delifru",Raisin syrup "Delifru",Baileys syrup "KULO",Irish Cream syrup "Delifru"	Delifrutama Indonesia, CV	07120045200118 Exp 14/01/2020
Diamond Peppermint Powder	Diamond Cold Storage, PT	00120019100202 Exp 31/01/2020
H22631 Peach Juice Drink Concentrate,919277 Mango Passionfruit Juice Drink Concontrate, 915731 Raspberry-Blackcurrant Juice Drink Concentrate	Doehler Food and Beverage Ingredients (Rizhao) Co., Ltd.	00120062400912 Exp 26/12/2020
XCP3	DongSuh Food Corp. -Korea	00120075131215 Exp 05/12/2019

Gambar Nama Produk Yang Berasosiasi Haram

Dalam keterangan yang diberikan LPPOM MUI melalui akun facebook pada tanggal 8 November 2019, penamaan Baileys merujuk pada nama orang yang telah ada sejak tahun 1840, nama hotel atau hunian dan bukan mengacu pada nama khamr yakni wiski khas Irlandia yang muncul di tahun 1974.

Bagi orang awam, Baileys identik dengan minuman beralkohol khas Irlandia. Baileys yang lebih dikenal sebagai Baileys Irish Cream dengan cita rasa coklat dan vanila dengan kandungan alkohol mencapai 17%. Baileys sering digunakan sebagai campuran koktail, kopi atau kue. Kopi Baileys sendiri menjadi salah satu kopi yang banyak digemari kalangan muda.

Contoh lain produk yang memiliki kemasan yang menyerupai produk haram adalah Haerang, dengan nomor sertifikat 0112125882012**1** yang berlaku

sampai dengan **19 Januari 2023**, memiliki kemasan yang menyerupai kemasan produk khamr yaitu soju.

Haerang diperkenalkan sebagai soju halal karena memiliki kemasan dan desain produk yang menyerupai kemasan soju. Soju merupakan minuman beralkohol khas Korea Selatan yang terbuat dari beras atau pengganti beras seperti ubi, gandum, barley dan tapioka. Soju memiliki rasa manis dan tidak terlalu tajam. Soju sering kali ditampilkan dalam K-drama yang kini banyak digandrungi. Untuk memperoleh *engagement* dengan konsumen, khususnya pecinta KPop atau KDrama, Haerang dideskripsikan sebagai soju tanpa alkohol (0% alkohol).

Gambar Perbandingan Kemasan Haerang dengan Soju Asal Korea Selatan

Hal ini tentunya akan berbahaya karena umat muslim nantinya akan ter-

biasa dengan produk tasyabbuh yaitu menyerupai produk yang diharamkan dalam Islam. Perbuatan tasyabbuh terlarang dalam Islam. Meski suatu produk memiliki bahan baku dan proses yang halal namun penamaan atau bentuk/kemasan yang berasosiasi dengan produk haram akan mengidentikan kaum muslimin dengan haram sehingga kaum muslimin akan terbiasa berinteraksi dengan sesuatu yang haram dan tidak bisa lagi membedakan antara halal dan haram terkadang cukup signifikan dapat mengubah identitas seorang muslim.

Fatwa MUI menjadi tolak ukur, pola pikir dan ijtima ulama Indonesia sehingga kedudukan fatwa menjadi sangat penting dan strategis. Surat Keputusan Lembaga Pengkajian Pangan, Obat-obatan dan Kosmetika Majelis Ulama Indonesia tentang Ketentuan Penulisan Nama Produk dan Bentuk Produk, menyebutkan sertifikasi halal tidak akan diberikan kepada nama produk yang mengandung nama minuman keras seperti rootbeer, es krim rasa rhum raisin atau bir 0% alkohol.

Inilah yang harus menjadi catatan penting bagi MUI agar tidak ada lagi kerancuan di kalangan masyarakat muslim khususnya masyarakat awam.

Kesimpulan

Perubahan ilmu pengetahuan dan teknologi serta perubahan sosial yang semakin dinamis menyebabkan produk pangan menjadi lebih bervariasi. Perubahan ini pula akan menyebabkan konsumen menginginkan efisiensi dalam pemenuhan produk pangan. Teknologi tidak hanya menyentuh produk pangan kekinian namun begitu pula produk pangan tradisional berupa penambahan bahan seperti pewarna, perasa, pemanis atau bahkan pelarut alkohol yang masuk dalam kategori khmar pada saat proses pengolahan sehingga dapat menyebabkan terjadinya perubahan status kehalalan produk pangan.

Hal ini mempengaruhi pula penamaan produk pangan yang sering kali diasosiasikan dengan produk haram sebagai bagian dari tren dan strategi pemasaran. Hal ini tentunya akan menimbulkan keraguan bagi masyarakat muslim apabila produk pangan tersebut mendapatkan sertifikasi halal karena bahan baku dan prosesnya telah memenuhi kriteria yang ditetapkan sebagai produk halal.

Saran

Dengan adanya tren penamaan produk pangan yang diasosiasikan dengan produk haram maka diperlukan peninjauan putusan halal bagi produk serupa agar kesimpangsiuran status kehalalan suatu produk dapat dihindari.

Daftar Pustaka

Asy'ari, Hasyim. (2011). Kritria Sertifikasi Makanan Halal Dalam Perspektif Ibnu Hazm dan MUI. Skripsi, Konsentrasi Perbandingan Mazhab Fikih, Program Studi Perbandingan Mazhabdan Hukum, Fakultas Syariah dan Hukum, UNI Syarif Hidayatullah. Jakarta

Alfadlol, Ahmad. M. (2019). Kandungan Alkohol dalam minuman Studi Komparatif Fatwa Majelis Ulama Indonesia dan fatwa Majelis Tarjih dan Tajdid Muhammadiyah. Skripsi, Program Studi Perbandingan Mazhab. Fakultas Syariah dan Hukum. UIN Sunan Kalijaga. Yogyakarta

Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor : 11 Tahun 2009 Tentang Hukum Alkohol

Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor : 10 Tahun 2018 Tentang Produk Makanan dan Minuman Yang Mengandung Alkohol/ Etanol

Hamzah, Muhammad Maulana. (2017). Peran dan Pengaruh Fatwa MUI Dalam Arus Transformasi Sosial Budaya Di Indonesia. Jurnal Studi Agama. Vol XVII, No 1, 127 – 154

https://www.halalmui.org/mui14/main/detail/kriteria-bentuk-dan-nama-produk-bersertifikat-halal diakses 16 Juli 2021 jam 16.35 WIB

https://food.detik.com/info-kuliner/d-4700741/berbahan-utama-krim-dan-cokelat-ini-9-fakta-menarik-baileys-irish-cream diakses 16 Juli 2021 jam 18.50 WIB

https://food.detik.com/info-halal/d-3096431/mui-tolak-beri-sertifikasi-halal-pada-produk-tasyabbuh-haram diakses 17 Juli 2021 jam 14.50 WIB

https://food.detik.com/info-kuliner/d-4915704/5-fakta-minuman-soju-asal-korea-selatan diakses 16 Juli 2021 jam 19.50 WIB

Khairuddin. (2017). Kedudukan fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Dalam Perspektif Tata Hukum Indonesia. Lembaga Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat. Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung.

Lembaga Pengkajian Pangan Obat-obatan dan Kosmetika Majelis Ulama Indonesia. Daftar Belanja Produk Halal LPPOM MUI Pusat Acuan Sertifikasi Halal HAS 23000. Jurnal Halal Daftar Produk 147, indd 43

Maharani, Aisha. (2021). Kriteria Sistem Jaminan Halal, Seri Cara Mudah Sertifikasi Halal. Halal Corner. Jakarta

Wahidin, Ade. (2018). Tinjauan dan Hukum Tasyabbuh Perspektif Empat Imam Mazhab. Al Mashhlahah Jurnal Hukum Islam dan Pranata Sosial Islam, Vol 06, No 01, hal 46 - 72

Warta Ekspor. (2015). Ditjen PEN/WRT/56/VII/2015. Edisi Juli. Kementerian Perdagangan Republik Indonesia.

Yunita, Hanna Indi Dian. (2018). Studi Tentang Peluang dan Tantangan Industri Pangan Halal Terhadap Perekonomian di Indonesia. Jurnal Ilmiah. Jurusan Ilmu Ekonomi Fakultas Ekonomi dan Bisnis, Universitas Brawijaya. Malang

فتوى مجلس العلماء الإندونيسي في حكم التطعيم بأسترا زينيكا دراسة أصولية مقارنة

عفة الأمنية إسماعيل
جامعة شريف هداية الله جاكرتا
Iffatul.umniati@uinjkt.ac.id

ملخص البحث

إن الهدف من كتابة هذا البحث دراسة الفتوى الصادر من مجلس العلماء الإندونيسي في حكم التطعيم بأسترا زينيكا مقارنة مع التطعيم ضد الحمى الشوكية (Meningitis) وذلك باستخدام المنهج الوصفي الاستنباطي. أما الطريق المعمول في دراسة هذا البحث فهو دراسة فقهية أصولية للقيام بالبحث عن طرق الاستدلال الذي قام به مجلس العلماء الإندونيسي قبل إصدار الفتويين. أفتت لجنة الفتوى التابعة لمجلس العلماء الإندونيسي بتحريم تطعيم للوقاية من أمراض التهاب السحايا بمواد تم استخلاصها من عنصر من عناصر الخنازير، أو بملامسة مادة مساعدة أو بواسطة مادة مصنوعة من الخنازير وأي عنصر من عناصرها الطبيعية. غير أنها أجازت عند الضرورة. وإنما يجوز العمل بهذا الحكم (يعني الإباحة) في الحالة المذكورة مؤقتا إلى حين اكتشاف مادة أخرى مجربة تحل محل المواد المذكورة. ويمكن الاستنتاج من ذينك الفتويين أن هذا المجلس الموقر ملتزم في اتباع منهجه في إصدار الفتوى. ويظهر التزامه كذلك في كيفية استدلاله سواء كان الاستدلال بالكتاب أو السنة أو القواعد الفقهية ورجوعه إلى أقواله العلماء الشافعية القدماء. إلا أن الملاحظ أن المجلس لا يفرق بين حالة التطعيم للحجاج والمعتمرين الذي ليس لهم سبيل إلى الحج والعمرة إلا بعد قبول ذلك التطعيم وبين سكان الإندونيسيين الذين لا يلزم عليهم التطعيم كما أن هناك نوع آخر من اللقاحات في هذا البلاد غير أسترا زينيكا.

كلمات مفتاحية: فتوى، تطعيم، أسترا زينيكا

المقدمة

واجه إندونيسيا أسوأ حالات تفشي فيروس كورونا في آسيا مع تسجيل اثنين مليون و٢٣٨ ألفا إصابة و٢٧ ألفا و٩٨٤ وفاة حتى يوم السبت الماضي ٧١ يوليو ١٢٠٢. وأفتت لجنة الفتوى التابعة لمجلس العلماء الإندونيسي بتحريم التطعيم المضاد لفيروس كورونا باستخدام لقاح أسترا زينيكا لأنه -كما هو المذكور في هذا الفتوى-تحتوى على مواد تم استخلاصها من عنصر من عناصر الخنازير، أو بملامسة مادة مساعدة أو بواسطة مادة مصنوعة من الخنازير وأي عنصر من عناصرها الطبيعية. غير أنها أجازت هذا التطعيم عند الضرورة الملحة. وإنما يجوز العمل بهذا الحكم (يعني الإباحة) في الحالة المذكورة مؤقتا إلى حين اكتشاف مادة أخرى مجربة تحل محل المواد المذكورة.

وفتوى التطعيم المضاد لفيروس كورونا باستخدام لقاح أسترا زينيكا مطلوب من الحكومة بعد عدم تمكنه من الحصول على لقاحات آخرى خالية من "التربسين المستفاد من بنكرياس لحم الخنزير. أما والتطعيم ضد الحمى الشوكية من التطعيمات التي تشترط الحكومة السعودية أخذها قبل السفر للحج والعمرة بوقت كاف؛ لأن الحمى الشوكية من الأمراض المعدية الخطيرة. وتنتقل بواسطة الرذاذ المتطاير من الفم والأنف تصيب أغشية المخ النخاع الشوكي، وتؤدي غالباً إلى الوفاة - لا قدر الله - إن لم تعالج.

واللقاح عبارة عن جرعة واحدة نصف ملل تحقن تحت الجلد ومن خصائص هذا اللقاح: يستخدم التطعيم ضد جرثومة تسمى (مننجو كوكس) وهو أشهر أسباب الحمى الشوكية وأخطرها؛ وهو عبارة عن تطعيم رباعي التكافؤ ويعطى للبالغين والأطفال من سن سنتين وأكثر والأطفال ما بين عمر ٣ أشهر وسنتين يتم إعطاؤهم جرعتين من لقاح A بينهم ثلاثة أشهر ويجب أن يتم أخذ اللقاح قبل قدومه للحج بمدة لا تقل عن ٠١ أيام ولا تزيد على ثلاث سنوات. ولم يزل هذا التطعيم

الإجباري قائما إلى يومنا هذا.

فتظهر أهمية الفتوى على فرضين ممتنعي الخلو معا، أي إذا خلا الأمر من أحدهما بقي الآخر ثابتا، وكذلك العكس. الفرض الأول: إذا بقيت الضرورة أو الحاجة التي تنزل منزلة الضرورة مع عدم وجود البديل، ظلت الفتوى سارية يرجع إليها كل من يهمه الأمر. والفرض الثاني: إذا بقيت الضرورة أو الحاجة التي تنزل منزلة الضرورة مع وجود البديل المستغني

تماما عن الإنزيم المذكور في أي مرحلة من مراحل تصنيعه،[1] بقيت لهذه الفتوى أهميتها إذ يمكن القياس على الحكم تبعا لأدلة هذه الفتوى في نوازل أخرى مشابهة ومتجددة.

وأفاد نص الفتوى إن فيروس كورونا وكذلك التهاب السحايا أو الحمى الشوكية (Meningitis) من الأمراض الخطيرة والمعدية، وسببها بكتيريا وفيروسات وتؤدي في حالات كثيرة إلى الوفاة. وأعدت حكومة إندونيسيا أنواعا من لقاحات وهي لقاح سينوفاك، وبيو فارم، ونوفافاكس، وسترا زينيكا، وبيونتجح، وموديرن، وسينوفارم، والمتوفر حاليا: لقاح سينوفاك، وبيو فارما، وأسترا زينيكا، وسينوفارم.[2]

وقد أوجبت حكومة المملكة العربية السعودية على كل زائريها من الحجاج والمعتمرين أن يأخذ تطعيما ضد التهاب السحايا منعا واتقاء لانتشارها. ولا طريق إلى حين صدور الفتوى لمنع انتشار هذا الوباء إلا بذلك التطعيم المذكور. في حين إن نوعية التطعيم ضد التهاب السحايا المتداول حاليا هو (Mencevax ACW135Y) من إنتاج شركة "جلاكسو سميث كلاين بيجام بارماجيتيسل" البلجيكية، وهي النوعية من التطعيمات التي تصنع بواسطة مادة التي تؤخذ أصلا من أنزيمة حيوانية المأخوذة من بانكرياس الخنازير، وكذا مادة "الجليسيرول" التي تؤخذ من ذهن الخنازير. وإلى حين صدور الفتوى لم توجد مادة واسطة أخرى التي تصلح لصناعة هذه التطعيمات ضد التهاب السحايا أو الحمى الشوكية، ولا شيء إلى الآن يصلح بديلا للتطعيم المذكور.

فبناء على ذلك، رأت لجنة الفتوى التابعة لمجلس العلماء الإندونيسي إصدار فتوى شرعية بهذا الشأن، حتى يتسنى للحكومة الإندونيسية والأمة الإسلامية الاسترشاد بها.

فاستدل مجلس العلماء الإندونيسي في من ذينك الفتويين بالقرآن، والسنة، والأدلة الأخرى المعتبرة. ويمكن تصنيف هذه الأدلة إلى صنفين، أولهما ما دل على الحكم الأصل بالتحريم، والثاني ما دل على رخصة الإباحة عند ثبوت حالة الضرورة.

---

١ وهو ما حصل فعلا منذ الفتوى في التطعيم ضد الحمى الشوكية ، لأن موقف المجلس شجع الحكومة الإندونيسية على إلزام مصانع الأدوية لعمل بحث معملي خاص حتى توصلت شركة النوفارتيس والدياجنوتيك الإيطاليتين إلى لقاح فعال ضد الحمى الشوكية أو التهاب السحايا. وقد أصدر المجلس قرارا للجنة الأدوية والأغذية التابعة له يفيد حل هذا اللقاح الجديد وخلوه تماما عن أي تدخل مفترض لإنزيمات مستخلصة من الخنازير. فلذلك نجد أن منتجات اللقاح التي استعملت حاليا لتطعيم الحجاج الإندونيسين، وهو ال Meningokokkus من شركة بيو فارما الإندونيسية قد تم أخذها منذ موسم ٦١٠٢م، وذلك كما أفاده المسؤول السابق الذكر للباحثة في ٦ من أوغسطس عام ٧١٠٢م. ينظر:
موقع وزارة الصحة الإندونيسية:
http://www.depkes.go.id/article/print/0511/jamaah-haji-0102-gunakan-vaksin-meningitis-halal-.html

وموقع وكالة الأنباء الإندونيسية:
https://www.antaranews.com/berita/124212/mui-nyatakan-vaksin-meningitis-halal

2 https://news.detik.com/berita/d-5573060/macam-macam-vaksin-covid-19-di-indonesia-ini-daftarnya, وتم أخذها في الأحد، 81 من يوليو 1202. في ساعة 71.12

أما الصنف الأول منهما، فهي أدلة من القرآن، والسنة، والإجماع، والقواعد الفقهية، بالإضافة إلى آراء فقهاء الأمة من المذاهب الأربعة. وأما الصنف الذي يستدل به لإيجاد المخرج للمضطر، فهو كذلك مأخوذ من القرآن، والسنة، والقواعد الفقهية، بالإضافة إلى آراء الفقهاء بهذا الشأن أيضا.

ذكر المجلس أولا بعض أيات من القرآن الدالة على حرمة الخنزير إلا في حالة الضرورة كالمكتوبة في الآية الثالثة من سورة المائدة، والآية الثانية من سورة البقرة وغير ذلك. كما ذكر في ذينك الفتويين الأحاديث النبوية الكثيرة منها ما روي عن أبي درداء، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الله أنزل الداء والدواء، وجعل لكل داء دواء، فتداووا، ولا تداووا بالحرام.[٣]

ثم استدل بإجماع علماء الأمة قاطبة على أن جميع عناصر الخنازير من النجاسات العينية الذاتية، ومن ثم حرم استهلاكه بأي صورة كانت.

واستند إلى القواعد الفقهية في جواز الأخذ بالرخص الشرعية عندما دعت إليه الحاجة.

وبعد ذكر الآيات التي تدل على عدم جواز التداوي بالأشياء النجسة كقول ذكر بعد ذلك الأحاديث وأقوال العلماء. كما قاله الزهري مثلا: [٤] لا يحل شرب بول الناس لشدة تنزل؛ لأنه رجس. قال الله تعالى: أحل لكم الطيبات، وقال ابن مسعود في السكر ناقلا عن رسول الله: صلى الله عليه وسلم إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم.[٥]

فمن الآيات القرآنية: قوله سبحانه وتعالى:

---

٣ رواه أبو داود في السنن (٣٢/٦)، أول كتاب الطب، باب في الأدوية المكروهة، الرقم: ٤٧٨٣. واختلف أهل العلم على صحة إسناده على أحد رواته وهو إسماعيل بن عياش، وأخرجه الدولابي في "الكنى والأسماء" (٢/ ٠٦٧) من طريق علي بن عياش، باب ن كنيته أبو عمران ، الرقم ٥١٣١، وأخرجه الطبراني في "المعجم الكبير" ٤٢/ (٤٥٢) من طريق علي بن عياش، عن إسماعيل ابن عياش، عن ثعلبة بن مسلم، عن أبي عمران سليمان بن عبد الله، عن أم الدرداء، الرقم: ٩٤٦.

٤ محمد بن مسلم بن عبد الله بن الشهاب الزُّهري، أبو بكر، المدني، أحد الأئمة الكبار وعالم الحجاز والأمصار مدني" ، تابعي، ثقة ، أحد الأعلام الحفاظ، انظر في سلم الوصول إلى طبقات الفحول (٣/ ٧٦٢)، والأعلام للزركلي (٧/ ٧٩)

٥ ذكره البخاري في الصحيح (٧/ ٠١١)، كتاب الأشربة، باب شراب الحلواء والعسل وصححه ابن حجر في التلخيص الحبير (٤/ ١٤١) وقال: وذكره البخاري تعليقا عن ابن مسعود، وقد أوردته في تغليق التعليق من طرق إليه صحيحة.

ومن الأحاديث النبوية الشريفة، وهي كثيرة، منها: قوله صلى الله عليه وسلم: تداووا فإن الله عز وجل لم يضع داء إلا وضع له دواء غير داء واحد: الهرم.[٦]

والحديث الآخر: قدم أناس من عكل أو عرينة، فاجتووا المدينة، فأمرهم النبي صلى الله عليه وسلم بلقاح، وأن يشربوا من أبوالها وألبانها.[٧]

وقوله صلى الله عليه وسلم: ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء.[٨]

وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن فأرة وقعت في سمن فماتت، فقال: إن كان جامدا فخذوها وما حولها، وكلوا ما بقي، وإن كان مائعا فلا تأكلوه.[٩]

وهناك من القواعد الفقهية ما تؤيد هذا الاتجاه، ومنها: الضرر يدفع بقدر الإمكان. والضرر يزال. والحاجة قد تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة. وما أبيح للضرورة يقدر بقدرها.

وهناك أقوال من العلماء المعتبرين ما يفيد هذا المعنى، منها: قول الخطيب الشربيني: التداوي بالنجس جائز عند فقد الطاهر الذي يقوم مقامه.[١٠]

وقال العز بن عبد السلام:[١١] جاز التداوي بالنجاسات إذا لم يجد طاهرا يقوم مقامها؛ لأن مصلحة العافية والسلامة أكمل من مصلحة اجتناب النجاسات.[١٢]

وبعد تداول الآراء بين أعضاء لجنة الفتوى التابعة للمجلس عند إجتماعهم توصل المجلس من خلال اجتماع هذه اللجنة التابعة له إلى فتوى شرعية وحكم فقهي في هذه النازلة، وهو الذي يتبلور في النقاط الآتية:

---

٦ رواه أبو داود في السنن (٤/ ٣)، كتاب الطب، باب في الرجل يتداوى، الرقم: ٥٥٨٣ وفي الباب عن ابن مسعود، وأبي هريرة، وأبي خزامة، عن أبيه، وابن عباس وهذا حديث حسن صحيح.

٧ رواه البخاري في صحيحه (١/ ٦٥)، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل، والدواب، والغنم ومرابضها، الرقم: ٣٣٢، ومسلم في الصحيح (٣/ ٧٩٢١)، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب حكم المحاربين والمرتدين، الرقم: ١١، وأبو داود في السنن (٤/ ٠٣١)، كتاب الحدود، باب ما جاء في المحاربة، الرقم: ٤٦٣٤.

٨ رواه البخاري في الصحيح (٧/ ٢٢١)، كتاب الطب، باب ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء، الرقم: ٨٧٦٥، وابن ماجه في السنن (٢/ ٨٣١١)، كتاب الطب، باب ما أنزل الله داء، إلا أنزل له شفاء، الرقم: ٩٣٤٣، كلاهما عن طريق أبي أحمد الزبيري

٩ رواه أحمد في مسنده (٧/ ٤٥٣)، كتاب مسند المكثرين من الصحابة، باب مسند أبي هريرة، الرقم: ١٩٥٧، وصححه الترمذي في السنن والعلل حيث قال: هذا حديث حسن صحيح وقد روي هذا الحديث، عن الزهري، عن عبيد الله، عن ابن عباس. سنن الترمذي ت شاكر (٤/ ٦٥٢) والعلل الكبير له (ص: ٨٩٢)

١٠ مغني المحتاج، محمد الخطيب الشربيني، ط. دار الفكر، بيروت، ج ١ / صـ ٩٧

١١ عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، عز الدين الملقب بسلطان العلماء (٧٧٥ - ٠٦٦ هـ = ١٨١١ - ٢٦٢١ م): المحدث، إمام الشافعية، بلغ رتبة الاجتهاد، من بيت العلم والفقه والحديث والتفسير والأدب وكان فصيح اللسان جميل الأخلاق، قد سمع الأحاديث النبوية واشتغل بالفضائل الأدبية، ومن كتبه التفسير الكبير والإلمام في أدلة الاحكام وقواعد الشريعة و الفوائد وقواعد الأحكام في إصلاح الأنام. انظر مجمع الآداب في معجم الألقاب (١/ ٣٣٢)، والمعين في طبقات المحدثين (ص: ٠١٢)، وتاريخ الإسلام ت بشار (٤١/ ٣٣٩)، والأعلام للزركلي (٤/ ١٢)

١٢ مغني المحتاج، محمد الخطيب الشربيني، ط. دار الفكر، بيروت، ج ١ / صـ ٩٧

أولا: تحريم التطعيم المضاد لفيروس كورونا بأسترا زينيكا وللوقاية من أمراض التهاب السحايا أو الحمى الشوكية طالما أن اللقاح المعمول فيه يتم صناعته بمواد تحتوي على عنصر من عناصير الخنازير، أو بملامسة مادة مساعدة أو مادة واسطة تصنع من الخنازير وعناصرها. وهو الأصل في هذه المسألة.

ثانيا: يباح هذا التطعيم المذكور عند الضرورة.

ثالثا: وإنما يعمل بهذا الحكم العارض على سبيل المؤقت إلى حين اكتشاف ما يحل من مواد التطعيم.

وقد أشار المجلس في نص هذا الفتوى إلى أنه صدر من المجلس لأهمية المسألة من الناحية الشرعية والإجرائية بالنسبة للمسلمين عامة. والملاحظ - وهو الأمر المأسوف عليه - أن نص القرار من الفتويين لا يتضمن ولا يلحق به محضر المناقشات الدائرة بين أعضاء اللجنة، هذا أولا، كما لا يتضمن نص القرار وجوه استدلالاتهم بالأدلة المذكورة فيه ثانيا كما جرى إليه عادة المجلس. فلعلهم إنما فعلوا ذلك اكتفاء بعلم السادة العلماء في جانب، وإلزاما لجمهور الأمة بما توصلوا من الأحكام الشرعية إذ لا دخل ولا شأن لهم بوجوه الاستدلالات وكيفية استنباط الأحكام أصلا. وهو الأمر الذي يعرقل محاولات الباحثة لتحليل هذا الفتوى كما ينبغي أن يكون.

منهج مجلس العلماء الإندونيسي للفتوى

تأسس إثبات الفتوى عند مجلس العلماء الإندونيسي - كسائر ديار الإفتاء في دول أهل السنة والجماعة - على القرآن والسنة، والإجماع والقياس.

أما الخطوة المنهجية للفتاوى الصادرة من المجلس، فهي كالآتي:

أولا: بالنسبة للمسائل التي وردت فيها فتاوى وآراء أئمة المذاهب والعلماء المعتبرين:

أ. عرض أقوال الأئمة والعلماء كما هي، والنظر فيها بنظرة فاحصة.

ب. في المسائل الخلافية بين أصحاب الفتاوى والوجوه، يعتمد المجلس على طريقة الجمع والتوفيق بين الآراء المتخالفة. وإذا لم يمكن الإقرار تبعا لمواطن الوفاق المذكورة، يعمد المجلس إلى طريقة الترجيح والمقارنة مستعينا بالقواعد المقررة في علم أصول الفقه المقارن.

ثانيا: في المسائل التي لم يرد بشأنها قول في المذاهب الفقهية، يتم إثبات الفتوى

بالاجتهاد الجماعي، من خلال طرق استنباط الأحكام المعروفة مثل المنهج البياني، والتعليلي، والاستصلاحي، وسد الذرائع، كما سبق عرضها في الباب الثاني من هذا البحث.

كما أنه يجب مراعاة المصالح العامة ومقاصد الشريعة في إثبات الفتاوى.

فيتضح من عرض نص الفتوى السابق الذكر، أن فتوى مجلس العلماء الإندونيسي بشأن التطعيم سواء كان التطعيم المضاد لكورونا بأسترا زينيكا أو ما هو ضد وباء التهاب السحايا قد أقيمت عليه إجراءات معينة، بدأ من جمع المعلومات الأولية حول موضوع الفتوى، واجتماع أعضاء لجنة الفتوى، واستشارة الجهات المختصة مثل وزارة الصحة الإندونيسية، وسفارة المملكة السعودية، والشركة الصانعة للتطعيمات المذكورة، وانتهاء بمطالبة المفتي السعودي العدول عن هذا الإلزام بعد التأكد على أن التطعيمات المذكورة إنما تتم صناعتها بمساعدة وملامسة إنزيمات مستخرجة من الخنازير.

تحليل الفتوى من حيث مضمونه الفقهي

ستكون التحليل الفقهي لهذه الفتوى من خلال عدة محاور، وهي: تحليل الأدلة التي استساغها وصاغها مجلس العلماء للتوصل إلى فتواه في تطعيمات ضد الحمى الشوكية، وعرض أقوال العلماء في مسألة التداوي بالنجاسات، ومدى انطباق الأمر على هذه المسألة بالذات.

التطبيق على مسألة التطعيمات ضد وباء الحمى الشوكية

من نافلة القول عند شروعنا البحث في صلب هذه المسألة أن نؤكد مرة أخرى على أمور ينبغي أن نضعها نصب عيننا فيها، وهي:

١. أن اللقاح أو مادة ذينك التطعيمين تتم صناعتهما بواسطة مادة التي تؤخذ من الخنازير كما صرح به المجلس وتم رد هذه الدعاوى من طرف المنتج لهذا النوع من التطعيم.

٢. والمعروف أن هذه الانزيمات مجرد مادة مساعدة للإسراع من عملية تكوين المطلوب حينا، وهي الانزيمات الهاضمة التي هي البروتينات تعمل على تسريع التفاعلات الكيماوية في الجهاز الهضمي أو العبوة المعملية، فهي تدخل في المادة وتنضم إليها. كما أن هناك إنزيمات من البروتينات تستعمل لاستمرار تغير المادة من حالة إلى حالة أخرى، وهي الانزيمات تمس بالمادة وتلامسها ولا تنضم فيها.

٣. وأرى بالنظر إلى المعلومات المعروضة أعلاه أن المواد المستخرجة من الخنازير في هذه

المسألة بالذات إنما تكون من قبيل النوع الثاني للأول. فإن المادة الفعالة للتطعيم إنما هي تتكون من بيكتيريا التي تمت تنميتها على المواد الواسطة، وهذه المواد الواسطة هي التي تحتوي على أنزيمة الخنازير ودهنها. وإنما تتم صناعة مواد لقاح التطعيم مصنوعة من الخنزير، وكذا مادة الجليسيرول والتربسين المصنوعة من الخنزير.

وإذا كان الأمر كما تقدم، فهو يذكرنا باختلاف الفقهاء في مسألة النباتات سماها السرجين، ما يمسه النار وقودها السرجين أو البخور التي توضع على نحو السرجين. [١٣]

واتفق الجمهور على نجاسة عين السرجين، ثم اختلفوا في جواز بيعه والانتفاع به، كما اختلفوا في حكم ما استحال إليه السرجين بفعل الإنسان.

وعلى هذا مذهب الحنابلة كما في المغني.[١٤]

وفي تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي في الفقه الحنفي: "(فصل في البيع) قال - رحمه الله -: (كره بيع العذرة لا السرقين)، وقال الشافعي - رحمه الله - لا يجوز بيع السرقين أيضا؛ لأنه نجس العين فلا يكون مالا فلا يجوز بيعه كالعذرة وجلد الميتة قبل الدبغ. ولنا أن المسلمين تمولوا السرقين وانتفعوا به في سائر البلدان والأعصار من غير نكير، فإنهم يلقونه في الأراضي لاستكثار الريع بخلاف العذرة؛ لأن العادة لم تجر بالانتفاع بها، وإنما ينتفع بها مخلوطة برماد، وتراب غالب عليها بالإلقاء في الأرض فحينئذ يجوز بيعها والصحيح عن أبي حنيفة أن الانتفاع بالعذرة الخاصة جائز".[١٥]

فتبين أن السرجين نجس باتفاق، وأنه لا يتطهر باستحالة عند الشافعية والحنابلة. ولا يجوز بيعه إلا عند السادة الأحناف، وبإسقاط الحق لا بالبيع عند متأخري الشافعية.[١٦] وفي الانتفاع به خلاف، وكذا فيما يتولد من هذا الانتفاع كالنار، والرماد، والبخار، والسماد، وغيرها. ثم لنا قياس عملية تصنيع اللقاح

وفي نهاية المطاف، انتهى هذا البحث إلى احتمالين في هذه المسألة، فإما المخالطة، وإما الملامسة دون الاختلاط. وعلى كل واحد منهما لا داعي أن نلجأ إلى القول بالضرورة التي تبيح المحظورات للقائلين بطهارة النجسة بعد استحالتها إلى غيره إذا تحقق من مخالطة إنزيمات مستخلصة لغيرها من مواد اللقاح قبل المعالجة، فضلا عن القائلين بالتحقيق

---

١٣ معجم ديوان الأدب لأبي إبراهيم إسحاق بن إبراهيم الفارابي، المرجع السابق، ٨٩/١

١٤ المغني لأبي محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد ابن قدامة المقدسي، ط. مكتبة القاهرة، القاهرة، ٨٨٣١ هـ/ ٨٦٩١م، ٢٧/٢

١٥ تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق لفخر الدين عثمان بن علي الزيلعي ومعه حاشية شهاب الدين أحمد الشلبي، ط. المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق – القاهرة، الطبعة الأولى، ٣١٣١ هـ، ٦٢/٦

١٦ حاشية على تحفة المحتاج لعبد الحميد الشرواني الداغستاني، مصورة عن طبعة المكتبة التجارية الكبرى بمصر، القاهرة، ٥٣٢/٤

بأن لا يقع الاختلاط أصلين بين هذه الانزيمات المثيرة للتحفظ والموجبة للتحريم وبين غيرها من مواد اللقاح الأصلية. فمن ثم غير الملامسة والمجاورة بينهما، كملامسة السرجين للبذور والزروع كما في الصورة الأولى وملامسة النار وكل ما انبعث عن السرجين في الصورة الثانية للمواد الأصلية للقاح.

نعم، بقي التحفظ قائما، وبالتالي القول بتحريم اللقاح موضوع هذا البحث، خاصة للمتمسكين بمذهب الإمام القريشي المطلبي الشافعي ومن وافقهم في عدم جريان القياس في هذه المسألة، أي قياس كل نجسة تستحيل إلى غيره على تخلل الخمر؛ وبالتالي بقاء المادة المستحال إليها على نجاستها، وكذلك كل ما لامسته النجاسة وجاورته. ومنهم السواد الأعظم من العلماء الفضلاء في مجلس العلماء الإندونيسي أصحاب نزعة التمذهب والتمسك بأقوال ذلك المذهب السائد في هذه الدولة وما جاورته من دول جنوب شرق آسيا..

تحليل الفتوى من المنظور الأصولي

اعتمدت هذه الفتوى على أدلة تندرج في المصادر الأساسية للأحكام الشرعية، ومن المعاني الورادة في تلك الأدلة المبثوثة في ثنايا الفتوى: تحريم ونجاسة الخنزير وكل ما يتكون من أي جزء منه. ومنها الحث على التداوي،[١٧] وعدم مشروعية التداوي بالنجس والمتنجس وحرمة التداوي بالحرام إلا للضرورة. فلا نزاع في كل ذلك.

ولكننا في هذا المضمار أمام أمرين مختلفين على صعيد الدراسة الأصولية لقضايا التمذهب والتقليد والفتاوى الشرعية. أولهما أسباب الحكم على شيء وهو أقوال المذاهب الفقهية في المسألة، والأمر الثاني هو وقوع هذه الأسباب. لذلك قال شيخ شيوخ الأزاهرة برهان الدين اللقاني[١٨] – رحمه الله تعالى – وهو يوضح الفارق بين الأمرين بأمثلة وافية، ومنها قوله: "إذا علمت أنا نقلد آحاد العلماء في الأسباب، فاعلم أنا نقلدهم في كونها أسبابا لا في وقوعها. ففرق بين قول مالك: اللواط موجب للرجم، وبين قوله فلان لاط. فتقلده في الأول دون الثاني، بل الثاني من باب الشهادة.[١٩]

---

١٧ أقوال الفقهاء في حكم التداوي: اختلف الفقهاء فيه بين الوجوب والندب والإباحة وهي مذهب أحمد ومن وافقه مع اختلافهم بعدها على كون التداوي أفضل، أو تركه أفضل. وذهب الشافعية وجماعة من علماء الخلف والسلف، وهو أيضا قول الحنفية وجمهور المالكية إلى إلى استحبابه. والقول الثالث: إن التداوي واجب عند الإمكان والتمكن، وهذا رأي جماعة من أصحاب الشافعي، وبعض الحنابلة.

١٨ إبراهيم بن إبراهيم بن حسن اللقاني، أبو الإمداد، برهان الدين (٠٠٠ – ١٤٠١ هـ= ٠٠٠ – ١٣٦١ م). فقيه مالكي، عالم بالحديث وأصوله، متصوف، نسبته إلى لقانة من البحيرة بمصر، عالم مصر وإمامها انظر فهرس الفهارس (١/ ٠٣١)، ومعجم المؤلفين (١/ ٢)، ومعجم المفسرين "من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر" (١/ ٨)، والأعلام للزركلي (١/ ٨٢)

١٩ منار أهل الفتوى وقواعد الإفتاء بالأقوى للشيخ إبراهيم اللقاني المالكي، تحقيق: زياد محمد محمود حميدان، المرجع السابق، ٨٩١-٩٩١

ولما كان عدم التفرقة بين الأمرين من سمات التبلد، أقول: لا بد من التفرقة بين أسباب القول بالتحريم، وهو ما نص عليه القرآن والسنة في هذا المضمار مع توافق العلماء المعتبرين فيما يراد من هذه النصوص، وبين تطبيق هذه المعاني في أرض الواقع. أو قل: بين ما هو من باب الأسباب وبين مقام الفتوى في وقوع هذه الأسباب.

ولتزيد هذه التفرقة اتضاحا بالتأكيد على أن القول بتحريم الخنزير وكل جزء من أجزائه الطبيعية ونجاسته سبب للحكم مستمد من مصادر الأحكام الأساسية والمعتبرة، فيستند إليه في الفتاوى الشرعية، وهو غير القول الذي يفتى به بوقوع هذا السبب في هذه المسألة بالذات موضوع هذه الفتوى: وهو – أولا – تحريم اللقاح الذي تمت صناعتة بمادة مساعدة مستخلصة من الخنزير، و – ثانيا – أن لا خروج من هذه الحرمة إلا لضرورة تبيح المحظور.

فلا تلازم عندئذ بين انتقاد هذه الفتوى فقهيا وأصوليا وبين عدم قبول ما نص عليه القرآن والسنة. وحاشا لله أن يتقول على فقهاء الأمة بهذه التهمة الشنيعة كدأب بعض المتمسلفة الظاهرية المعاصرة.

وقد انتهينا في التحليل الفقهي أن لا داعي إلى تحريم اللقاح عند القائلين بطهارة العين بعد الاستحالة، بل التحقيق أن لا استحالة ثمة، وإنما هو مجرد المجاورة والملامسة المؤثرة في حدوث التفاعل الكيمياوي والإسراع به لأجل تكون اللقاح المطلوب.[٢٠] فلا داعي لتكراره ههنا غير التأكيد على أن تحقيق مناط الحكم يجرنا لا محالة إلى مخالفة الفتوى، اللّٰهُمَّ إلا بالنسبة للمتمسكين ببقاء حكم النجاسة بعد الاستحالة، ولا استحالة ثمة تحقيقا، وبالنسبة للقائلين بالكراهة مع التأكيد على حاجة الحجاج والمعتمرين إلى هذا اللقاح.

فلا داعي بالتالي إلى للقول بالضرورة التي تبيح المحظورات ههنا، والتدرع بعدم ثبوت الضرورة وإنما هو الحاجة التي تنزل منزلة الضرورة. وإنما الثابت هو الحاجة دون الضرورة على سبيل التحقيق!

فلنتحقق أولا في هذا التحليل الأصولي في مفهوم الضرورة وما يسمح بإنزال الحاجات محل الضرورات، حيث علم أن الضرورة في اللغة اسم لمصدر الاضطرار، وهو الاحتياج بإكراه من طرف آخر أو لظروف حياتية ملحة. فالضرورة هي الحاجة.

---

٢٠ وذلك خلافا لمن جعل الزروع والثمار التي سقيت بالنجاسات من تطبيقات قاعدة فقهية مختلف فيها، بدعوى إن النجاسات تغدي هاتيك الزروع والثمار. ومفاد هذه القاعدة: انقلاب الأعيان هل له تأثير في الأحكام أم لا؟ وذلك بالإضافة إلى غيرها من التطبيقات، مثل: الأدوية المحتوية على مواد نجاسة، والجبن المحتوية على الانفحة، والأعلاف المصنعة والمختلطة بالنجاسات، والصابون الذي صنع من زيت نجس. ينظر: أثر الخلاف الفقهي في القواعد المختلف فيها ومدى تطبيقها في الفروع المعاصرة للدكتور محمود إسماعيل محمد مشعل، المرجع السابق، صـ ٠٣٤ وما بعدها.

من نتائج هذا البحث:

يتفرد مجلس العلماء الإندونيسي في تحريم لقاح أسترا زينيكا على مستوى الدولي -كما علمت-وظهر من المجلس تمسكه بآراء المذهب الشافعي بينما تسامحت مجامع الفتوى الأخرى وتعتمد على الرأي بجواز الاستحالة.

قال أمين عام الفتوى بدار الإفتاء المصرية، خالد عمران في تصريح تليفزيوني إن دار الإفتاء المصرية اعتمدت منذ سنوات أن "المكون المتخذ أحيانا من دهن الخنزير ويعالج كيميائيا يحصل له ما يسمى بالاستحالة، فتتحول حقيقته الكيميائية من حالة إلى حالة أخرى، وبالتالي يخرج عن حكم التحريم أو النجاسة.[٢١]

ورد المركز الرسمي للإفتاء في الإمارات بالقول: "لا بأس من تلقي اللقاح طالما هذه المادة (جيلاتين الخنزير) تتحول عن حقيقتها، فتصبح دواء". وأوضح أن فتواه تعتمد على قاعدتين، الأولى "الضرورات تبيح المحظورات" ، والثانية "إذا استحال الشيء عن حقيقته ولم يبق على أصله". وتقول القاعدة الثانية إنه إذا تحول الجيلاتين، بعد صنعه ومعالجته، لمادة أخرى تختلف عن تلك التي استخرج منها في الصفات والخصائص، ومن ثم استخدم في صناعة الغذاء والدواء، فلا حرج في تناوله.[٢٢]

صحيح أن الفتوى في نهايته أجاز التطعيم بهذا النوع من اللقاح لضرورة كما أجازت مجامع الفتوى الأخرى إلا أنه ظهر واضحا اختلاف الذي يترتب على بعض آثار الفقهية نتيجة هذا الاختلاف. إن الفتوى الذي أباح منذ بدايته ثابت ولا يتغير، بينما يتغير فتوى مجلس العلماء بتغير الأحوال، مثلا:

١. إن الفتوى الصادر من مجلس العلماء الإندونيسي مؤقت عند تحقق الضرورة
٢. تغير الفتوى الصادر من مجلس العلماء الإندونيسي من إباحة لقاح أسترا زينيكا إلى حرمته عند توفر لقاحات أخرى خالية من التربسين بينما استمر إباحة هذا النوع من اللقاح عند غيره
٣. وجوب البحث على الحكومة عن لقاحات خالية من التربسين ولا يجب عليه في الفتوى المجيزة لهذا اللقاح

والله أعلم بالصواب

21 https://www.alhurra.com/coronavirus/2020/12/22

22 https://www.3lnar.com/257323/

URGENSI FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA (MUI) TERHADAP PRODUK FESYEN HALAL DI INDONESIA SERTA PENGARUHNYA TERHADAP PERUBAHAN SOSIAL DI ERA DISRUPSI

Hadi Peristiwo
Mahasiswa Program Doktoral S3 Manajemen Halal, UIN Walisongo Semarang
E-mail: hadiperistiwo@yahoo.co.id

Abstrak

Dunia fesyen Indonesia saat ini mencerminkan gaya hidup masyarakatnya yang sudah sangat modern, mampu mengikuti tren yang ada, dan sangat *fashionable*. Tren fesyen pada era sekarang tidak hanya terbatas hanya pakaian, tapi juga termasuk asesoris yang lain seperti alas kaki, sepatu, tas, dan lain sebagainya. Kehalalan terhadap produk fesyen tersebut adalah sesuatu yang sangat esensial bagi setiap Muslim dan Muslimah di Indonesia. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah analisis deskriptif. Sumber data dalam penelitian ini berasal dari buku, majalah, jurnal dan wawancara dengan informan yang terkait dengan urgensi fatwa MUI terhadap produk fesyen halal serta pengaruhnya terhadap perubahan sosial di era disrupsi. Dari hasil penelitian dapat diperoleh kesimpulan bahwa fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) terhadap produk fesyen halal mendesak untuk dilakukan, sebagai upaya penguatan hak-hak konsumen Muslim dan Muslimah di Indonesia serta mengantisipasi cepatnya perubahan sosial yang terjadi.

Kata Kunci*: *Fatwa, Fesyen Halal, Disrupsi

Pendahuluan

Perkembangan industri fesyen suatu negara mencerminkan perkembangan kehidupan masyarakatnya, baik ditinjau dari struktur etnik maupun dalam lingkup negara berbudaya dan beragama. Sebagai negara yang penduduknya mayoritas Muslim, maka perkembangan tersebut tidak terlepas dari latar be-

lakang keadaan masyarakat Indonesia. Sejarah fesyen di Indonesia sudah ada sejak tahun 700-1000 sebelum masehi. Kerajaan Sriwijaya yang berasal dari Palembang ketika itu sangat aktif untuk bertukar sumber daya alam dengan negara lain khususnya pada produk tekstil dan kain. Kemudian disuatu waktu tekstil dan kostum Indonesia sangat dipengaruhi oleh budaya Eropa dan tren kolonial Belanda. Kaum muda mudi lebih tertarik menyukai gaya barat sedangkan orang tua tetap menyukai kostum tradisional[1]. Hampir tiga dekade ke belakang industri fesyen Muslim di dunia mulai berkembang dan terdiversifikasi seiring dengan meningkatnya kebutuhan dari para pemeluk agama, termasuk Islam, untuk berpenampilan sesuai dengan aturan yang berlaku di agamanya. Dunia fesyen Indonesia saat ini mencerminkan gaya hidup masyarakatnya yang sudah sangat modern, mampu mengikuti tren yang ada, dan sangat fashionable. Dandanan, gaya dan busana yang digunakan menggambarkan bahwa Indonesia adalah negara Muslim. Pada kenyataannya, Indonesia merupakan negara dengan penduduk muslim terbesar serta memiliki Produk Domestik Bruto tertinggi di antara negara-negara Muslim. Penduduk yang menganut agama Islam di Indonesia sangatlah besar, yaitu sekitar 12, 7 persen dari total muslim dunia[2].

Beragam faktor membuat fesyen halal terus berkembang. Pola konsumsi produk fesyen halal tidak hanya dipengaruhi oleh status sosial ekonomi saja, tetapi juga dipengaruhi oleh adanya iklan terutama di era disrupsi saat ini. Peran iklan dalam meningkatkan pola konsumsi tersebut sangat besar karena iklan dapat menciptakan mode atau trend yang terbaru. Iklan menjadi media bagi produsen untuk memperkenalkan produknya baik melalui media cetak maupun media sosial. Dari suatu hasil kajian Mark Plus, menunjukkan bahwa kelas menengah mengembangkan sikap yang bersifat domestic consumption. Dalam perkembangan ini terdapat tiga kelompok penting yaitu anak muda, perempuan dan netizen vis a vis kelompok senior, laki-laki dan citizen yang biasanya menentukan perkembangan perekonomian. Pola perekonomian yang berkembang dari ciri semacam ini dikenal dengan istilah horizontal marketing yaitu perkembangan yang dipengaruhi oleh suatu perubahan masif di tingkat global, terutama melalui internet. Internet berubah dari technology enabler menjadi technology and social enabler, internet mengembangkan jalinan jaringan, komunikasi untuk ekonomi, sosial, kesehatan, gaya hidup dan lainnya. Disisi lain terus meningkatnya permintaan busana Muslim serta tumbuhnya komunitas-komunitas fesyen halal dan lain-lain sampai diselenggarakannya beragam bazar, peragaan busana muslim, kegiatan hijab class di kampus, perusahaan, pengajian, ataupun arisan sangat mendukung tumbuhnya bisnis

1 Moh. Alim Zaman, *Kostum Barat dari Masa ke Masa*, (Jakarta: PT. Carina Indah Utama, 2001)

2 Nasution, Mustafa Edwin dkk, *Pengenalan Eksklusif Ekonomi Islam.* (Jakarta: Kencana, 2015)

fesyen halal di Indonesia. Indonesia sebagai negara dengan penduduk muslim terbesar di dunia sejatinya sangat berpotensi menjadi kiblat fesyen muslim dunia. Hal itu tidaklah sulit diwujudkan, mengingat beberapa faktor penunjang seperti tersedianya bahan baku yang melimpah dan iklim kreatif industri fesyen yang sangat kondusif. Indonesia sebagai negara dengan penduduk muslim terbesar di dunia tentu mempunyai nilai ekonomis yang tinggi bagi perkembangan busana muslim[3]. Target untuk menjadi pusat fesyen muslim dunia ditetapkan tidak hanya oleh pengusaha fesyen, tapi juga pemerintah. Pertumbuhan industri fesyen halal di Indonesia juga menarik perhatian dunia. Saat ini Indonesia tercatat memiliki tingkat ekspor fesyen halal yang besar ke negara-negara Muslim seperti Malaysia, Turki, Brunei Darussalam, Uni Emirat Arab, dan negara-negara lainnya di Timur Tengah[4]. Belanja pakaian dan alas kaki Muslim diperkirakan bernilai $283 miliar pada tahun 2021, di mana terdapat potensi yang signifikan untuk busana Muslim untuk mengambil pangsa pasar yang jauh lebih besar dari pasar pakaian jadi global yang bernilai $2, 5 triliun[5].

Indonesia memiliki kesempatan yang besar serta keunggulan untuk masuk ke dunia fesyen Muslim global. Peluang pasarnya semakin besar karena meningkatnya jumlah masyarakat kelas menengah Indonesia dalam beberapa tahun terakhir. Hal itu dapat menjadi salah satu faktor meningkatnya konsumsi masyarakat terhadap fesyen. Masyarakat kelas menengah pun sudah mulai menjadikan fesyen berkualitas dan bermerek tertentu sebagai kebutuhan. Jumlah penduduk beragama muslim di Indonesia yang merupakan 24 persen dari populasi penduduk muslim dunia ditambah dengan bonus demografi yang ditandai dengan semakin eksisnya generasi milenial saat ini, menjadikan pasar fesyen muslim berpotensi memberikan dampak besar, baik dari segi tren maupun bisnis dalam industri fesyen halal nasional. Salah satu pengaruh positif yaitu perekonomian di Indonesia mengalami kenaikan dari hasil produksi dan penjualan fesyen halal. Pengaruh positif lainnya yang ditimbulkan dari adanya trend fesyen halal yang berkembang di Indonesia yaitu semakin banyak masyarakat Muslim yang menggunakan dan mengikuti perkembangan trend busana fesyen halal sebagai gaya berbusana kesehariannya, contohnya saat bepergian, kuliah atau bekerja pada sebuah instansi tertentu.

Perkembangan-perkembangan ini merupakan indikator kuat bahwa fesyen

3 *Gaya Fesyen Hijab Ala Millenials*, GEMA: Media Informasi & Promosi Industri Kecil Menengah dan Aneka, Nomor 65, April-Juni 2019

4 Annisa Ilmi Faried, Rahmad Sembiring, *Enhance Of Halal Rule Development Model On Fashion Industry Indonesia*, IOSR Journal Of Humanities And Social Science (IOSR-JHSS), Volume 24, Issue 9, Series. 5 September 2019

5 Annisa Ilmi Faried, *Implementasi Model Pengembangan Industri Halal Fashion Di Indonesia*, Jurnal Kajian Ekonomi dan Kebijakan Publik, Vol.4 No.2 Juli 2019

Muslim Indonesia bergerak ke arah yang benar. Namun, tanpa pedoman standar atau pedoman kesantunan, maka kesalahan mungkin saja terjadi, seperti ketika sebuah merek dari Amerika Serikat mendapat reaksi konsumen karena menggunakan model yang tidak mengenakan pakaian yang sesuai untuk memasarkan lini hijabnya. Merek dan pengecer arus utama juga tidak sepenuhnya menyadari bahwa busana santun tidak tidak selalu memerlukan koleksi yang sama sekali berbeda untuk menarik bagi konsumen: pakaian konvensional pun bisa disesuaikan menjadi lebih santun, seperti busana yang lebih longgar dan penutup yang lebih panjang untuk lengan dan kaki.

Fesyen halal adalah busana yang sesuai dengan ajaran Islam, dan pengguna fesyen tersebut mencerminkan seorang Muslim atau Muslimah yang taat atas ajaran agamanya dalam tata cara berbusana, hal tersebut mencakup antara lain: *Pertama*, semua benda yang melekat pada badan, seperti busana (baju dan celana), sarung, peci maupun kain panjang. *Kedua*, semua benda yang melengkapi pakaian dan berguna bagi pemakainya. *Ketiga*, semua benda yang berfungsi sebagai hiasan untuk keindahan pakaian seperti, gelang, cincin dan sebagainya. Besarnya potensi industri produk halal Indonesia terutama pada industri fesyen, merupakan peluang karena Indonesia memiliki modal yang baik sumber daya manusia, sumber daya alam dan lembaga pendukung produk halal dalam hal ini MUI (Majelis Ulama Indonesia) serta beberapa peraturan hukum formal yang sudah ada, sehingga bisnis dalam negeri dapat mengambil keuntungan dari mereka semua untuk menangkap peluang industri produk halal menjadi tantangan karena seiring dengan pangsa pasar yang besar dalam industri produk halal, negara-negara lain juga mendedikasikan dan mempersiapkan diri untuk menjadi produsen produk halal dunia. Jika Indonesia tidak mampu mengembangkan produk halal, maka Indonesia selamanya akan menjadi pasar produk halal bagi negara pengekspor produk halal. Oleh karena itu, kerjasama antar pemangku kepentingan industri produk halal sangat diperlukan, mulai dari pemerintah, lembaga terkait produk halal, pelaku bisnis dan masyarakat umum. Dibutuhkan kesadaran masyarakat untuk mengkonsumsi halal produk dalam negeri, dengan sendirinya akan terlindung dari produk halal impor. Sehingga Indonesia mampu menjadi penghasil produk halal dunia, dan perkembangan ekonomi syariah di Indonesia, baik sektor keuangan (moneter) dan sektor industri produk halal (sektor riil) dapat berkembang secara optimal.

Tren fesyen pada era sekarang tidak hanya terbatas hanya pakaian, tapi juga termasuk asesoris yang lain seperti alas kaki, sepatu, tas, dan lain sebagainya, sehingga bagian fesyen dikatakan mempunyai masalah yang lebih kompleks ketika sudah menyangkut pada bahan baku pembuatannya, walaupun masalah fesyen ini tidak serumit masalah makanan (*food*), misalnya pada masalah

penggunaan bahan baku kulit yang tidak halal yang tidak bisa disamak untuk digunakan sebagai produksi pakaian. Tapi permasalahan fesyen yang lebih berpotensi muncul adalah masalah mode yang tidak syar'i, tidak hanya orang non Muslim yang memakai baju yang terlalu kecil dan terlihat auratnya tetapi juga orang Muslim pun memakai pakaian tersebut[6].

Pasar muslim kelas menengah yang diciptakan produsen halal berhasil menggiring atmosfer bisnis Islam menggurita[7], berbagai sektor usaha disentuh dengan nuansa halal dan syar'i, dari sektor makanan dan minuman saja sudah ratusan ribu varian berlabel halal, jumlah ini akan terus meningkat dengan kesadaran konsumen akan produk halal yang mendorong para produsen mengurus sertifikat halal ke LPPOM MUI[8]. Selain makanan, minuman, kosmetik dan obat-obatan, ada beberapa produk syar'i yang memiliki standar nasional yang terus dipantau dan dinilai secara rutin, diantaranya: lembaga keuangan syariah, hotel syariah, maupun pariwisata syariah (halal) namun untuk beberapa produk syar'i tidak ada standar nasional syar'i dari Majelis Ulama Indonesia (MUI) terutama fatwa yang terkait fesyen halal yang berupa pakaian syar'i dan aksesoris syar'i, karena dua produk ini perkembangannya dinamis, cepat berubah baik model mupun bentuknya. Pengaruh negatif dari mengikuti trend fesyen halal yang berkembang di Indonesia seperti saat ini akan menjadi sesuatu yang dipermasalahkan jika trend fesyen halal tersebut tidak sesuai dengan kaidah ajaran agama Islam. Seorang perancang busana fesyen halal harus lebih berinovasi untuk membuat hasil karya busana Muslim atau Muslimah yang modern namun tetap sesuai kaidah ajaran agama Islam. Begitu pula dengan para Muslim dan muslimah dalam memilih trend busananya harus tetap memperhatikan dan menyesuaikan dengan kaidah ajaran agama Islam. Penggunaan busana fesyen halal yang disesuaikan dengan kaidah ajaran agama Islam akan mewujudkan suatu nilai tata busana yang baik. Nilai yang dihasilkan dari sebuah busana dapat memperlihatkan sifat atau karakter dari pribadi masing-masing individu. Sebagian besar masyarakat di Indonesia beranggapan bahwa era disrupsi seperti saat ini merupakan suatu perubahan yang positif yang mengarah kearah kemajuan yang lebih efektif untuk masyarakat Indonesia, namun sebagian masyarakat lainnya sangat mengkhawatirkan era disrupsi ini akan menimbulkan perubahan-perubahan yang berdampak negatif dalam perkembangan ekonomi, politik, etika dan moral di Indonesia. Target pasar industri fesyen Muslim di Indonesia sangatlah besar karena mayoritas penduduk

6 Mega Kusuma Wardani, *Komodifikasi Citra Perempuan Muslim dalam Dunia Fashion*, Muharrik (Jurnal Dakwah dan Sosial), Vol. 1 No. 1, 2018

7 Yuswohady, *Marketing To the Middle Class Muslim, Kenali Perubahannya, Pahami Perilakunya, Petakan Strateginya*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2015)

8 Rina Darojatun, *Tren Produk Halal, Gaya Hidup Syar'i dan Kesalehan Simbolik: Studi Tentang Muslim Kelas Menengah*, Wardah, Vol.19, No. 2, 2018

beragama Islam. Saat ini pun kesadaran pria dan wanita Muslim untuk mencari produk fesyen halal sudah tinggi sehingga produk fesyen Muslim selalu dicari. Terlebih, banyak bermunculan fesyen *influencer* di sosial media seperti Instagram. Penggunaan sosial media yang semakin masif menyebabkan promosi dan pembelian barang fesyen Muslim semakin mudah diakses oleh konsumen. Fenomena ini menggambarkan bahwa betapa cepatnya perubahan sekarang ini terlihat sehingga pada akhirnya perubahan yang di akibatkan oleh globalisasi dan budaya tersebut terjadi dimana-mana sampai kepelosok dunia, dampak globalisasi ini sangat berpengaruh terhadap nilai-nilai budaya dan agama. Kehalalan adalah sesuatu yang sangat penting bagi setiap Muslim dan Muslimah, sesuatu yang halal bisa menjadi berkah untuk manusia. Kehalalan merupakan pokok utama bagi umat Muslim untuk beribadah agar senantiasa manusia selalu di jalan yang benar, di samping itu kehalalan tertera dalam Al Qur'an dan Hadits. Islam mengajarkan kita agar senantiasa untuk mengkonsumsi segala kebutuhan di muka bumi dengan memilih yang serba halal dan baik, baik makanan dan minuman atau kebutuhan lain seperti obat-obatan, pakaian dan lain-lainnya, disebut halal apabila bahan-bahan yang terkandung dalam keduanya harus dari bahan baku pilihan yang sesuai syariat Islam dan memiliki sertifikat halal yang resmi di keluarkan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) Oleh karena itu pada saat ini sudah sangat urgensi diperlukan fatwa dari Majelis Ulama Indonesia (MUI) Indonesia untuk mengatur khusus mengenai fesyen halal di Indonesia.

Metodologi

Tujuan utama dari penelitian ini adalah memberikan rekomendasi kepada Majelis Ulama Indonesia (MUI) untuk membuat keputusan mengeluarkan fatwa wajib terhadap produk fesyen halal di Indonesia. Hal tersebut perlu dilakukan untuk dapat membedakan produk fesyen yang dapat dipakai atau digunakan maupun yang tidak dapat dipakai atau digunakan oleh masyarakat Muslim dan Muslimah di Indonesia. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah analisis deskriptif. Analisis deskriptif adalah mengorganisasikan data, menjabarkannya kedalam unit-unit, melakukan sintesa, menyusun kedalam pola, memilih mana yang penting dan yang akan dipelajari serta membuat kesimpulan yang dapat dijelaskan[9]. Dalam penelitian kualitatif metode yang biasanya dimanfaatkan adalah dengan wawancara, pengamatan dan pemanfaatan dokumen.

9 Suharsimi. A, *Prosedur Penelitian*, (Jakarta : PT. Rineka Cipta, 2010)

Hasil dan Pembahasan

Kriteria Produk Fesyen Halal Di Era Disrupsi

Fesyen merupakan kombinasi atau perpaduan dari gaya atau *style* dengan desain yang cenderung dipilih, diterima, digemari dan digunakan oleh mayoritas masyarakat yang akan memberi kenyamanan dan membuat lebih baik pada satu waktu tertentu. Sejak beberapa dasawarsa awal abad ke-20, fesyen telah menjadi komponen intrinsik dalam kehidupan sehari-hari. Pernyataan fesyen telah menjadi pernyataan pribadi. Fesyen dapat didefinisikan sebagai gaya atau kebiasaan yang paling lazim dalam berpakaian. Sebagian besar trend fesyen dimasa lalu berasal dari kelas atas dan mengalir ke kelas-kelas dibawah nya. Orang biasa selalu berharap meningkatkan posisi sosial mereka dengan mengikuti fesyen orang-orang yang memiliki hak. Hal ini hingga kini pun masih terjadi. Namun dimasa ini tren dimulai oleh para selebriti bukan kaum bangsawan[10]. Fesyen yang dianggap pantas bagi laki-laki dan perempuan telah berubah seiring perubahan standart maskulinitas dan feminimitas.

Untuk mengetahui secara pasti panduan fesyen halal, perkara yang paling penting dan utama yang perlu diketahui dan difahami ialah mengenai aurat perkara yang wajib di tuntut untuk dipelihara. Aurat di definisikan sebagai bagian tubuh yang tidak boleh dilihat atau wajib di tutup menurut hukum Islam. Dapatlah disimpulkan bahawa aurat ialah sesuatu yang memalukan, yang mesti dijaga, di kawal atau disembunyikan supaya tidak terbuka sehingga boleh menyebabkan seseorang berasa malu atau dimalukan apabila terbuka. Aurat bagi lelaki dan perempuan adalah berbeza mengikut keadaan. Meskipun banyak pendapat, namun berkaitan dengan aurat lelaki, pendapat yang lebih tepat dalam hal ini, ialah aurat lelaki adalah antara pusar dan lutut sedangkan pusar dan lutut tidak termasuk aurat pusar dan lutut tidak dikira aurat. Akan tetapi tetap diwajibkan menutup bagian lutut supaya tertutup juga paha dan sebagian pusar supaya tertutup, juga sebagian bawah pusar karena apabila tidak sempurna kewajiban, kecuali dengan sesuatu, maka sesuatu itu juga menjadi wajib berdasarkan kaedah ini, "*sesuatu yang tidak dapat menyempurnakan perkara wajib, maka ia juga menjadi wajib*". Maka bagian pusar dan lutut juga adalah wajib ditutup supaya bagian anggota yang berada di antaranya turut tertutup.

Menurut M. Quraish Shihab, sekurang-kurangnya ada 6 (enam) hal yang menjadi kriteria busana bagi Muslimah menurut syariat, yaitu sebagai berikut : 1). Menutup seluruh tubuh kecuali muka dan kedua telapak tangan, 2.) Hendaknya busana yang dipakai wanita muslimah menutup apa yang diba-

10 Melda Hidayanti, Saputri, Kamila Windyani Putri, *Trend Perubahan Gaya Hidup Muslim*, Prosiding Seminar Nasional ASBIS 2018 Politeknik Negeri Banjarmasin

liknya. Maksudnya tidak tipis menerawang sehingga warna kulitnya dapat terlihat dari luar. Jika tipis maka akan semakin memancing fitnah dan berarti menampakkan perhiasan, 3). Modelnya tidak ketat, karena model yang ketat akan menampakkan bentuk dan lekuk tubuh terutama payudara, pinggang dan pinggul, 4). Busana wanita muslimah tidak menyerupai pakaian laki-laki. Ada beberapa hadits shahih yang melaknat wanita yang menyerupakan diri dengan kaum pria, baik dalam hal pakaian maupun lainnya, 5). Busana yang dipakai wanita tidak terdapat hiasan yang dapat menarik perhatian orang saat keluar rumah, 6.) Dari segi warna, tidak terlalu mencolok.

Fungsi busana dapat ditinjau dari beberapa aspek antara lain aspek biologis, psikologis dan sosial. Ditinjau dari aspek biologis, busana berfungsi : a. Untuk melindungi tubuh dari cuaca, sinar matahari, debu serta gangguan binatang, dan melindungi tubuh dari benda-benda lain yang membahayakan kulit. b. Untuk menutupi atau menyamarkan kekurangan dari pengguna. Ditinjau dari aspek psikologis: a. Dapat menambah keyakinan dan rasa percaya diri. Dengan busana yang serasi memberikan keyakinan atau rasa percaya diri yang tinggi bagi pengguna. b. Dapat memberi rasa nyaman. Sebagai contoh pakaian yang tidak terlalu sempit atau terlalu longgar dapat memberi rasa nyaman saat memakainya. Ditinjau dari aspek sosial: a. Untuk menutupi aurat atau memenuhi syarat kesusilaan. b. Untuk menggambarkan adat atau budaya suatu daerah. c. Untuk media informasi bagi suatu instansi atau lembaga. d. Media komunikasi non verbal. Busana yang kita kenakan dapat menyampaikan misi atau pesan kepada orang lain, pesan itu akan terpancar dari kepribadian kita[11]

Telaah terhadap konsepsi Islam dalam masalah aurat, ditemukan didalam sejumlah *nash* syariat yang menekankan dan memerintahkan umat manusia, khususnya umat Islam untuk menutup aurat. Diantaranya yang terdapat dalam Q.S. An-Nur (24) ayat 31: "*Katakanlah kepada wanita yang beriman:" Hendaklah mereka menjaga pandangannya, dan memelihara kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya* (*auratnya*)*, kecuali yang biasa terlihat. Dan hendaklah mereka menutup kain kerudung kedadanya dan janganlah menampakkan auratnya kecuali kepada suami mereka atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putraputri mereka atau putra-putri suami mereka, atau saudara laki-laki mereka, atau putra-putra saudarasaudara laki-laki mereka, atau putraputra saudara perempuan mereka, atau wanita-wanita Islam, atau budak-budak yang mereka miliki, atau pelayan-pelayan lelaki yang tidak mempunyai keinginan terhadap wanita, atau anak-anak yang belum mengerti aurat wanita. Dan janganlah mereka menghentakkan kakinya agar diketahui*

11 Hajah Mas Nooraini Haji Mohiddin, Dayang Suaad Dr Haji Serbini, *Fesyen Halal Style Dalam Kalangan Pelajar UNISSA,* Journal of Islamic, Social, Economics and Development (JISED) Volume: 4 Issues: 19 March, 2019

perhiasan yang mereka sembunyikan. Dan bertobatlah kamu sekalian kepada Allah SWT hai orang-orang beriman supaya kamu beruntung".

Ayat tersebut di atas sangat tegas melarang memperlihatkan aurat kepada orang yang tidak berhak untuk melihatnya. Terdapat 4 (empat) kriteria yang wajib dipatuhi baik lelaki dan perempuan dalam menggunakan produk fesyen halal :

1. Menutup seluruh auratnya
   Setiap perempuan Muslimah harus menutup kepalanya dengan penutup kepala bahkan menutup dadanya termasuk juga lehernya.
2. Pakaian hendaklah longgar agar tidak menampakkan bentuk tubuh
   Islam mengharamkan perempuan Muslimah memakai pakaian tipis sehingga nampak kulitnya. Termasuklah di antaranya pakaian yang dapat mempertajam bagian dari tubuh, khususnya bagian tubuh yang dapat membawa fitnah.
3. Design pakaian yang digunakan tidak dalam bentuk yang menarik perhatian orang lain
   Halal atau haramnya suatu pakaian tergantung pada pemakainya. Jilbab adalah pakaian yang halal digunakan oleh perempuan. Namun akan menjadi haram hukumnya apabila laki-laki yang menggunakannya. Pakaian yang menyerupai lelaki dan sebaliknya; Rasulullah saw pernah menyatakan bahawa perempuan di larang memakai pakaian laki-laki dan laki-laki di larang memakai pakaian perempuan. Di samping itu juga melaknat laki-laki yang menyerupai perempuan dan sebaliknya. Ini termasuklah di antaranya melalui percakapan, gerak geri, cara berjalan, berpakaian dan sebagainya.
4. Niat dan motif penggunaan fesyen halal
   Pakaian yang digunakan haruslah diniatkan karena Allah SWT, untuk beribadah dan mendapat ridha-Nya. Tidak boleh ada sedikitpun niat untuk sombong ataupun merendahkan orang lain. Karena Allah SWT tidak menyukai orang-orang yang menyombongkan diri, terlebih menzalimi orang lain.

Urgensi Fatwa MUI Terhadap Produk Fesyen Halal

Fashion bagi muslimah yang masih memperlihatkan lekuk tubuh, termasuk bagi wanita pengguna jilbab, namun tetap mengenakan busana seksi yang memperlihatkan lekuk tubuhnya. Dalam Islam aturan fesyen sudah termaktub di dalam *nash* yang tidak bisa dipisahkan dengan aturan syariat[12]. Hampir seluruh syariat yang dibangun di dalam *nash* mengandung misi politik hukum Identitas sehingga mengarah pada suatu tujuan membentuk bangunan hukum

12 Ans Shinta Pancarini, *Fashion in Islamic Perspective*, MPRA Paper No. 95084, 13 Juli 2019

yang terpadu, juga memiliki identitas yang kuat, konsep fesyen memiliki nilai yang tinggi dalam membentuk etika hukum dalam berpakaian bukan sekedar menggunakan dan menutup bagian tubuh tetapi Islam telah menanamkan nilai-nilai filosofi yang sangat tinggi tercermin dari konsep fesyen. Perintah menutup aurat merupakan salah satu dari sekian banyak penegasan identitas yang terdapat di dalam *nash*. Islam adalah ajaran global yang tidak melupakan identitas lokal oleh masingmasing kelompok dalam masyarakat. Fesyen dalam segala macam bentuknya, mendapat perhatian khusus bagi umat Islam khususnya kalangan ulama. Seperti yang disampaikan oleh Fatwa Komisi Mejelis Ulama Indonesia (MUI) Nomor 287 Tahun 2001 tentang Pornografi dan Pornoaksi, dimana disampaikan tidak boleh memperlihatkan bentuk-bentuk tubuh, pakai jilbab tapi berpakaian ketat, MUI secara tegas melarang. Serta lahirnya Undang-undang Nomor. 44 Tahun 2008 Tentang Pornografi, regulasi yang ada ini sebaiknya perlu diperbarui untuk menjawab tantangan yang semakin kompleks dengan perkembangan dunia fesyen yang tidak bisa lagi dibendung dengan mempertontonkan aurat yang dinikmati bahkan di konsumsi dalam tanda kutip oleh umat Islam sendiri.

Pemerintah sendiri sudah mulai menunjukkan kesungguhannya dalam upaya percepatan pertumbuhan dan pembangunan sektor halal akhir-akhir ini. Pemerintah sedang gencar-gencarnya membenahi beberapa peraturan perundang-undangan yang dianggap sebagai faktor penghambat kebijakan percepatan. Pemerintah sebagai penguasa hukum yang memiliki kewenangan membuat dan menjalankan peraturan negara memiliki tanggung jawab dalam pembangunan ekonomi syariah, antara lain: pengembangan industri produk halal dalam negeri[13]. Setelah dua dekade aktif mengembangkan domestik pada sektor keuangan syariah, dalam beberapa tahun terakhir pemerintah juga aktif mengembangkan ekonomi syariah di sektor riil. Pada tahun 2014 pemerintah mengumumkan bahwa Undang-Undang Nomor 33 Tahun 2014 tentang Produk Halal Jaminan (JPH). Dalam UU yang terdiri dari 68 pasal tersebut ditegaskan bahwa produk yang masuk, beredar, dan diperdagangkan di Wilayah Indonesia harus bersertifikat halal. Adapun maksud Undang-undang sebagaimana tercantum dalam Pasal 3, bahwa Penyelenggaraan JPH bertujuan, *Pertama*, memberikan kenyamanan, keamanan, keselamatan, dan kepastian ketersediaan *availability* Produk Halal bagi masyarakat dalam mengkonsumsi dan menggunakan Produk. *Kedua*, meningkatkan nilai tambah bagi Pelaku Usaha untuk memproduksi dan menjual Produk Halal. Setidaknya ada dua pihak yang akan diuntungkan dari adanya Undang-undang yaitu konsumen sebagai pengguna produk halal dan produsen sebagai penyedia produk halal. Selanjutnya, jika permintaan disertai dengan pasokan, maka akan meningkatkan kegiatan

13 Hadia Martanti, Muadi, *Industri dan Gaya Hidup Halal*, El Huda Vol.11 No.2/2020

ekonomi secara nasional. Untuk konsumen dengan berlakunya UU JPH akan memberikan rasa nyaman dalam mengkonsumsi dan memanfaatkan barang dan jasa yang beredar di pasar. Sehingga bagi masyarakat muslim tidak perlu merasa cemas dalam kegiatan konsumsi. Selain itu, dengan disahkannya RUU Jaminan Produk Halal (RUU JPH) pada 25 September 2014 juga menjadi penyemangat bagi para pengusaha dan produsen untuk berpartisipasi dalam gerakan industri halal nasional. Hal ini mengingat peraturan dan perundang-undangan merupakan syarat bagi produsen dan pelaku usaha untuk mengembangkan usahanya.

Di Indonesia telah dikeluarkan beberapa peraturan yang secara implisit memindahkan produk yang sesuai dengan prinsip agama, terutama untuk produk makanan yang beredar di dalam komunitas. Peraturan perundang-undangan yang ada bertujuan untuk melindungi masyarakat dari produksi dan pendistribusian produk yang tidak memenuhi persyaratan terutama dari segi kualitas, kesehatan, dan religiusitas. Dari segi bahan baku, Indonesia memiliki potensi sumber daya alam yang berlimpah untuk membuat bahan katun yaitu dari tanaman kapas. Namun, bahan baku tekstil jenis katun Indonesia masih dipasok dengan mengimpor dari negara-negara besar seperti China dan Amerika Serikat. Hal tersebut dapat menimbulkan kekhawatiran tersendiri bagi Indonesia karena kehalalan atas produk bahan baku tersebut masih diragukan, terutama jika tidak disertai adanya label halal atas produk yang dikirim dari Negara tersebut[14]. Pengawasan produk halal fesyen itu tidak semudah mengawasi produk halal *food*, kalau halal *food* itu jelas ada stempel ada uji materi, tapi kalau halal fesyen itu kaitannya dengan perilaku, ketika barangnya adalah barang yang diperoleh dari yang tidak halal, meskipun menutup aurat, maka termasuk tidak halal.

Kesimpulan

Gaya hidup halal menjadi tren global dan mulai diterapkan di berbagai pelosok dunia. Bukan hanya negara muslim saja yang berusaha menerapkan gaya hidup ini, bahkan negara-negara non-muslim turut sama mengalami perubahan ini. Ini jelas menunjukkan bahawa dunia memberikan respon positif terhadap suatu sistem yang berasaskan syariah Islam. Hakikatnya, Islam tidak melarang umatnya untuk berhias dan memakai benda-benda yang baik. Namun terdapat kriteria tertentu yang patut di jaga dalam penutupan aurat yang sempurna. Fesyen yang sangat menarik namun memperlihatkan bentuk tubuh bukan hanya mencemarkan dan menodai harga diri serta merugikan orang lain,

14 Lahaling, Hijrah dkk, *Hakikat Labelisasi Halal Terhadap Perlindungan Konsumen di Indonesia*, HARLEV, Vol. 1 No. 2, Agustus, 2015

tetapi lebih dari itu mendorong diri pelaku maupun orang lain untuk melakukan perbuatan-perbuatan haram lainnya. Menggunakan pakaian yang mengumbar aurat perbuatan yang dapat mendorong serta menjerumuskan orang lain ke perbuatan nista yang merendahkan dan melecehkan dirinya, dan orang lain, keluarga dan masyarakat. Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) terhadap produk fesyen halal mendesak untuk dilakukan, sebagai upaya penguatan hak-hak konsumen Muslim dan Muslimah di Indonesia serta mengantisipasi cepatnya perubahan sosial yang terjadi.

Daftar Pustaka

Annisa Ilmi Faried, *Implementasi Model Pengembangan Industri Halal Fashion Di Indonesia*, Jurnal Kajian Ekonomi dan Kebijakan Publik, Vol.4 No.2 Juli 2019

Annisa Ilmi Faried, Rahmad Sembiring, *Enhance Of Halal Rule Development Model On Fashion Industry Indonesia*, IOSR Journal Of Humanities And Social Science (IOSR-JHSS), Volume 24, Issue 9, Series. 5 September 2019

Ans Shinta Pancarini, *Fashion in Islamic Perspective*, MPRA Paper No. 95084, 13 Juli 2019

Gaya Fesyen Hijab Ala Millenials, GEMA: Media Informasi & Promosi Industri Kecil Menengah dan Aneka, Nomor 65, April-Juni 2019

Hadia Martanti, Muadi, *Industri dan Gaya Hidup Halal*, El Huda Vol.11 No.2/2020

Hajah Mas Nooraini Haji Mohiddin, Dayang Suaad Dr Haji Serbini, *Fesyen Halal Style Dalam Kalangan Pelajar UNISSA,* Journal of Islamic, Social, Economics and Development (JISED) Volume: 4 Issues: 19 March, 2019

Lahaling, Hijrah dkk, *Hakikat Labelisasi Halal Terhadap Perlindungan Konsumen di Indonesia*, HARLEV, Vol. 1 No. 2, Agustus, 2015

Mega Kusuma Wardani, *Komodifikasi Citra Perempuan Muslim dalam Dunia Fashion*, Muharrik (Jurnal Dakwah dan Sosial), Vol. 1 No. 1, 2018

Melda Hidayanti, Saputri, Kamila Windyani Putri, *Trend Perubahan Gaya Hidup Muslim*, Prosiding Seminar Nasional ASBIS 2018 Politeknik Negeri Banjarmasin

Moh. Alim Zaman, *Kostum Barat dari Masa ke Masa*, (Jakarta: PT. Carina Indah Utama, 2001)

Nasution, Mustafa Edwin dkk, *Pengenalan Eksklusif Ekonomi Islam.* (Jakarta: Kencana, 2015)

Rina Darojatun, *Tren Produk Halal, Gaya Hidup Syar'i dan Kesalehan Simbolik: Studi Tentang Muslim Kelas Menengah*, Wardah, Vol.19, No. 2, 2018

Suharsimi. A, *Prosedur Penelitian*, (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2010)

Yuswohady, *Marketing To the Middle Class Muslim, Kenali Perubahannya, Pahami Perilakunya, Petakan Strateginya*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2015)

FATWA MUI DAN FENOMENA INDONESIA DARURAT COVID

Dian Cita Sari
Fakulti Pendidikan, Universiti Sultan Thaha Saifuddin Jambi, Indonesia.
Email: diancita1@gmail.com HP: 085374873109

Abstrak

Penelitian ini dilatarbelakangi oleh realita mewabahnya virus Corona dan telah menjadi pandemi di seantero dunia. Penelitian ini bertujuan untuk mengungkap fenomena fatwa MUI selama masa pandemi Covid-19. Fatwa yang tentu memunculkan petunjuk hadis dalam mengatasi pandemi Covid-19, dan mengungkap kondisi darurat bisa dibenarkan akibat pandemi Covid-19. Metode yang digunakan adalah metode analitis-kritis yakni mendeskripsikan gagasan dengan suatu kritik. Hasil penelitian menunjukkan bahwa MUI mengambil kebijakan jaga jarak yaitu *social distancing* dan *physical distancing*, dalam semua lini pelaksanaan Ibadah. Ada beberapa hadis yang relevan sebagai petunjuk dalam mengatasi pandemi Covid-19, dan pandemi ini dapat dibenarkan sebagai kondisi darurat dengan munculnya fatwa MUI. Kebijakan jaga jarak, isolasi diri, *lockdown* (karantina wilayah) bukanlah metode baru di bidang epidemi penyakit. Adapun tes massal dengan mengambil sampel menjadi terobosan baru dalam mengatasi pandemi ini. Dasar hukum atas kondisi darurat adalah Alquran, Sunnah, dan Ijtihad. Berkaitan dengan fatwa MUI, masih ada fatwa yang materinya kurang relevan dengan posisi dan kapasitas kewenangan MUI. Terutama di luar hal-hal keagamaan.

Kata kunci: *petunjuk hadis; kondisi darurat; physical distancing; social distancing; tes massal.*

1. Pendahuluan

Dunia telah memproklamirkan perang melawan virus Corona semenjak kemunculan pertamanya di Wuhan Provinsi Hubei Cina pada akhir 2019 (Shi, *et al.,* 2020). *Novel Coronavirus* atau Covid-19 telah menjadi wabah dan melanda berbagai negara di dunia tanpa terkecuali di Indonesia. Tercatat sudah ribuan bahkan puluhan ribu orang meninggal dunia hingga saat ini. Organisasi

Kesehatan Dunia (WHO) mengumumkan bahwa Covid-19 sebagai pandemi (SoHR.abi, *et al.*, 2020).

Berbagai kebijakan dikeluarkan oleh Pemerintah Pusat dan ditindaklanjuti oleh Kementerian dan Pemerintah Daerah di Indonesia untuk belajar (sekolah dan kuliah) dari rumah, bekerja dari rumah (*work from home*), dan beribadah dari rumah (Ihsanuddin, 2020).

Penelitian ini mengangkat beberapa masalah yang dikaji, antara lain: (1) kebijakan Pemerintah RI mengatasi pandemi Covid-19; (2) petunjuk hadis dalam mengatasi pandemi Covid-19; dan (3) kondisi darurat bisa dibenarkan akibat pandemi Covid-19 dengan munculnya fatwa MUI.

Beberapa masalah tersebut menjadi urgen untuk dibahas seiring dengan mewabahnya virus Covid-19 khususnya di negara ini dan umumnya di dunia. Terutama yang berkaitan dengan kebijakan Pemerintah RI, Pemerintah Daerah, dan instansi terkait dengan penanggulangan pandemi Covid-19. Petunjuk hadis atau sabda Nabi yang berkaitan dengan penanggulangan wabah penyakit yang menular. Juga korelasi pandemi Covid-19 dan cara penanganannya dengan kondisi darurat yang bisa dibenarkan dengan munculnya fatwa-fatwa keagamaan, khususnya yang dirilis oleh MUI.

Untuk membahas masalah tersebut, perlu dilakukan penelusuran berbagai kebijakan atau peraturan dari pihak pemerintah, baik kebijakan dari tingkat pusat maupun dari tingkat daerah. Selain itu perlu dikaji berbagai petunjuk atau dalil agama Islam (baca: Alquran dan Sunnah maupun pendapat ulama) berkaitan dengan wabah penyakit, penanggulangannya, dan korelasinya dengan kondisi atau situasi darurat yang membolehkan atau mempersilahkan umat untuk melakukan alternatif beribadah di luar kondisi normal.

Penelitian atau kajian berkaitan dengan artikel ini belum terlalu banyak, karena tema Covid-19 juga masih baru. Antara lain ada artikel yang berjudul "Corona Hadis", artikel ini mengkaji tentang petunjuk hadis dalam mencegah wabah corona yaitu dengan isolasi, karantina, dan *social distancing* (Darmalaksana, 2020). Tulisan yang berjudul "Antara Hadits Shahih dan Dha"if tentang Wabah Covid-19" merupakan kumpulan beberapa sabda Rasulullah yang berkaitan dengan pandemi Covid-19 (Danarto, 2020).

2. Metodologi

Tulisan ini bersifat studi pustaka (*library research*). Karena itu untuk mensistematisasikan tulisan ini digunakan metode analitis-kritis, sebagai suatu cara mengelola data yang relevan dengan objek yang dipaparkan dan kemudian dianalisis implikasinya hingga mencapai tujuan yang dikehendaki dapat dicapai (W. Poespopradodjo, 1987). Metode analitis-kritis ini merupakan

pengembangan dari metode deskriptif, yaitu metode yang mendekripsikan gagasan manusia tanpa suatu analisis yang bersifat kritis (Suriasumantri, 1998).

Berpegang pada metode analitis-kritis ini, langkah pertama mendeskripsikan gagasan primer tentang pencegahan penyebaran virus Covid-19 dan kondisi darurat yang memunculkan fatwa MUI di tanah air. Kedua, membahas gagasan primer tersebut yang pada hakikatnya memberikan penafsiran terhadap gagasan tersebut. Selanjutnya "dikonfrontasikan" dengan gagasan primer lain dalam upaya melakukan studi yang berupa perbandingan dalam upaya meletakkan kualitas, kekurangan dan kelebihan gagasan tersebut. Tahap berikutnya adalah menyimpulkan atas hasil analisis sebelumnya melalui pernyataan-pernyataan singkat namun padat yang mencerminkan intisari dari analisis-kritis tersebut.

3. Hasil dan Pembahasan

Dalam upaya menangani wabah virus Corona yang semakin meluas, Fatwa MUI menerapkan *social distancing* atau pembatasan sosial dalam pelaksanaan ibadah, sebagai salah satu langkah pencegahan dan pengendalian infeksi virus Corona dengan menganjurkan orang sehat untuk membatasi kunjungan ke tempat ramai dan kontak langsung dengan orang lain. Kini, istilah *social distancing* ditambah dengan *physical distancing* oleh pemerintah.

Ketika menerapkan *social distancing*, seseorang tidak diperkenankan untuk berjabat tangan serta menjaga jarak setidaknya 1-2 meter saat berinteraksi dengan orang lain, terutama dengan seseorang yang sedang sakit atau beresiko tinggi menderita Covid-19. Namun sementara pengamat memandang bahwa langkah pencegahan melalui *social distancing* tidak cukup efektif untuk mencegah perluasan pandemi Covid-19, dibuktikan dengan peningkatan pesat pasien positif. Tes massal sebagai kebijakan lanjutan juga perlu dibarengi dengan pertimbangan sosio-ekonomi Indonesia serta kesiapan instrumen kesehatan. Terlepas efektif atau tidak, yang jelas jaga jarak adalah tindakan menghindari yang paling mungkin dilakukan oleh setiap orang guna terhindar dari penularan virus tersebut.

3.1 Indonesia Darurat Covid-19

Virus Covid-19 yang mewabah kemana-mana, jelas menyebabkan kondisi social menjadi menyulitkan, yang dalam bahasa hukum Islam disebut sebagai kondisi darurat. Namun untuk menjadi payung hukum yang benar sesuai bahasa aslinya, tim ahli MUI membuat batasan-batasan yang disebut darurat sehingga membolehkan yang terlarang untuk dilakukan. Karena darurat dalam sosio pergaulan masyarakat sering disalahartikan

dari sebuah tindakan melanggar hukum yang sesungguhnya..

3.2 Dasar Hukum Darurat

Dasar hukum atas kondisi darurat adalah al-Qur‟an, Sunnah dan Ijtihad. Dalam al-Qur‟an dijelaskan bahwa apabila seseorang dalam keadaan yang terpaksa tanpa sengaja dan tidak melampaui batas, maka ia tidak berdosa (QS., 2: 173, 6: 145, dan 16: 115). Dalam ayat lain dinyatakan: "...barangsiapa yang terpaksa karena kelaparan tanpa sengaja berbuat dosa, sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang" (QS., 5:3). Juga ayat: "...sesungguhnya Allah telah menjelaskan bagimu apa yang diharamkan-Nya atasmu kecuali apa yang terpaksa kamu memakannya..." (QS., 6: 119). Dan sejumlah ayat lainnya.

Sementara yang mendasari kebolehan melakukan sesuatu yang terlarang, yang disabdakan Nabi Muhammad Saw, antara lain adalah sabda Nabi yang diterima oleh Abi Waqid al-Laisi, seorang shahabat Nabi yang bertanya kepada beliau: "Wahai Rasulullah, kami berada di suatu tempat yang mana kami di sana kelaparan, apakah dihalalkan kepada kami bangkai?" Rasul menjawab: "Demikianlah keadaan kalian apabila tidak makan dan tidak diperbolehkan pula sayuran untuk dimakan" (HR. Ahmad).

Adapun ijtihad dipandang sebagai sumber hukum alternatif ketika tidak ditemukan teks langsung atau tidak langsung dari al-Qur‟an dan al-Sunnah, sebagaimana yang dinyatakan oleh Mu‟adz bin Jabbal ketika dia ditanya oleh Nabi saat hendak memangku jabatan sebagai gubernur di Yaman, sebagaimana terungkap dalam hadis-hadis di bawah ini:

أُ سسه الله صيى الله عييئ سيٌ يَا أساد أأُ يبعثٍعارا إيى اييَاييَ قاه ميف تقعي إرا عشض يل قعاء قاه أقعي بنتاب الله قاه فئُ ىٌ تجذ في متاب الله قاه فبسْت سسه الله صيى الله عييعيئ سيٌ قاه فئُ ىٌ تجذ في سْت سسه الله صيى الله عيئ سيٌ لا في متاب الله قاه أجتذ سأيي لا آى.....

Bahwasannya Rasulullah Saw ketika mengutus Mu‟adz ke Yaman bersabda : *"Bagaimana engkau akan menghukum apabila dating kepadamu satu perkara ?".* Ia (Mu‟adz) menjawab : "Saya akan menghukum dengan Kitabullah". Sabda beliau : *"Bagaimana bila tidak terdapat di Kitabullah ?".* Ia menjawab : "Saya akan menghukum dengan Sunnah Rasulullah". Beliau bersabda : *"Bagaimana jika tidak terdapat dalam Sunnah Rasulullah ?".* Ia menjawab : "Saya berijtihad dengan pikiran saya dan tidak akan mundur...". (Riwayat Abu Dawud dalam *Sunan*-nya no. 3592 dan 3593).

أُ سسه الله صيى الله عييعيئ سيٌ بعثٍعارا إيى اييَاييِ فقاه ميف تقعي فقاه أقعي بَا في متاب الله قاه فئُ ىٌ ينِ في متاب الله قاه فبسْت سسه الله صيى الله عييعيئ سيٌ قاه فئُ ىٌ ينِ في سْت سسه الله صيى الله عيئ سيٌ قاه أجتذ سأيي.....

Bahwasannya Rasulullah Saw mengutus Muʿadz ke Yaman. Maka beliau bersabda : *"Bagaimana engkau menghukum* (*sesuatu*) *?".* Muʿadz menjawab : "Saya akan menghukum dengan apa-apa yang terdapat dalam Kitabullah". Beliau bersabda : *"Apabila tidak terdapat dalam Kitabullah ?".* Muʿadz menjawab : "Maka (saya akan menghukum) dengan Sunnah Rasulullah Saw". Beliau bersabda kembali : *"Apabila tidak terdapat dalam Sunnah Rasulullah Saw?".* Muʿadz menjawab : "Saya akan berijtihad dengan pikiran saya....". (Riwayat Tirmidzi dalam *Sunan*-nya no. 1327 dan 1328).

Ketika ditakhrij hadis Muʿadz di atas dinilai oleh sebagian orang tidak shahih (*dha'if*) riwayatnya, baik riwayat Abu Dawud maupun al-Tirmidzi. Namun penulis menilai hadis ini bisa dipegangi sebagai hujjah, kalaupun tidak termasuk shahih tetapi teori ilmu hadis mengkategorikan hadis ini sebagai hadis hasan lighairihi yang boleh dipegangi. Karena riwayat tersebut tidak menyendiri (*Gharib*) melainkan banyak versinya. Sementara dari aspek makna, sangat logis untuk diteladani dari pikiran Muʿadz tersebut, misalnya kalau Presiden hendak mengeluarkan suatu kebijakan, sementara tidak ada undang-undang untuk payung hukumnya, maka presiden bisa membuat kebijakan melalui Kepres atas dasar hukum (undang-undang) yang umum maupun murni atas pandangan rasionalnya.

Jadi ijtihad dipandang sebagai dasar hukum alternatif, ketika tidak ditemukan teks Alquran dan Sunnah tentang hukum yang dicari. Dan pemikiran tentang ijtihad banyak ditemukan dalam diskursus pemikiran para ahli, dengan beragam metodenya, antara lain: ijmaʿ, qiyas, istihsan, mashlahah mursalah atau istishlah dan „urf.

Karena itu ijtihad dipandang dapat dijadikan dasar hukum bagi kedaruratan terkait dengan adanya pandemic virus Covis 19 di tanah air. Bahkan ijtihad para ahli, terutama MUI dengan fatwa yang dikeluarkannya lebih dominan ketimbang mengumbar teks al-Qurʿan dan alSunnah itu sendiri.

Atas dasar ijtihad pula, para ahli menarik benang merah dasar kedaruratan yang terungkap dalam teks-teks al-Qurʿan di atas tentang kebolehan memakan yang haram dibawa ke darurat dalam kasus Covid-19 dewasa ini, yang tidak ada hubungannya dengan persoalan boleh memakan yang haram termaksud. Itulah inti pemikiran ijtihadi, yang menurut Muhammad

Abu Zahrah, ahli hukum kontemporer, bahwa ijtihad itu adalah "usaha seorang faqih yang menggunakan seluruh kemampuannya untuk menggali hukum yang bersifat amaliah (praktis) dari dalil-dalil yang terperinci".

3.3 Hadis-hadis tentang Keharusan Menghindari Wabah Penyakit dan Kondisi Darurat

Hadis sebagai sabda, perbuatan dan hal ikhwal Nabi Saw tentu saja tidak berbicara tentang virus Covid-19. Karena zaman Nabi tidak ada virus corona ini bahkan virus ini baru muncul sekarang. Namun begitu, berkaitan dengan wabah suatu penyakit zaman Nabi banyak tercatat dalam sejarah dan yang paling dikenal keganasannya adalah Tha"un, yang menyebabkan ribuan orang meninggal dunia dalam waktu yang singkat.

Adapun pesan-pesan Nabi dalam upaya menghindari dan sekaligus mencegah tersebarnya penyakit menular ini dapat disimak dalam beberapa hadis yang ditemukan di bawah ini sekaligus untuk menjadi dasar bagi kebenaran fatwa MUI di sekitar pencegahan virus Covid-19, sebagai sebagai berikut: Rasulullah Saw bersabda: "Tha"un (wabah penyakit menular) adalah suatu peringatan dari Allah Subhanahu Wa Ta"ala untuk menguji hamba-hamba-Nya dari kalangan manusia. Maka apabila kamu mendengar penyakit itu berjangkit di suatu negeri, janganlah kamu masuk ke negeri itu. Dan apabila wabah itu berjangkit di negeri tempat kamu berada, jangan pula kamu lari daripadanya." (HR. al-Bukhari dan Muslim dari Usamah bin Zaid). Nabi Saw bersabda: "*Janganlah yang sakit dicampurbaurkan dengan yang sehat*." (HR. al-Bukhari dan Muslim dari Abu Hurairah) "Jangan kamu terus menerus melihat orang yang menghidap penyakit kusta." (HR. alBukhari). Rasulullah Saw bersabda: "T*idak boleh berbuat madlarat dan hal yang menimbulkan madlarat*." (HR. Ibn Majah dan Ahmad ibn Hanbal dari Abdullah ibn Abbas)

Hadis Shahih Riwayat al-Bukhari dan Muslim tentang anjuran shalat di rumah ketika hujan pada siang hari Jum"at: Dari Abdullah bin Abbas, dia mengatakan kepada muadzinnya ketika turun hujan (pada siang hari Jum"at), jika engkau telah mengucapkan "Asyhadu an laa ilaaha illallaah, asyhadu anna Muhammadan Rasulullah," maka janganlah kamu mengucapkan "Hayya alash shalaah," namun ucapkanlah *shalluu fii buyuutikum* (Shalatlah kalian di persinggahan kalian)." „Abdullah bin „Abbas berkata; "Ternyata orang-orang sepertinya tidak menyetujui hal ini, lalu ia berkata; "Apakah kalian merasa heran terhadap ini kesemua? Padahal yang demikian pernah dilakukan oleh orang yang lebih baik dariku (maksudnya Rasulullah saw). Shalat jum"at memang wajib, namun aku tidak suka jika harus membuat kalian keluar sehingga kalian berjalan di lumpur dan comberan."

(HR. al-Bukhari-Muslim dari „Abdullah ibn „Abbas). "Jika kamu mendengar wabah di suatu wilayah, maka janganlah kalian memasukinya. Tapi jika terjadi wabah di tempat kamu berada, maka jangan tinggalkan tempat itu." (HR. alBukhari).

Tentang pandemi tho"un ini riwayat al-Bukhari-Muslim menyatakan bahwa pada suatu ketika „Umar bin Khaththab pergi ke Syam. Setelah sampai di Saragh, pimpinan tentaranya di Syam datang menyambutnya. Antara lain terdapat Abu „Ubaidah bin Jarrah dan para sahabat yang lain. Mereka mengabarkan kepada „Umar bahwa wabah penyakit sedang berjangkit di Syam. Umar kemudian bermusyawarah dengan para tokoh Muhajirin, Anshor dan pemimpin Quraish. Lalu „Umar menyerukan kepada rombongannya: "Besok pagi-pagi aku akan kembali pulang. Karena itu bersiap-siaplah kalian!" Abu „Ubaidah bin Jarrah bertanya; "Apakah kita hendak lari dari takdir Allah?" Jawab „Umar; "Mengapa kamu bertanya demikian hai Abu Ubaidah?" Agaknya Umar tidak mau berdebat dengannya. Dia menjawab: "Ya, kita lari dari takdir Allah kepada takdir Allah". Bagaimana pendapatmu, seandainya engkau mempunyai seekor unta, lalu engkau turun ke lembah yang mempunyai dua sisi. Yang satu subur dan yang lain tandus. Bukanlah jika engkau menggembalakannya di tempat yang subur, engkau menggembala dengan takdir Allah juga, dan jika engkau menggembala di tempat tandus engkau menggembala dengan takdir Allah? Tiba-tiba datang Abdurrahman bin Auf yang sejak tadi belum hadir karena suatu urusan. Lalu dia berkata; Aku mengerti masalah ini. Aku mendengar Rasulullah Saw bersabda: "Apabila kamu mendengar wabah berjangkit di suatu negeri, janganlah kamu datangi negeri itu. Dan apabila wabah itu berjangkit di negeri tempat kamu berada, maka janganlah keluar dari negeri itu karena hendak melarikan diri". Ibnu „Abbas berkata; Umar bin Khaththab lalu mengucapkan puji syukur kepada Allah, setelah itu dia pergi." (HR. al-Bukhari dan Muslim).

Demikian beberapa hadis yang dapat terungkap di sini, yang intinya menghindari penyakit itu bukan saja wajib tetapi juga rasional. Hanya orang bodoh yang menantang penyakit, hanya karena ingin mencoba kekebalan tubuh.

Adapun fatwa-fatwa MUI yang bernomor 14/2020 yang terkait dengan pandemi Covid-19 dengan 9 poin tersebut lebih merupakan dukungan MUI terhadap kebijakan Pemerintah di bidang pencegahan penyebaran virus Covid-19, ketimbang fatwa keagamaan Islam itu sendiri.

Karenanya tidak bisa dihindari munculnya komentar negatif atas fatwa MUI tersebut.

Poin-poin fatwa tersebut antara lain:

"Poin 1. Setiap orang wajib melakukan ikhtiar menjaga kesehatan dan menjauhi setiap hal yang diyakini dapat menyebabkannya terpapar penyakit, karena hal itu merupakan bagian dari menjaga tujuan pokok beragama (*al-Dharuriyat al-Khams*)." Fatwa ini seharusnya tidak perlu ada, karena masyarakat sudah tahu betul kalau sakit ya pergi ke dokter sebagaimana selama ini rumah sakit tidak pernah sepi dari kunjungan orang-orang sakit dan keluarganya. "Poin 2. Orang yang telah terpapar virus Corona, wajib menjaga dan mengisolasi diri agar tidak terjadi penularan kepada orang lain...". Fatwa poin ini juga seharusnya lebih tepat disuarakan oleh kalangan para medis atau pemerintah, ketimbang disuarakan oleh MUI. Dan memang selama ini pemerintah mendorong dan memfasilitasi program isolasi itu terkait dengan pencegahan penyebaran virus Covid-19. Kalau MUI ikut-ikutan bersuara, bukan ta"kid (penguatan) atas program itu melainkan bahkan dituduh sebagai upaya cari muka ke pemerintah.

Demikian pula poin ke-6, yang menyatakan "Pemerintah menjadikan fatwa ini sebagai pedoman dalam upaya penanggulangan Covid-19 terkait dengan masalah keagamaan dan umat Islam wajib mentaatinya." Fatwa ini terkesan betapa besarnya penghargaan MUI kepada

Pemerintah ketimbang kepada umat Islam sendiri. Lain halnya jika pernyataannya misalnya: "Pemerintah dan umat Islam" sejajar dengan kata sambung "dan". Lebih bagus poin fatwa ini tidak ada, ketimbang jadi polemik yang kurang manfaat.

Dan yang terakhir adalah poin ke-9. "Tindakan yang menimbulkan kepanikan dan/atau menyebabkan kerugian publik, seperti memborong dan menimbun bahan kebutuhan pokok dan menimbun masker hukumnya haram." Kalau fatwa ini dimunculkan terkait dengan pencegahan virus Covid-19, lalu pertanyaannya, selama ini kerja MUI itu apa? Bukankah menimbun kebutuhan bahan pokok, menyulitkan banyak orang, menaikkan harga dengan semena-mena dikala orang banyak yang membutuhkannya adalah tindakan haram menurut ajaran Islam. KUHP pun telah lama menetapan tindakan ini sebagai tindakan pidana yang harus dihukum. Bahkan yang dipidana dan haram hukumnya bukan hanya menimbun masker saja, tetapi setiap komoditas yang terkait dengan kebutuhan hidup warga masyarakat. Karenanya, fatwa ini juga layak tidak perlu ada, ketimbang keberadaannya, justru mengerdilkan posisi MUI itu sendiri di mata publik dengan menganggap MUI sedang cari muka itu tadi.

Sementara poin-poin lainnya, yaitu poin 3, 4, 5, 7, dan 8 dari fatwa MUI ini memang terkait dengan pencegahan virus Covid-19, memang itu yang dibutuhkan umat untuk bisa dijadikan pedoman dalam beribadah dan bermuamalah tanpa takut terjangkit virus tersebut.

4. Simpulan

Jaga jarak atau pembatasan sosial (*social distancing*) antar sesama sudah diganti dengan *physical distancing* (jarak fisik), atau isolasi diri, *lockdown* dan karantina daerah seperti kebijakan yang di tanah air sebagai tindakan pencegahan penyebaran virus Covid-19, dinilai bukan tindakan medis modern yang selama ini diagungagungkan dunia medis yang telah mencapai teknologi yang mengagumkan. Sabda-sabda Nabi di atas, alhamdulillah masih dipakai sebagai pedoman hidup manusia modern khususnya dalam bidang kesehatan, tetapi sekaligus pula justru memprihatinkan karena hal itu mencerminkan tidak adanya kemajuan yang berarti di bidang sains dan kedokteran, khususnya dalam menghadapi serangan virus Covid-19. Padahal sebagian masyarakat modern berpendapat bahwa sabda-sabda Nabi terkait urusan sosial telah jauh ketinggalan zaman, karena beliau hidup di masa lalu sementara nilai-nilai sosial kehidupan dewasa ini terus berkembang. Bahkan para ahli Ushul mengemukakan kaidah yang sangat mentereng bahwa nash Alquran dan Sunnah telah selesai diturunkan, sementara gejolak sosial terus bergulir tanpa henti hingga akhir kehidupan dunia (*al-Nushush qad intahat wa alwaqa`i' laa tantahiy*).

Tentu saja pernyataan ini bukap sikap "nyinyir" yang menyinggung satu pihak tertentu, melainkan sebagai upaya evaluasi dan kekhawatiran gagal mengatasi keganasan virus Covid-19 yang kini mengancam sendi-sendi kehidupan di tanah air. Karenanya banyak pengamat menyarankan agar ada upaya lain dan kalau perlu mengadopsi apa yang telah dilakukan negara-negara lain yang dipandang efektif dalam mengatasi keganasan virus ini. Resiko lainnya atas kebijakan *Pembatasan Sosial Berskala Besar* (*PSBB*) misalnya, maka akan muncul ancaman kebangkrutan ekonomi akibat terbatasnya kegiatan orang dalam mencari nafkah kehidupannya.

Daftar Pustaka

Danarto, A. (2020, March 21). *Antara Hadits Shahih dan Dha'if tentang Wabah Covid-19.* Dipetik Juli 2021, republika.co.id/berita/q7iy6m635718493230000/ini-daftar-Hadits-shahih-dandhaiftentang-wabah-Covid-19

https://nasional.kompas.com/read/2020/03/16/15454571/jokowi-kerja-dari-rumahbelajar-dari-rumah-ibadah-di-rumah-perlu-digencarkan.

Poespopradodjo, W. (1987). *Subjektivitas dan Histroriografi: Suatu Analitis-Kritis Validitas Metode Subjektivo-Objektif dalam Ilmu Sejarah.* Bandung: Remaja Rosdakarya.

Pribadi, B. A., & Delfy, R. (2015). Implementasi Strategi Peta Konsep (Concept Mapping) dalam Program Tutorial Teknik Penulisan Artikel Ilmiah. *Jurnal Pendidikan Terbuka dan Jarak Jauh, 16*(2), 76-88.

Rohmah, N., Huda, M., & Kusmintardjo, A. Y. (2016). Strategi Peningkatan Kemampuan Dosen dalam Penulisan Karya Ilmiah (Studi Multi Kasus pada UNISDA dan STAIDRA di Kabupaten Lamongan). *Jurnal Pendidikan, 1*(7), 1312-1322.

Shi, H. H. (2020). Radiological findings from 81 patients with COVID-19 pneumonia in Wuhan, China: a descriptive study. The Lancet Infectious Diseases. 10-11.

SoHR.abi, C. A.-J. (2020). World Health Organization declares global emergency: A review of the 2019 novel coronavirus (COVID-19). *International Journal of Surgery*.

Suriasumantri, J. S. (1998). Penelitian Ilmiah, Kefilsafatan dan Keagamaan: Mencari Paradigma Baru. Dalam Mastuhu, *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam: Tinjauan Antardisiplin Ilmu.* Jakarta: Pusjarlit.

Suriasumantri, J. S. (t.thn.). artikel: "Penelitian Ilmiah, Kefilsafatan dan Keagamaan: mencari Paradigma Baru". Dalam Mastuhu.

PROBLEMATIKA PENYALAHGUNAAN MEDIA SOSIAL PESPEKTIF MUI : STUDI KASUS BUZZER

Bibi Suprianto & Vini Hidayani
Bibisuprianto78@gmail.com, Vinihidayani234@gmail.com
IAIN Pontianak, UIN Syarief Hidayatullah Jakarta

Selama krisis corona pada tahun 2019 sampai 2021, tingkat informasi telah mencapai tingkat yang membahayakan. Informasi ini menyebabkan tingkat emosional dan kecemasan bagi masyarakat semakin tinggi. Hal ini digambarkan dari media sosial yang selalu memberitakan kasus-kasus covid 19 bahkan isu sosial kemasyarakat yang menyangkut tentang pendidikan, politik dan perekonomian. Ada juga yang mengatakan bahwasanya covid-19 hanyalah konspirasi semata yang tidak ada kenyataanya melalui fakta dan interpretasi yang salah. Semakin hari semakin banyak ide-ide aneh yang diberitakan, termasuk kecemasan akan vaksin yang diinformasikan mengandung babi bahkan diinformasikan banyak orang pengguna vaksin meninggal bahkan sakit setelah divaksinasi. Di Indonesia, perkembangan ini telah menjadi sebuah perdebatan public tentang apakah pernyataan ini keliru ataupun benar sehingga banyak orang-orang berpendapat sesuai dengan keinginan mereka.

Indonesia saat ini memiliki krisis pendidikan media sosial pada bangsa. Krisis ini terbukti dari konten dan informasi yang berisi tentang hoax, aib, ujaran kebencian bahkan adu domba sesama pengguna media. Hal ini menjadi sebuah permasalahan terbesar bagi Indonesia. Apalagi di era modern ini media menjadi sumber utama bagi masyarakat untuk belajar dan menerima informasi di seluruh dunia. Buzzer merupakan salah satu kasus yang saat ini trend di dunia digital. Tujuan mereka yaitu mencari sebuah keuntungan untuk menarik rivewer ataupun follower yang mungkin bisa menjadi penghasilan perekonomian yang mereka miliki. Semakin banyaknya orang yang menyukai konten dan informasi yang mereka sebar luaskan, maka akan semakin besar keuntungan yang masuk untuk mereka. Dan tujuan media sosial sebenarnya

yaitu sebagai alat informasi dan pendidikan bagi masyarakat. Tentu ini menjadi penyalahgunaan media sosial yang ada di kalangan buzzer itu sendiri. Jika setiap hari masyarakat menerima berita dan konten yang tidak sesuai dengan penunjangan informasi kefaktaan dan pendidikan bagi mereka, maka akan banyak buzzer-buzzer yang lahir dari buzzer sebelumnya dan ini akan mengakibatkan krisis kecerdasan bagi bangsa Indonesia.

Pemerintah telah berupaya dengan semaksimal mungkin untuk selalu menjaga anak bangsa bahkan generasi milenial untuk selalu menjadi generasi terbaik dan cerdas bagi bangsa. Sehingga muncullah fatwa MUI pada tahun 2017 tentang media sosial yang menjelaskan Buzzer dan cara bijak dalam penggunaan media sosial.

Makalah ini menganalisis bagaimana problematika penyalahgunaan sosial media perspektif MUI dalam kasus Buzzer dan bagaimana solusi terbaik untuk para pengguna media sosial agar tidak terpropokasi oleh Buzzer di kehidupan sosial.

Peran Manipulasi Buzzer dalam Sosial Media dan Dampak Bagi Masyarakat

Manipulasi sosial dan politik menjadi isu yang sering kali kita dengar di media sosial yang perlu diklarifikasikan kebenarannya. Saat ini, hubungan masyarakat datang dalam bentuk teknologi dalam komunikasi (Colaklar & Aras, 2015: 90) seperti *Facebook*, *Twitter*, *Instagram*, *YouTube* dan *Tik Tok* yang memfasilitasi komunikasi interaktif satu dari beberapa banyak dalam skala international (Reisach, 2021: 907). Hal ini tentu akan dimanfaatkan *buzzer* untuk tujuan yang dapat menguntungkan mereka serta memberikan dampak negatif bagi penikmat media sosial. Fenomena buzzer di Indonesia mulai marak sejak media seperti *Twitter* pada tahun 2009 dinilai berhasil menggalang gerakan sosial melalui *hashtag #Indonesiaunite* untuk melawan teror bom di Mega Kuningan, Jakarta, hingga kemudian sejumlah *brand* produk ternama menjadikan *buzzer* sebagai salah satu strategi pemasaran produknya (Juditha, 2019: 204). Namun sekarang dengan populernya media sosial sebagai saran komunikasi utama bagi masyarakat, *buzzer* merambah dunia lain, salah satunya adalah politik yang sering kali menimbulkan konflik (Fransisco, 2021: 223). Hal ini tentu akan menimbulkan dampak negatif bagi masyarakat sehingga memunculkan permasalahan, yakni kebingungan dari masyarakat, siapa yang harus dia percaya walaupun ada sumber-sumber kredibel sebagai sumber yang kredibel (Mustika, 2019: 156).

Di era covid-19 ini peran *buzzer* sangat meresahkan banyak orang terutama mempropogandakan isu politik dengan covid-19 sehinngga menimbulkan ketakutan begitu berlebihan dari masyarakat. Hal ini terlihat jelas pada kicauan

(1) yang mengungkapkan kejengkelan terhadap pandemi yang dipadukan dengan reaksi atas pelanggaran protokol kesehatan (Pambudi, Nugroho, Handoko, Dianastiti, 2021: 80) sebagai contoh berikut :

> (1) 6 bulan kita jengkel soal pandemic lalu muncul Rizieq Shihab dengan sengaja berkali-kali kumpulkan masa secara massif anggap wabah tidak ada Yth @bintangemon yang gercep kritik pelanggaran protokol kesehatan, kemana nyalimu sekarang? Yth @NajwaShihab yang biasa keras soal ini, kok diam saja? (kicauan @permadiaktivis1 17 November 2020.

Selain itu ada ada juga yang masih tranding topic tentang dokter Lois@ Anti Aging medicine pada twitternya mengatakan "stop menyiksa dan membunuh dengan vaksin" (detiknews.com diakses 12 juni 2021) dan yang masih dibahas tentang statemennya yang mengatakan "Cuma karena kurang vitamin dan mineral, lansia di perlakukan seperti penjahat? Covid-19 bukan virus dan tidak menular.

Tentu ini merupakan peran *buzzer* yang ingin mempropogandakan politik di masa pandemi sehingga akan banyak orang yang berpecah belah bahkan terasut akan sebuah cuitan yang dia tulis dan dampak negatifnya akan saling memberontak antara pemerintah dan anggota masyarakat ataupun anggota komunitas lainnya. Ini merupakan sebuah proses adu domba yang dikendalikan langsung oleh *buzzer* di media sosial. Dan fakta ini mengakibatkan problematika bagi fatwa MUI yang ingin sesuai dengan sistem yang dibuat tapi terpecah bela dengan adanya peran *buzzer* di media sosial.

Kode Etik dalam Bermedia Sosial

Etika bermedia sesungguhnya ditunjukkan kepada individu pengguna media sendiri. Konsep etika dan tanggung jawab media digital dalam etika, istilahnya tanggung jawab digunakan ketika merujuk pada individu dan kelompok yang bebas dalam mengambil keputusan (Reisach, 2021: 910). Dan hal yang perlu diperhatikan iyalah menghindari konten yang akan menimbulkan konflik seperti kekerasan, hoax, pornografi, dan isu SARA karena media sosial memberikan kebebasan bagi setiap penggunanya namun kebebasan itu tentu ada batasan, hak orang lain agar terciptanya ke harmonisan dalam berkomunikasi (Afriani dan Azmi, 2020: 336-337). Kode etik bermedia haruslah di junjung tinggi seperti Bab VII pasal 27 sampai 32 yang mengatur tentang etika dalam berkomunikasi di dunia maya (liat UU Pasan 27 s, d 32). Namun di zaman era digitalisasi sekarang pengguna media seakan-akan semau-maunya berkomentar, memberikan argument, menyebarkan isu hoax bahkan mencaci maki di media sosial yang mengakibatkan dampak negatif bagi masyarakat awam. Implikasi bagi masyarakat ada dua, pertama menjadi korban, korban adu domba,

korban dalam mendapatkan informasi palsu, bohong, implikasi kedua, kekuatan khalayak virtual secara tidak langsung dimanfaatkan untuk motif ekonomis dan motif ideologis politis yang kadang sesat dan sesaat (Wawancara Didik Haryadi dalam Juditha, 2018: 41).

Tentu *buzzer* salah satu diantara pengguna media yang tidak memahami kode etik dalam bermediaisasi. Seperti kasus akun *bots* yang sejatinya akun palsu di media sosial biasanya digunakan untuk membantu pembuat kebijakan menggaungkan suatu persoalan demi mempermudah mengambil keputusan terhadap kebijakan tersebut, contoh dalam konteks Revisi UU KPK, *bots* banyak bermain untuk memperlihatkan yang setuju atau tidak, sehingga menjadi justifikasi bagi pengambil kebijakan selain itu juga berguna untuk menutup suara yang tidak sejalan dengan pengambil kebijakan dalam pembicaraan di media sosial (CNN Indonesia, 2021). Tentu ini menjadi tanggung jawab bagi pemerintah karena *buzzer* telah semau-maunya bertindak apalagi menjadi sebuah permasalahan bagi Fatwa MUI itu sendiri dalam sosial media.

Fatwa Haram MUI atas Buzzer: Antara Teoritis dan Praktis

Majelis Ulama Indonesia (MUI) kerap memberikan tanggapan terhadap permasalahan terkini yang dihadapi umat Islam Indonesia, sehingga berbagai problematika masih bisa dikontekstualisasikan dalam ranah keIslaman. Namun fatwa-fatwa yang dikeluarkan MUI nyatanya tidak terikat dengan hukum positif, hal ini merujuk pada jenis dan hierarki peraturan perundang-undangan dalam Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan, dan kedudukan Fatwa MUI bukan merupakan suatu jenis peraturan perundang-undangan yang mempunyai kekuatan hukum mengikat (Hasanah, 2016). Meskipun begitu, biasanya fatwa MUI selalu sejalan dengan UU dan hukum positif yang ada di Indonesia, termasuk masalah media sosial.

Dewasa ini media sosial tidak hanya sebagai wadah interaksi tanpa batas antar sesama pengguna, namun juga memungkinkan terjadinya kejahatan yang semula dimobilisasi di dunia nyata berpindah ke dunia maya. Belum lagi kegaduhan karena berita bohong, agitasi, dan propaganda yang bisa saja berujung kepada gerakan sosial di masyarakat. Hal itu begitu krusial hingga MUI mengeluarkan fatwa nomor 24 tahun 2017 tentang Hukum dan Pedoman bermuamalah Melalui Media Sosial

Setidaknya ada sembilan ketentuan hukum dalam bermuamalah di media sosial menurut MUI, dan diantaranya mengatur tentang keharaman aktivitas umat beragama di internet, yaitu: Melakukan ghibah, fitnah, namimah, penyebaran permusuhan, melakukan bullying, ujaran kebencian, permusuhan

atas dasar suku, agama, ras, atau antar golongan, menyebarkan hoaks serta informasi bohong meskipun dengan tujuan baik, seperti info tentang kematian orang yang masih hidup, menyebarkan materi pornografi, kemaksiatan, dan segala hal yang terlarang secara syar'i. menyebarkan konten yang benar tetapi tidak sesuai tempat dan/atau waktunya, menyebarkan/ikut memproduksi konten-konten yang menyalahi nilai-nilai kemanusiaan dan keIslaman, termasuk aktivitas buzzer di media sosial (MUI, 2017: 14).

Buzzer sendiri awalnya merupakan strategi marketing untuk menaikkan jumlah *intention* di media sosial, namun belakangan dipakai oleh individu/kelompok yang berkepentingan untuk mengarahkan suatu isu tertentu, baik dalam urusan sosial, ekonomi, maupun politik. Aktivitas buzzer berada di belakang layar. Satu orang memungkinkan memegang ribuan akun di media sosial, lalu menaikkan tagar-tagar dan menyebarkan suatu isu hingga menjadi perhatian publik (viral). Sayangnya, informasi yang dibawa oleh para pelaku bisa jadi informasi yang benar atau salah (hoaks).

Buzzer menjadi aktivitas yang diharamkan MUI karena sifatnya meresahkan, bahkan dapat berujung adu domba dan perselisihan satu sama lain. Hal ini bisa dilihat dari sejarah penggunaan buzzer dalam ranah politik yang pertama kali diusung pada tahun 2012, kemudian dilanjutkan pada tahun pemilihan presiden (pilpres) tahun 2014, pemilihan gubernur DKI tahun 2017, dan kembali digunakan pada pilpres tahun 2019 lalu (Haryanto, 2012).

Faktanya, sekalipun telah diharamkan oleh MUI, aktivitas buzzer tetap ada hingga kini, dan sayangnya juga turut dilakukan oleh umat muslim. Dari sana timbul problematika, bahwa fatwa MUI hanya menyentuh ranah teoritis semata dan tidak berdampak pada pengurangan aktivitas buzzer di media sosial. Padahal fatwa MUI termasuk dalam jajaran ijma' ulama ahli masa yang dapat dipegang keabsahannya.

Peneliti melihat ada gap antara MUI dan masyarakat, sehingga pesan-pesan MUI hanya menyentuh ranah intelektual muslim, dan tidak menyeluruh ke golongan masyarakat muslim biasa. Hal ini sungguh disayangkan mengingat potensi MUI yang sangat besar dalam dunia keIslaman di Indonesia. Karena itulah, peneliti mengusung beberapa solusi terbuka dalam mengkonkretisasi umat muslim yang taat fatwa MUI.

Konkretisasi Umat Taat Fatwa Ulama

Sebagai upaya konkretisasi Umat yang taat fatwa MUI, peneliti menawarkan beberapa opsi solusi, di antaranya:

1. Adanya perwakilan MUI dari golongan millenial. Hal ini untuk menjembatani pesan-pesan dan fatwa MUI dalam bentuk yang dapat diterima anak

muda dewasa ini. Misalnya dengan membuat duta muda MUI tiap tahun.
2. Menyebarluaskan fatwa dalam bentuk cetak kepada masyarakat umum. Hal ini sebagai upaya edukasi lebih luas kepada warga muslim yang tidak memiliki akses internet untuk membaca fatwa di laman website MUI.
3. Adanya perpanjangan tangan fatwa MUI melalui regulasi kepemimpinan daerah, misalnya melalui MUI cabang yang ada di daerah maupun melalui kepala desa atau ketua RT setempat. Hal ini agar fatwa bisa dibahasakan dengan mudah kepada masyarakat umum.

Kesimpulan

Problematika bermedia sosial perspektif MUI menggambarkan suatu permasalahan yang dilakukan oleh *buzzer* yaitu memecahbelahkan lingkungan sosial pada masyarakat dan pemerintah. Peran tersebut mengakibatkan pelanggaran bagi bermedia sosial bukan hanya di twitter, Instagram, Youtube maupun media lainnya juga bagi kehidupan sosial masyarakat. Berdasarkan telaah data-data diatas dapat disimpulkan bahwa *buzzer* merupakan bentuk penyalahgunaan media sosial di masyarakat, sehingga membutuhkan upaya lebih lanjut untuk menghentikan gerakan tersebut. Ada beberapa gagasan yang peneliti usung untuk mengimplementasikan umat Islam yang taat fatwa MUI dan kemudian disebarkan kepada masyarakat yang tidak terakses internet, dan terakhir adalah menjalin kemitraan dengan MUI daerah ataupun pejabat dusun/RT dalam mensosialisasikan fatwa MUI kepada warganya yang muslim.

Daftar Pustaka

Jurnal

Afriani, F & Azmi, A. (2020). Penerapan Etika Komunikasi di Media Sosial: Analisis pada Grup WhattsApps Mahasiswa PPKN Tahun Masuk 2016 Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Padang. *Journal of Civic Education, Vol. 3, No. 3,* Hlm. 331-338.

Colaklar, H., & Aras, B.B. (2015). Role of Social Media. *Journal of Library and Information Sciences, Vol. 3, No. 2,* Hlm. 79-105.

Fransisco, W. (2021). Legal Consequences for Political Buzzer in Indonesia. *International Journal of Social Science and Human Resarch, Vol. 4, No. 2,* Hlm. 222-228.

Juditha, C. (2018). Interaksi Komunikasi Hoax di Media Sosial serta Antisipasinya. *Jurnal Pekomnas, Vol. 3, No. 1,* Hlm. 31-44.

Mustika, R. (2019). Pergeseram Peran Buzzer ke Dunia Politik di Media Sosial. *Jurnal Diakom, Vol. 2, No. 2,* Hlm. 151-158.

Pambudi, H.J., Nugroho, A.L.A., Handoko, L., dan Dianastiti, F.E., (2021). Buzzer di Masa Pandemi Covid-19: Studi Analisis Wacana Kritis Kicauan Buzzer di Twitter. *Jurnal Masyarakat dan Budaya, Vol. 3, No. 1,* Hlm. 75-89.

Reisach, U. (2021). The Responbility of Social Media in Times of Societal and Political Manipulation. *Eouropean Journal of Operational Research,* Hlm. 906-9017.

Internet

Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 24 Tahun 2017 tentang Hukum dan Pedoman Bermuamalah Melalui Media Sosial. 2017. Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI)

Hasanah, Sovia. 2016. "Kedudukan Fatwa MUI dalam Hukum Indonesia". Hukumonline.com. diakses dari https://www.hukumonline.com/klinik/detail/ulasan/lt5837dfc66ac2d/kedudukan-fatwa-mui-dalam-hukum-indonesia?.

Heryanti, Alexander. 2021. "Apa itu Buzzer Politik? Arti, Strategi, Sejarah, dan Pola Rekrutmen". Tirto.id. diakses dari https://tirto.id/apa-itu-buzzer-politik-arti-strategi-sejarah-dan-pola-rekrutmen-gaaE.

UU ITE Pasal 27 sd 32

MENGUJI RELASI FATWA MUI DAN NETIZEN INDONESIA: DARI RELASI KEBERADAAN FATWA HARAM ASTRAZENECA KE IMPLIKASI DISKURSUS KEBERAGAMAAN DI INDONESIA

Miski
Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang
miski@uin-malang.ac.id

Wiwi Fauziah
Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang
wiwifauziah24@gmail.com

Abstrak

Kajian ini dimaksudkan untuk menguji eksistensi [fatwa] MUI terkait status haram vaksin AstraZeneca di tengah netizen Indonesia, baik netizen elit (representasi dari lembaga sosial keagamaan, ilmuwan, dan media massa arusutama) maupun non-elit (representasi dari kelompok netizen yang tidak memiliki kapasitas sebagai seorang pakar, ketidakjelasan identatis, baik identitas pribadi maupun komunitas atau afiliasinya). Hal ini pada dasarnya merupakan isu penting yang diabaikan oleh para pengkaji fatwa MUI selama ini. Bagaimana pun, netizen Indonesia berperan aktif dalam proses sosialisasi dan efektivitas fatwa tersebut. Pertanyaan utama yang dijadikan titik pijak adalah bagaimana fatwa tersebut memicu lahirnya ragam respons di kalangan netizen Indonesia dan bagaimana respons tersebut merepresentasikan relasi tertentu? Pertanyaan ini sekaligus menjadi pertanyaan implikatif-reflektif akan keberadaan MUI itu sendiri. Dengan menggunakan model analisis tiga dimensi: deskriptif, kritis dan reflektif, kajian ini menunjukkan bahwa keberadaan netizen elit melahirkan relasi esensial yang berperan secara positif terhadap keberadaan MUI, seperti terjadinya proses dialektis antar lembaga-individu; konstruksi dinamisasi hukum Islam, dan popularisasi istilah asing dalam hukum Islam bagi masyarakat umum. Sedangkan netizen non elit melahirkan relasi non esensial atau bahkan kontraproduktif, dan berimplikasi secara negatif seperti deotorisasi peran MUI, menguatnya irasionalitas dalam beragama, dan pendangkalan paham keagamaan.

Katakunci: AstraZeneca; fatwa MUI; netizen; vaksin Covid-19.

This research is intended to test the existence of the MUI [fatwa] regarding the illegal status of the AstraZeneca vaccine among Indonesian netizens, both elite netizens (representations from religious social institutions, scientists, and mainstream mass media) or non-elite (representation of netizen groups who do not have the capacity as an expert, unclear identity, both personal identity and community or affiliation). This is an important issue that has been ignored by researchers regarding the MUI fatwa so far. However, Indonesian netizens play an active role in socialization and the effectiveness of the fatwa. The main question used as a starting point is how did the fatwa trigger the birth of various responses among Indonesian netizens, and how did these responses represent certain relationships? At the same time, this question is an implicative-reflective question on the existence of the MUI itself. By using a tHR.ee-dimensional analysis model: descriptive, critical, and reflective, this research shows that the existence of elite netizens creates essential relationships that play a positive role in the existence of MUI, such as the occurrence of a dialectical process between institutions and individuals; the dynamic construction of Islamic law, and the popularization of foreign terms in Islamic law for the general public. Meanwhile, non-elite netizens give birth to non-essential or even counterproductive relationships and have negative implications such as deauthorization of the role of the MUI, strengthening irrationality in religion, and silencing religious understanding.

Keywords: AstraZeneca; MUI fatwa; netizens; Covid-19 vaccine.

Mengapa Isu Penting? : Sebuah Titik Pijak

Belum ditemukan kajian yang spesifik tentang relasi Majelis Ulama Indonesia (MUI) dengan netizen Indonesia, terutama terkait fatwa status haram vaksin AstraZeneca. Padahal, sebagai bentuk dari keberadaan khalayak baru di dunia internet mereka tidak bisa diabaikan sama sekali. Tong Zhao menyebutkan, teori lama tentang audien yang selalu diasosiasikan sebagai pribadi yang pasif, sudah tidak relevan dalam konteks era media sosial. Menurutnya, keberadaan media sosial mengubah keberadaan mereka menjadi pribadi yang aktif, termasuk aktif memeroduksi informasi.[1] Dalam konteks ini, netizen Indonesia tidak bisa diposisikan hanya sebagai penerima pasif keputusan fatwa MUI, terutama kaitannya dengan vaksin AstraZeneca yang memang sempat memicu kontroversi. Mereka adalah pribadi-pribadi yang punya akses terhadap internet secara mudah. Internet menjadi media yang mampu mengkonstruk pemikiran mereka, sebelum kemudian mereka mampu mengkonstruk 'selera' pemilik akun media sosial lainnya. Dari poin ini tampak bahwa netizen Indonasia tidak lagi sebagai 'cawan kosong', 'steril', dan netral, melainkan sebuah pemikiran yang lekat dengan identitas tertentu.

1 Tong Zhao, "Analysis of the Concept of Audience in the Digital Age," in *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, vol. 300 (Atlantis Press, 2019), 132–37, https://doi.org/10.2991/erss-18.2019.26.

Paparan Zhao tentang audien bisa ditemukan dalam banyak kajian yang dilakukan orang lain dan berakhir dengan simpulan yang relatif sama.[2] Hal ini semakin menguatkan fakta bahwa kajian dalam konteks ini memiliki signifikansi. Keberadaan MUI sendiri dalam konteks penanganan Covid-19 disebut berperan sentral. Kajian-kajian terbaru, seperti yang dilakukan oleh Mushodiq dan Imron, menyebutkan bahwa MUI merupakan aktor dari tindakan sosial keagamaan, terutama yang tercermin dari fatwa yang diterbitkan.[3] Saputera

2 Rulli Nasrullah, "Riset Khalayak Digital: Perspektif Khalayak Media Dan Realitas Virtual Di Media Sosial," *Jurnal Sosioteknologi* 17, no. 2 (2018): 271–87, https://doi.org/10.5614/sostek.itbj.2018.17.2.9; Alberto Dafonte-Gómez, "Audience as Medium: Motivations and Emotions in News Sharing," *International Journal of Communication* 12 (2018): 2133–52, https://doi.org/10.31235/osf.io/ux2hk; Mofoluke I. Akoja, "Audience Participation and Perception of Media Programmes: Implications for National Development," *Academic Journal of Research in Economics and Management* 2, no. 12 (2016): 1–7, https://doi.org/10.12816/0028306; Ingunn Hagen and Janet Wasko, "Consuming Audiences? : Production and Reception in Media Research," no. 9 (2000): 344; Joshua Baldwin and Gary Bente, "The Winner Doesn't Take It All: Analyzing Audience Responses to an Inspirational Sports Narrative," *Media and Communication* 9, no. 2 (2021): 202–14, https://doi.org/10.17645/mac.v9i2.3840; André Jansson and Johan Lindell, "Media Studies for a Mediatized World: Rethinking Media and Social Space," *Media and Communication* 6, no. 2 (2018): 1–4, https://doi.org/10.17645/mac.v6i2.1495; Hanna Reinikainen, Jaana T. Kari, and Vilma Luoma-Aho, "Generation z and Organizational Listening on Social Media," *Media and Communication* 8, no. 2 (2020): 185–96, https://doi.org/10.17645/mac.v8i2.2772; Annika Sehl, "Public Service Media in a Digital Media Environment: Performance from an Audience Perspective," *Media and Communication* 8, no. 3 (2020): 359–72, https://doi.org/10.17645/mac.v8i3.3141; Emilie Lehmann-Jacobsen, "Myanmar's Media from an Audience Perspective," *EMReF*, no. 5 (2018): 561–63; Aske Kammer, "Audience Participation in the Production of Online News: Towards a Typology," *Nordicom Review* 34, no. SPEC. ISSUE (2013): 113–26; Jonathan Cohen, "Defining Identification," *Mass Communication and Society* 4, no. 3 (2001): 245–64; Sergio Roncallo-Dow and Germán Arango-Forero, "Introducing THR.ee Dimensions of Audience Fragmentation," *Signo y Pensamiento* 36, no. 70 (2017): 76–92, https://doi.org/10.11144/Javeriana.syp36-70.idaf; P A Soukup, "Understanding Audience Understanding," *From One Medium to Another: Basic Issues for Communicating the Scriptures in New Media*, 1997, 91–107; Yingjie Liu and Baopeng Kan, "Psychology and Motivation of the Audience under the Intervention of Convergence Media," *Revista Argentina de Clinica Psicologica* 29, no. 1 (2020): 755–61, https://doi.org/10.24205/03276716.2020.102; Barrie Gunter and David Machin, "Media Audiences," *Media Audiences*, 2014, https://doi.org/10.4135/9781446262498; Ruth Malau, "Khalayak Media Baru," *Jurnal The Messenger* 3, no. 1 (2011): 51, https://doi.org/10.26623/themessenger.v3i1.183; Eden Litt and Eszter Hargittai, "The Imagined Audience on Social Network Sites," *Social Media and Society* 2, no. 1 (2016): 1–2, https://doi.org/10.1177/2056305116633482; Denis Kalamar, "Convergence of Media and Transformation of Audience," *Informatologia* 49, no. 3–4 (2016): 190–202; Sonia Livingstone, "New Media, New Audiences?," *New Media and Society* 1, no. 1 (1999): 59–66, https://doi.org/10.1177/1461444899001001010; Sonia Livingstone, "Media Audiences," in *Media Audiences*, ed. M. Gillespie (United Kingdom: Open University Press, 2005), 1–22, https://doi.org/10.3366/edinburgh/9780748624171.001.0001.

3 Muhamad Agus Mushodiq and Ali Imron, "Peran Majelis Ulama Indonesia Dalam Mitigasi Pandemi Covid-19 (Tinjauan Tindakan Sosial Dan Dominasi Kekuasaan Max Weber)," *SALAM: Jurnal Sosial Dan Budaya Syar-I* 7, no. 5 (2020): 455–72, https://doi.org/10.15408/sjsbs.v7i5.15315.

menyebut peran dan pengaruh MUI dalam pada dasarnya bersifat ideal dan strategis. Hal ini–menurutnya–dapat dilihat dari kenyataan bahwa sebenarnya fatwa MUI terkait hal-hal yang berhubungan dengan pandemi merupakan wujud esensial dari alternatif dan solusi dalam menciptakan pola keberagamaan dan peribadatan yang lebih progresif, realistis, dinamis, dan kontekstualis dan sebagainya.[4] Sejauh ini, MUI berperan aktif menerbitkan fatwa yang berkenaan dengan Covid-19, seperti terkait pedoman pelaksanaan beribadah, status kehalalan vaksin Sinovac, status kehalalan vaksin AstraZeneca, dan sebagainya.[5]

Namun demikian, luputnya kajian tentang isu ini dari perhatian para pengkaji terkini dapat melahirkan problem lain yang lebih besar yaitu kepercayaan, harapan, dan sebagainya, termasuk pola pikir. Bagaiana pun, pola pikir akan berkorelasi dengan sikap dan tindakan. Di luar hal tersebut, pada bagian ini, terjadi pengabaian terhadap sesuatu yang sebenarnya esensial. Dalam contoh respon terhadap kasus fatwa tentang AstraZeneca, misalnya, akan memengaruhi efektivitas dan proses sosialisasi fatwa tersebut ke khalayak yang lebih luas. Atas dasar hal tersebut, tulisan ini akan menjadi pelengkap kajian-kajian yang pernah dilakukan oleh para ahli terdahulu. Dalam hal ini, setidaknya terdapat satu pertanyaan utama yang akan dijadikan pijakan: bagaimana fatwa MUI tentang status haram vaksin AstraZeneca memicu lahirnya ragam respons di kalangan netizen Indonesia dan bagaimana respons tersebut merepresentasikan relasi tertentu? Pertanyaan ini mengantarkan pembahasan pada implikasi dari temuan sehingga kajian pun pada akhirnya sampai pada tatanan reflektif.

Dalam menjawab pertanyaan tersebut, kajian ini sepenuhnya merupakan kajian kualitatif dengan jenis kepustakaan (*library research*). Secara keseluruhan, objek yang dikaji bersumber dari data dokumentasi yakni fatwa MUI Nomor 14 Tahun 2021 tentang Hukum Penggunaan Vaksin Covid-19 Produk AstraZeneca (tertanggal 15 Maret 2021) dan ragam komentar netizen terkait fatwa

4 Abdur Rahman Adi Saputera, "Menelisik Dinamika Dan Eksistensi Fatwa Mui Sebagai Upaya Mitigasi Pandemi Covid-19," *Tahkim* (*Jurnal Peradaban Dan Hukum Islam*) 3, no. 2 (2020): 59–78, https://doi.org/10.29313/tahkim.v3i2.6569.

5 M F Imaduddin, "Studi Persepsi Masyarakat Terhadap Fatwa Mui No. 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Ibadah Dalam Situasi Wabah Covid-19," *Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama* (*JISA*), no. 14 (2020); Alif Jumai Rajab, Muhamad Saddam Nurdin, and Hayatullah Mubarak, "Tinjauan Hukum Islam Pada Edaran Pemerintah Dan MUI Dalam Menyikapi Wabah Covid-19," *BUSTANUL FUQAHA: Jurnal Bidang Hukum Islam* 1, no. 2 (2020): 156–73, https://doi.org/10.36701/bustanul.v1i2.143; Ibnu Turnip, "Kehalalan Vaksin Covid-19 Produksi Sinovac Dalam Fatwa MUI Dan Implementasi Vaksinasinya Pada Tenaga Kesehatan Di Puskesmas Tanjung Morawa, Deli Serdang (Perspektif Qawaidh Fiqhiyyah)," *Jurnal Hukum Islam Dan Pranata Sosial Islam* 9, no. 1 (2021): 59–83, https://doi.org/10.30868/am.v9i01.1250; Mushodiq and Imron, "Peran Majelis Ulama Indonesia Dalam Mitigasi Pandemi Covid-19 (Tinjauan Tindakan Sosial Dan Dominasi Kekuasaan Max Weber)" ; Saputera, "Menelisik Dinamika Dan Eksistensi Fatwa Mui Sebagai Upaya Mitigasi Pandemi Covid-19."

tersebut. Entitas netizen dalam hal ini dipetakan menjadi dua: netizen elit dan netizen non elit dengan menggunakan kategori dan indikator tertentu. Secara khusus, kaitannya dengan netizen non elit, ragam komentar yang dimaksud sepenuhnya dirujuk pada akun Instragram MUI (@muipusat) terhitung dari 15 Maret 2021 hingga 7 Juli 2021. Akun ini merupakan satu-satunya akun yang dimiliki MUI yang memuat ragam komentar netizen terkait fatwa tersebut; per 7 Juli 2021, postingan fatwa tersebut mendapatkan komentar lebih dari 120 komentar dengan *like* sebanyak 638; komentar dan like sebanyak ini tidak ditemukan di akun media sosial lain yang dimiliki MUI. Dua objek ini sekaligus menjadi data primer kajian ini. Di luar keduanya, seluruh data diposisikan sebagai data sekunder, seperti artikel jurnal, literatur tafsir, hadis, fikih, dan fatwa-fatwa MUI lainnya. Data-data yang sudah dikumpulkan dianalisis dengan tiga level: deskritpif, kritis, dan implikatif dengan mengadopsi model analisis isi (*content analysis*), hermeneutis dan komparatif.

Sketsa Profil Majelis Ulama Indonesia: Sejarah Awal Dan Kontribusinya

Majelis Ulama Indonesia (MUI) merupakan lembaga pemerintah yang bekerja secara independen dalam mengeluarkan fatwa dan mewadahi para ulama, cendekiawan serta zuama Islam di Nusantara sebagai bentuk bimbingan, naungan dan ayoman bagi umat muslim Indonesia. MUI berdiri setelah 30 tahun kemerdekaan RI tepatnya pada 7 Rajab 1395 H atau 26 Juli 1975 di Jakarta.[6] Dalam sejarah pembentukan MUI, pemerintah menyatakan bahwa MUI memegang amanat untuk menjaga kemaslahatan umat pada aspek kehidupan beragama di ruang lingkup masyarakat.[7] MUI sebagai hasil dari mufakat para ulama, cendekiawan dan zuama Islam dari pernjuru Indonesia; jumlahnya sekitar dua puluh enam orang ulama dari 26 provinsi yang tersebar di Indonesia kala itu; sepuluh orang ulama sebagai perwakilan ormas Islam pusat yaitu Nahdatul Ulama, Syariat Islam, Muhammadiyah, Al Wasliyah, Perti, Math'laul Anwar, PTDI, PUPPI, DMI dan Al Ittihadiyah; empat orang ulama dari Dina Rohani Islam, Polri, Angkatan Udara, Angkatan Darat dan Angkatan Laut serta tiga belas orang cendekiawan sebagai tokoh perorangan atau tidak berafiliasi dengan ormas mana pun. Dari pertemuan tersebut lahirlah "Piagam Berdirinya MUI", dengan tandatangan dari seluruh peserta yang ada kala itu.[8] Setelah resmi dibentuk, hubungan antara MUI dan pemerintah tidak selalu berjalan mulus karena pemerintah sempat menekan MUI atas legitimasi kebijakan

6 "Sejarah MUI," accessed July 7, 2021, https://mui.or.id/sejarah-mui/.

7 Agus Yulianto, "MUI Partner Pemerintah Capai Kemaslahatan Umat," accessed July 7, 2021, https://www.republika.co.id/berita/dunia-Islam/fatwa/16/12/04/ohnne6396-mui-partner-pemerintah-capai-kemaslahatan-umat.

8 "Sejarah MUI."

yang dikeluarkan. Di waktu yang bersamaan, MUI mendapatkan apresiasi yang tinggi dari pemerintah dan didukung secara finansial. Tidak sekedar itu, kebijakan yang dikeluarkan oleh MUI pun cenderung menghadirkan dukungan bagi pemerintah.[9]

Secara bertahap (dimulai sejak 1990) MUI membuat program mandiri di luar dari tujuan dan peran sebelumnya sebagai pemberi saran. Program-program tersebut yaitu penyebaran pendakwah ke daerah-daerah, mendirikan Bank Muamalah Indonesia, membuat LPPOM (Lembaga Pengkajian Pangan, Obat-Obatan dan Kosmetik MUI) sebagai Lembaga Pemeriksa Halal (LPH) dan sebagainya.[10] Selain itu, Fatwa MUI pun terus mengalami pengembangan pada aspek ibadah, akidah, muamalah, *jinayah* dan fatwa yang dikeluarkan Dewan Syariah Nasional (DSN). Hal ini dibuktikan dengan MUI yang relatif aktif dalam mengeluarkan fatwa sebagai bentuk kontribusi MUI dalam membantu kehidupan masyarakat sehari-hari.[11]. Hal ini sekaligus menguatkan posisi MUI sebagai lembaga independen yang terdiri dari berbagai komponen. Namun, hal tersebut tidak menjadikan MUI sebagai lembaga superstruktur yang mengontrol seluruh komunitas atau organisasi masyarakat dikarenakan MUI berperan sebagai wadah para ulama, cendekiawan dan zuama Islam Indonesia untuk saling bersilaturahmi. Tidak hanya itu, meskipun MUI sebagai lembaga independen, MUI selalu membuka diri dalam menggandeng relasi dengan pihak lain dari dalam negeri maupun luar negeri.

Dari awal berdiri hingga hari ini, MUI sudah dipimpin oleh beberapa ahli dan tokoh ulama: Prof. Dr. K.H. Abdul Malik Karim Amrullah (1975-1981), KH. Syukri Ghozali (1981-1983), KH. Hasan Basri (1983-1985 serta 1985-1990), Dr. KH. Muhammad Ali Yafie (1990-2000), Dr (HC) Mohammad Achmad Sahal Mahfudz (2000-2014), Prof. Dr. KH. Din Syamsuddin MA (2014-2015), KH. Ma'ruf Amin (2015-2020) dan KH. Miftachul Akhyar (2020-sekarang).[12] Kepengurusan lengkap MUI 2020-2025 berada di bawah Ketua Umum: KH. Miftachul Akhyar; Wakil Ketua: Dr. H. Anwar Abbas, M.M., M.Ag, Dr. K.H. Marsudi Syuhud, M.A. dan H. Basri Bermanda, MBA; Ketua Komisi Fatwa: Prof. Dr. H. Hasanuddin AF; Ketua Komisi Ukhuwah Islamiyah: Drs. H. Adnan Harahap; Ketua Komisi Pendidikan dan Kaderisasi: Prof. Dr. Armai Arief, M.Ag.; Ketua Komisi Dakwah: Drs. H. Ahmad Zubaidi, M.A.; Ketua Komisi Pengkajian dan Penelitian: Drs. H. Firdaus Syam, MA, Ph.D; Ketua Komisi Hukum dan Hak Asasi Manusia:

9 Khozainul Ulum, "Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Dalam Pemikiran Hukum Iss lam Di Indonesia," *Jurnal Akademika* 8, no. 2 (2014): 170.

10 Ulum, "Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Dalam Pemikiran Hukum Islam Di Indoe nesia."

11 Mumung Mulyati, "Kontribusi MUI Dalam Pengembangan Dan Penerapan Hukum Islam Di Indonesia," *Al-Mashlahah Jurnal Hukum Islam Dan Pranata Sosial* 7, no. 01 (2019): 96–98.

12 "Sejarah MUI."

Prof. Dr. Deding Ishak, S.H., M.H; Ketua Komisi Pemberdaya Ekonomi Umat: Ir. H. Nuruzzaman; Ketua Komisi Perempuan, Remaja dan Keluarga: Dr. Hj. Siti Ma'rifah, M.M., M.H.; Ketua Komisi Informasi dan Komunikasi: Drs. Mabroer MS; Ketua Komisi Kerukunan Antar Umat Beragama: Dr. Abd. Moqsith, M.Ag.; Ketua Komisi Hubungan Luar Negeri dan Kerjasama Internasional: Drs. Bunyam Saptomo.[13] Adapun Sekretaris Jendral adalah Dr. H. Amirsyah Tambunan, M.A.; Wakil Sekretaris Jendral: K.H. Abdul Manan Ghani; Dr. Habib Ali Hasan Bahar, Lc., M.A.; H. Rofiqul Umam Ahmad, S.H., M.H.; M. Azrul Tanjung, S.E., M.Si; H. Asrori S. Karni, S.Ag., M.H.; Dr. H. Ikhsan Abdullah, S.H., M.H.; Arif FaHR.udin, M.Ag; Drs. H. Muhammad Ziyad, M.A; H. Ishfah Abidal Aziz, S.HI.; Dr. Hj. Badriyah Fayumi, Lc., M.A.; Drs. Pasni Rusli; K.H. Abdul Ghofarrozin, M.Ed.; Prof. Dr. Hj. Valina Singka Subekti, M.Si dan Dr. K.H. Ahmad FaHR.ur Rozi Burhan, M.Pd.[14]

Fatwa Mui Dan Elit Netizen Indonesia: Relasi Esensial

Secara khusus, vaksin AstraZeneca dijadikan objek fatwa oleh MUI adalah vaksin yang diproduksi oleh AstraZeneca di SK Bioscience Co.L.td, Andong, Korea Selatan. Dalam kajiannya yang mendalam, MUI bidang fatwa menegaskan bahwa vaksin ini berstatus haram karena kandungan tripsinnya yang berasal dari babi.[15] Dalam fatwa terkait vaksin ini, tripsin babi menjadi bagian yang paling disorot dengan ketetapan hukum yang tegas yakni haram.[16] Namun, layaknya produk hukum yang terikat oleh situasi dan kondisi khusus, keharaman vaksin AstraZeneca dapat berubah menjadi mubah dengan pertimbangan situasi dan kondisi.[17] Secara konkret, kondisi dan situasi tersebut terdiri dari lima hal: *pertama,* kebutuhan yang mendesak atau hajah as-syar'iyah yang sudah berada pada tahap *darurat* secara agama; *kedua,* adanya risiko jika tidak di-

13 "Komisi 2020-2025," accessed July 7, 2021, https://mui.or.id/pages-2/.

14 "Kepengurusan MUI," accessed July 7, 2021, https://mui.or.id/kepengurusan-mui/.

15 "Instagram @muipisat 'Hukum Penggunaan Vaksin Covid-19 Produk AstraZeneca, '" accessed July 7, 2021, https://www.instagram.com/p/CMq4X3Yn8bh/.

16 Haram menjadi konsep yang dipilih karena berpijak pada aspek teologis (al-Qur'an: QS. al-Baqarah [2]: 168, 195, 173; QS. al-An'am [6]: 119; hadis: HR. Al-Bukhari, Muslim, al-Tirmizi, al-Nasa'i, Ibn Majah, Abu Dawud, Ahmad, Malik), filsafat hukum (kaidah fikih, seperti "Kebutuhan mendesak dalam kondisi tertentu sejajar dengan kedaruratan" atau "mencegah lebih utama daripada menghilangkan" dan lain-lain), serta pendapat para ulama otoritatif seperti al-Qastalani, Ibn Hajar al-Haitami, al-Nawawi, Ibn 'Abd al-Salam, al-Khatib al-Syirbini, al-Ramli, al-Dardir, Ibn Qudamah, dan lain-lain.

17 Beberapa pertimbangan yang dijelaskan oleh MUI dalam rumusan fatwa bolehnya vaksin Ass trazeneca meskipun secara material tetap haram adalah: penjelasan Menteri Kesehatan dan Kementrian Kesehatan RI, Direktur Utama PT. Biofarma, Kepala Badan Pengawas Obat dan Makanan (BPOM); hasil kajian Indonesian Technical Advisory Group on Immunization (ITAGI); laporan dan penjelasan tim auditor LPPOM MUI, dan lain-lain.

laksanakan vaksinasi. Risiko dalam konteks ini masuk kategori fatal berdasarkan keterangan para ahli yang kompeten dan terpercaya; *ketiga,* keterbatasan stok vaksin yakni stok vaksin halal dan suci yang memang digunakan sebagai ikhtiar mewujudkan kekebalan kelompok atau *herd immunity; keempat*, adanya jaminan keamanan oleh pihak pemerintah; *kelima,* keterbatasan pemerintah dalam memilih jenis vaksin, baik di tingkat negara Indonesia maupun di tingkat global. Fatwa ini pun ditandatangani oleh Hasanuddin AF, selaku Ketua Komisi Fatwa; Miftahul Huda, selaku sekretaris Komisi Fatwa; M. Asrarun Niam Sholeh, selaku ketua Dewan Pimpinan MUI; Amirsyah Tambunan, selalu sekretaris jenderal Dewan Pimpinan MUI.[18]

Dalam konsep yang lebih sederhana, pijakan utama fatwa MUI soal status keharaman-kebolehan vaksin AstraZeneca adalah bagaimana mengakomodir pemahaman tekstual (*fiqh al-nass*) dan pemahaman kontekstual (*fiqh al-waqi'*). Namun, pasca lahirnya fatwa tersebut, setidaknya terdapat tiga entitas yang berbeda dengan fatwa tersebut. *Pertama,* entitas kelompok keagamaan, seperti Majelis Ulama Indonesia Jawa Timur dan Nahdlatul Ulama (NU) Jawa Timur. Dalam hal ini, MUI Jawa Timur melalui fatwanya dan NU Jawa Timur melalui Bahtsul Masailnya justru mengatakan bahwa vaksin AstraZeneca berstatus halal sehingga boleh digunakan dalam kondisi apa pun. Fatwa ini berbeda dengan fatwa MUI Pusat yang menilainya sebagai benda najis yang boleh digunakan karena situasi dan kondisinya yang darurat. Perbedaan simpulan fatwa ini–meskipun sama-sama melibatkan berbagai pakar dengan disiplin keilmuan yang beragam–penekanannya terdapat pada metode normatif yang digunakan. Bagi MUI Jawa Timur dan NU Jawa Timur, tripsin babi pada vaksin tersebut tidak terdapat dalam vaksin terkait; kalau pun ada, ia sudah mengalami proses perubahan bentuk sehingga tidak lagi eksis sebagai tripsin babi.[19]

Kedua, entitas kelompok ilmuwan kesehatan. Dalam hal ini pihak AstraZeneca sendiri. Melalui surel resmi yang diterima oleh Kompas, pada 20 Maret 2021, pihak AstraZeneca menegaskan bahwa vaksin Covid-19 AstraZeneca merupakan vaksin vektor virus yang tidak menggunakan dan bersentuhan dengan produk turunan babi atau produk hewani lainnya. Selain itu, keterangan lain pihak AstraZeneca adalah vaksin tersebut diterima oleh lebih dari 70 negara di dunia.[20] *Ketiga,* entitas media massa. Tempo merupakan media massa yang memberikan ulasan khusus pada 20 Maret 2021 untuk merespon fatwa

18 "Instagram @muipisat 'Hukum Penggunaan Vaksin Covid-19 Produk AstraZeneca.'"

19 "MUI Dan NU Jatim Tegaskan Vaksin AstraZeneca Halal Digunakan," accessed July 7, 2021, https://www.idxchannel.com/economics/mui-dan-nu-jatim-tegaskan-vaksin-astrazeneca-halal-digunakan.

20 "AstraZeneca Bantah Vaksin Covid-19 Produksinya Mengandung Tripsin Babi," accessed July 7, 2021, https://www.kompas.com/sains/read/2021/03/20/173500223/astrazeneca-bantah-vaksin-covid-19-produksinya-mengandung-tripsin-babi? page=all.

MUI tersebut. Melalui kolom Opini dengan judul "Utamakan Sains, Bukan Fatwa," ulasan Tempo ditekankan pada aspek kontekstualisasi dan relevansi fatwa keharaman vaksin AstraZeneca dengan usaha-usaha pemerintah untuk mendorong tercapainya kekebalan bersama (*herd immunity*) dalam menghadapi pandemi Covid-19 melalui gerakan vaksinasi. Bagi Tempo, titik penting persoalan vaksinansi dalam menghadapi Covid-19 adalah pertimbangan medis dan sains, bukan fatwa.[21]

Fatwa Mui Dan Netizen Non Elit Indonesia: Relasi Non-Esensial

Di luar kelompok netizen seperti sudah disebutkan, netizen yang menberikan komentar secara langsung pada akun media sosial Instagram MUI[22] masuk kategori netizen non elit. Kategori ini sepenuhnya merujuk pada dua aspek: *pertama,* identitas mereka yang tidak menunjukkan kapasitas mereka sebagai seorang pakar; *kedua,* identitas konten komentarnya yang tidak tampak berpijak pada hasil kajian mendalam, rasional, ilmiah. Selain itu, karakter utama netizen non elit dalam konteks ini adalah ketidakjelasan identatis mereka, baik karena akun yang mereka gunakan tidak bisa dilacak secara real (tidak menggunakan nama asli sesuai identitas), maupun karena memang tidak dikenal secara pribadi maupun komunitasnya atau afiliasinya.

Entitas elit non elit berbeda dengan elit netizen yang sudah disebutkan; jika secara pribadi tidak dikenal, setidaknya mereka menggunakan identitas afiliasinya, baik dari komunitas atau gerakan sosial keagamaan tertentu– MUI, NU dan lain-lain–maupun dari media massa tertentu. Dalam hal ini, komentar netizen non elit dapat dipetakan ke dalam tiga kategori. *Pertama,* kategori negatif dan cenderung bersifat primordial dan menolak dengan berbagai alasannya, seperti karena fatwa tersebut dinilai tidak memiliki kejelasan proses analisis dan hasil labnya, bertentangan dengan al-Qur'an, Hadis dan sebagainya. *Kedua,* positif dan cenderung menerima, misalnya, memberikan dukungan tertulis (teks), dukungan menggunakan simbol jempol, ungkapan tegas untuk menaati fatwa tersebut, dan lain-lain. *Ketiga,* bersifat moderat dengan cara menampilkan kata-kata netral, tanpa ada indikasi khusus apakah mereka menerima atau menolak. Kategori ketiga ini sebagian besar muncul hanya sekadar menyebarkan ulang fatwa tersebut pada pengguna media sosial instagram lainnya.

21 "UTAMAKAN SAINS, BUKAN FATWA," accessed July 7, 2021, https://majalah.tempo.co/read/opini/162810/editorial-kontroversi-fatwa-haram-majelis-ulama-indonesia-untuk-vaksin-astrazeneca.

22 "Profil Instagram MUI @muipusat," accessed July 7, 2021, https://www.instagram.com/muipusat/.

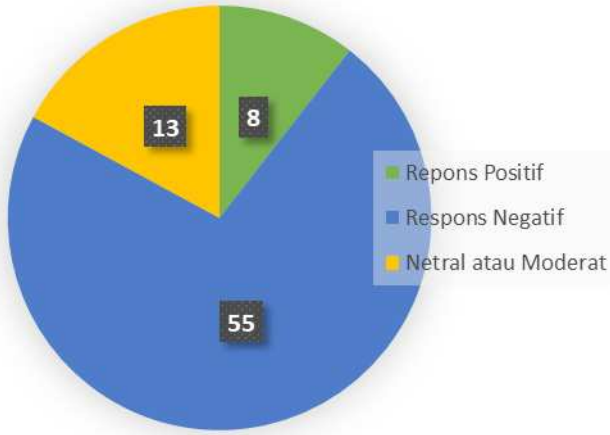


Diagram 1: Ragam komentar netizen non elit

Paparan di atas menunjukkan bahwa relasi non elit netizen Indonesia dengan fatwa MUI bersifat non esensial. Non esensial dalam konteks ini adalah ketidakterhubungannya secara langsung dengan esensi persoalan. Hal ini, misalnya, dapat dilihat dari berbagai komentar yang ada, antara lain, "Haram yah Haram pak, masa iya dibilang Haram bisa dirubah jadi Halal sih (harama, ya, haram, Pak. Masa, iya, [yang] dikatakan haram bisa diubah menjadi halal, *sih*?)" dan "Saya belajar agama, klau Haram ya Haram (Saya belajar agama, kalau haram, ya, haram)," yang disampaikan akun YR.[23] Komentar ini jelas menunjukkan tiadanya kajian mendalam terkait status haram yang dikenal dalam studi hukum Islam. Padahal, dalam studi hukum Islam, masih terdapat sebuah konsep umum bahwa situasi dan kondisi tertentu bisa mengubah status sebuah hukum. Komentar tersebut sekaligus hanya fokus pada persoalan status haram, tidak menyinggung sama sekali mengapa menjadi haram, dan seterusnya. Komentar ini tidak hanya menunjukkan ketidakmendalamannya 'kajian' yang dilakukan, namun juga terkesan emosional dan tidak berpijak pada standar dan prosedur kajian ilmiah.

23 "Instagram @muipisat 'Hukum Penggunaan Vaksin Covid-19 Produk AstraZeneca.'"

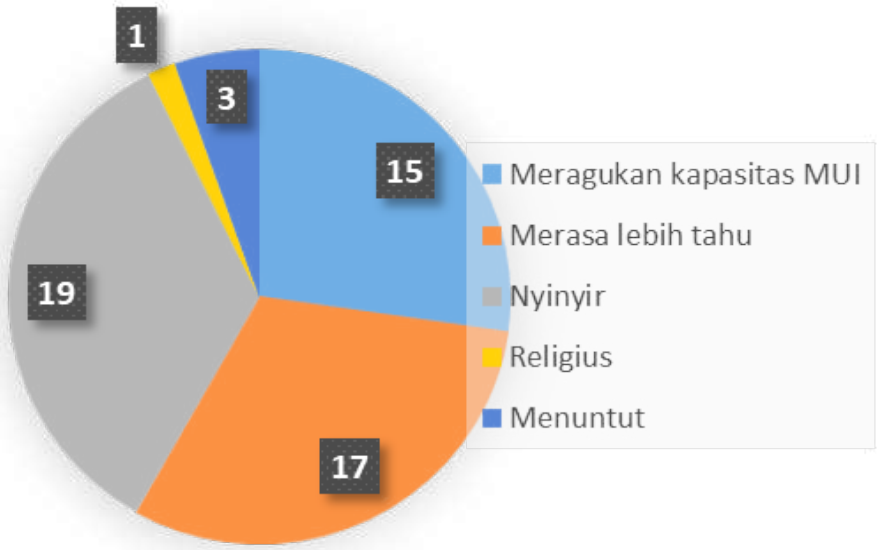


Diagram 2: Ragam komentar negatif-primordial yang ditunjukkan melalui sikap-diksi

Demikian pula komentar dari akun M, "Daruratnya apa? ? ? Emang orang pada mati tergeletak di jalanan? ? ? Kalian ustad2 yg baru di MUI kok segampang ini mengatakan halal ttg vaksin ini? Jangan mau dibodohin sama orang luar! Kami lebih percaya sama ulama daerah kami sendiri drpd kalian!!! (Daruratnya apa? Memangmya orang sampai mati tergeletak di jalanan? Kalian, ustaz-ustaz yang baru di MUI *ko* semudah itu mengatakan halal tentang vaksin ini? Jangan mau dibodohi oleh orang luar. Kami lebih percaya ulama daerah kami sendiri daripada kalian)." [24] Mirip dengan komentar sebelumnya yang mengabaikan konteks yang lebih luas. Komentar ini menunjukkan bias dan ketidakobjektifan serta fanatisme tanpa alasan yang rasional.

Netizen Elit-Non Elit Versus Mui: Implikasi Diskursus Keberagamaan

Dalam konteks relasi MUI–melalui fatwanya tentang status haram AstraZeneca–antara netizen elit dan non elit, tampak bahwa dua kategori netizen ini memiliki karakteristik yang berbeda, termasuk berbeda dalam memberikan implikasi terhadap keberadaan MUI. Secara umum, keduanya, baik netizen elit maupun non elit, berada pada dua kutub yang saling bertolak belakang dan berposisi saling tarik menarik. Netizen elit Indonesia, melalui ragam komentar dan respon terhadap fatwa MUI, menunjukkan adanya implikasi positif.

24 "Instagram @muipisat 'Hukum Penggunaan Vaksin Covid-19 Produk AstraZeneca.'"

Implikasi positif dalam hal ini tidak mesti dalam pengartian mendukung atau menerima fatwa tersebut secara terbuka, namun memiliki imbas yang baik terhadap keberadaan MUI sebagai sebuah lembaga sosial keagamaan.

Secara sederhana, ragam implikasi ini dapat dipetakan menjadi beberapa aspek utama. *Pertama,* terjadinya proses dialektis antar lembaga-individu. Hal ini terlihat kentara pada aspek timbulnya perbedaan fatwa antara MUI pusat yang menyebutkan bahwa vaksin AstraZeneca berstatus haram, sedangkan fatwa MUI Jawa Timur serta hasil Bahtsul Masail NU Jawa Timur justru menyebutkan halal.[25] Media sosial memediasi dengan sangat mudah dua lembaga sosial keagamaan ini untuk saling tahu argumentasi masing-masing. Hal yang sama juga terlihat saat pihak AstraZeneca memberikan klarifikasi bahwa vaksin yang diproduksinya tidak mengandung babi dan turunannya. Dia pun menjelaskan secara gamblang argumentasinya, mulai dari proses produksinya hingga bagaimana negara-negara lain menerimanya dengan baik, [26] meskipun hal tersebut tidak mengubah fatwa tersebut yang dinilai sudah sesuai dengan kajian mendalam dan ilmiah.

Kedua, konstruksi tentang dinamisasi hukum Islam. Dalam hal ini, terlepas dari kenyataan bahwa fatwa status haram atas vaksin AstraZeneca telah melahirkan respon yang beragam di kalangan netizen Indonesia bahkan masyarakat luas. Namun, dari kenyataan lain bahwa MUI pun tetap membolehkan penggunaan vaksin tersebut karena situasi dan kondisi, hal ini menujukkan bagaimana MUI memberikan formulasi yang sederhana tentang dinamisasi hukum Islam. Dalam fatwa tersebut, kaidah-kaidah hukum Islam menjadi salah satu acuan utama di samping al-Qur'an, hadis, dan pendapat ulama. Pendapat para ahli kesehatan, dan pakar keilmuan terkait pun menjadi pertimbangan yang kuat. Demikian pula, kondisi dan situasi pun menjadi perhatian yang memicu fatwa halal untuk tidak diberlakukan secara rigit dan kaku. Lima syarat utama kebolehan penggunaan vaksin AstraZeneca yang dipaparkan pada fatwa tersebut menjadi bukti konkret bagaimana hukum Islam tetap fleksibel dan relevan dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan kondisi zaman.[27]

Ketiga, popularisasi istilah asing dalam hukum Islam bagi masyarakat umum. Bagaimana pun, keberadaan fatwa tentang status haram vaksin AstraZeneca pada gilirannya membuat istilah-istilah khusus dalam hukum Islam menjadi familiar di kalangan masyarakat umum. "Istihalah," merupakan istilah khusus yang digunakan oleh MUI Jawa Timur dan NU Jawa Timur (?) sehingga melahirkan simpulan bahwa vaksin ini berstatus halal.[28] Secara sederhana, is-

25 "MUI Dan NU Jatim Tegaskan Vaksin AstraZeneca Halal Digunakan."
26 "AstraZeneca Bantah Vaksin Covid-19 Produksinya Mengandung Tripsin Babi."
27 "Instagram @muipisat 'Hukum Penggunaan Vaksin Covid-19 Produk AstraZeneca.'"
28 "MUI Dan NU Jatim Tegaskan Vaksin AstraZeneca Halal Digunakan."

tihalah berarti perubahan zat, dari najis menjadi suci, layaknya anggur yang asalnya berstatus suci, namun saat berubah menjadi *khamr*, ia berubah status menjadi najis; status najis ini akan berubah menjadi suci jika *khamr* berubah menjadi cuka. Istilah lain yang juga muncul bersamaan dengan istilah ini adalah "ikhtiyath' atau kehatian-hatian dan "al-khuruj min al-khilaf" atau keluar dari perbedaan pendapat. Dua istilah yang terakhir ini menjadi paradigma khusus yang digunakan oleh MUI pusat sehingga simpulannya tetap haram.[29]

Sedangkan netizen non elit Indonesia, secara umum berimplikasi secara negatif yakni tidak memberikan imbas yang baik terhadap keberadaan MUI, justru dalam kondisi tertentu terjebak pada relasi yang kontrapduktif. Dalam hal ini, implikasi negatif tersebut dapat dipetakan ke dalam tiga kategori utama. *Pertama,* deotorisasi peran MUI. Dengan melihat ragam komentar yang sebagian besar bernada primordial, mulai dari *nyinyir,* provokatif, menyangsikan kepakaran orang-orang yang terlibat dalam perumusan fatwa vaksin AstraZeneca dan komentar sejenisnya lainnya, tampak bahwa keberadaan MUI mengalami proses deotorisasi. Deotorisasi berarti pemosisian MUI tidak sebagai lembaga sosial keagamaan yang paling diperhitungkan. Dalam hal ini, media sosial memiliki peran sentral untuk mengubah pola pikir netizen dengan suguhan informasi yang dirasa sesuai dengan kebutuhan. Dalam persoalan keagamaan, sekalipun, netizen bisa lebih memilih melacak jawabannya dari media sosial, bukan dari fatwa MUI. MUI pada media baru ini tidak lagi sebagai satu-satunya media yang mampu memberikan solusi keagamaan netizen. Atas dasar hal tersebut, tidak mengherankan jika kemudian netizen terkesan sudah mengetahui persoalan AstraZeneca, karena informasi soal vaksin tersebut sudah ditemui dengan mudah di media sosial.

Kedua, irasionalitas model keberagamaan. Kaitannya dengan hal ini, pada dasarnya, salah satu tugas MUI adalah memberikan fatwa keagamaan. Layaknya fatwa keagamaan yang otoritatif pada umumnya, tentu harus memebuhi standar dan melalui prosedur yang dibenarkan oleh ketentuan normatif agama seperti kepakaran dalam bidang yang sedang dikaji dan relevan dengan perkembangan zaman, seperti melibatkan banyak pakar keilmuan dan sebagainya. Namun, pada kenyataannya, komentar yang terdapat dalam akun Instagram MUI terkait fatwa AstraZeneca menunjukkan hal yang sebaliknya. Fenomena ini terjadi karena fatwa yang dikeluarkan MUI dirasa menciderai keyakinan dasar bahwa babi adalah binatang najis, sehingga kemunculan fatwa yang mengesankan bahwa vaksin tersebut tetap boleh digunakan, pada akhirnya memicu sikap irasional tersebut.

Ketiga, pendangkalan paham keagamaan. Dalam hal ini, yang ditampilkan

29 "Vaksin AstraZeneca Dan Perdebatan Teologis," accessed July 7, 2021, https://www.jawapos.com/opini/24/03/2021/vaksin-astrazeneca-dan-perdebatan-teologis/.

oleh pengguna akun media sosial Instagram melalui komentarnya yang cenderung primordial jelas terjebak pada pendangkalan paham keagamaan. Dengan fatwa keberadaan otoritas yang tidak lagi terpusat pada satu lembaga tertentu, komentar-komentar tersebut tidak menutupkemungkinan akan memengaruhi mengguna media sosial lainnya. Pendangkalan paham keagamaan dapat mudah dilacak dengan melihat komentar mereka, misalnya, pada komentar akun M.K., "haram tetap haram ," [30] ini jelas merupakan bentuk pendangkalan terhadap konsep hukum Islam yang sebenarnya dinamis dan fleksibel. Dalam hukum Islam sendiri terdapat sebuah kaidah umum bahwa adanya hukum bergantung pada alasan yang mengitari. Fatwa haram terhadap vaksin AstraZeneca jelas berdasarkan kajian mendalam, namun, pembolehan pengguaannya karena situasi dan kondisi yang mendesak juga berpijak pada kajian yang mendalam.

Penutup: Rumusan Simpulan

Berpijak pada persoalan utama: bagaimana fatwa MUI tentang status haram vaksin AstraZeneca memicu lahirnya ragam respons di kalangan netizen Indonesia dan bagaimana respons tersebut merepresentasikan relasi tertentu, kajian ini menunjukkan bahwa: *pertama,* respons terhadap fatwa tersebut cenderung beragam dan berhubungan relasi masing kategori netizen, elit dan non elit. Netizen elit merupakan entitas dari lembaga sosial keagamaan, seperti MUI Jawa Timur dan NU Jawa Timur; entitas kelompok ilmuwan, dan entitas media massa. Keberadaan netizen elit ini mempu melahirkan relasi esensial yang berperan secara positif terhadap keberadaan MUI, seperti terjadinya proses dialektis antar lembaga-individu; konstruksi dinamisasi hukum Islam, dan popularisasi istilah asing dalam hukum Islam bagi masyarakat umum. Sedangkan netizen non elit merupakan entitas yang tidak ada indikasi kapasitas mereka sebagai seorang pakar; konten komentarnya yang tidak berpijak pada hasil kajian mendalam, rasional, ilmiah; ketidakjelasan identatis, baik identitas pribadi maupun komunitasnya atau afiliasinya. Relasi yang terbina dari netizen non elit ini berisfat non esensial atau bahkan kontraproduktif, dan berimplikasi secara negatif seperti deotorisasi peran MUI, menguatnya irasionalitas dalam beragama, dan pendangkalan paham keagamaan.

30 "Instagram @muipisat 'Hukum Penggunaan Vaksin Covid-19 Produk AstraZeneca.'"

Daftar Rujukan

Akoja, Mofoluke I. "Audience Participation and Perception of Media Programmes: Implications for National Development." *Academic Journal of Research in Economics and Management* 2, no. 12 (2016): 1–7. https://doi.org/10.12816/0028306.

Alif Jumai Rajab, Muhamad Saddam Nurdin, and Hayatullah Mubarak. "Tinjauan Hukum Islam Pada Edaran Pemerintah Dan MUI Dalam Menyikapi Wabah Covid-19." *BUSTANUL FUQAHA: Jurnal Bidang Hukum Islam* 1, no. 2 (2020): 156–73. https://doi.org/10.36701/bustanul.v1i2.143.

"AstraZeneca Bantah Vaksin Covid-19 Produksinya Mengandung Tripsin Babi." Accessed July 7, 2021. https://www.kompas.com/sains/read/2021/03/20/173500223/AstraZeneca-bantah-vaksin-covid-19-produksinya-mengandung-tripsin-babi?page=all.

Baldwin, Joshua, and Gary Bente. "The Winner Doesn't Take It All: Analyzing Audience Responses to an Inspirational Sports Narrative." *Media and Communication* 9, no. 2 (2021): 202–14. https://doi.org/10.17645/mac.v9i2.3840.

Cohen, Jonathan. "Defining Identification." *Mass Communication and Society* 4, no. 3 (2001): 245–64.

Dafonte-Gómez, Alberto. "Audience as Medium: Motivations and Emotions in News Sharing." *International Journal of Communication* 12 (2018): 2133–52. https://doi.org/10.31235/osf.io/ux2hk.

Gunter, Barrie, and David Machin. "Media Audiences." *Media Audiences*, 2014. https://doi.org/10.4135/9781446262498.

Hagen, Ingunn, and Janet Wasko. "Consuming Audiences? : Production and Reception in Media Research," no. 9 (2000): 344.

Imaduddin, M F. "Studi Persepsi Masyarakat Terhadap Fatwa Mui No. 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Ibadah Dalam Situasi Wabah Covid-19." *Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama* (*JISA*), no. 14 (2020).

"Instagram @muipisat 'Hukum Penggunaan Vaksin Covid-19 Produk AstraZeneca.'" Accessed July 7, 2021. https://www.instagram.com/p/CMq4X3Yn8bh/.

Jansson, André, and Johan Lindell. "Media Studies for a Mediatized World: Rethinking Media and Social Space." *Media and Communication* 6, no. 2 (2018): 1–4. https://doi.org/10.17645/mac.v6i2.1495.

Kalamar, Denis. "Convergence of Media and Transformation of Audience." *Informatologia* 49, no. 3–4 (2016): 190–202.

Kammer, Aske. "Audience Participation in the Production of Online News: Towards a Typology." *Nordicom Review* 34, no. SPEC. ISSUE (2013): 113–26.

"Kepengurusan MUI." Accessed July 7, 2021. https://mui.or.id/kepengurusan-

mui/.
"Komisi 2020-2025." Accessed July 7, 2021. https://mui.or.id/pages-2/.
Lehmann-Jacobsen, Emilie. "Myanmar's Media from an Audience Perspective." *EMReF*, no. 5 (2018): 561–63.
Litt, Eden, and Eszter Hargittai. "The Imagined Audience on Social Network Sites." *Social Media and Society* 2, no. 1 (2016): 1–2. https://doi.org/10.1177/2056305116633482.
Liu, Yingjie, and Baopeng Kan. "Psychology and Motivation of the Audience under the Intervention of Convergence Media." *Revista Argentina de Clinica Psicologica* 29, no. 1 (2020): 755–61. https://doi.org/10.24205/03276716.2020.102.
Livingstone, Sonia. "Media Audiences." In *Media Audiences*, edited by M. Gillespie, 1–22. United Kingdom: Open University Press, 2005. https://doi.org/10.3366/edinburgh/9780748624171.001.0001.
———. "New Media, New Audiences?" *New Media and Society* 1, no. 1 (1999): 59–66. https://doi.org/10.1177/1461444899001001010.
Malau, Ruth. "Khalayak Media Baru." *Jurnal The Messenger* 3, no. 1 (2011): 51. https://doi.org/10.26623/themessenger.v3i1.183.
"MUI Dan NU Jatim Tegaskan Vaksin AstraZeneca Halal Digunakan." Accessed July 7, 2021. https://www.idxchannel.com/economics/mui-dan-nu-jatim-tegaskan-vaksin-AstraZeneca-halal-digunakan.
Mulyati, Mumung. "Kontribusi MUI Dalam Pengembangan Dan Penerapan Hukum Islam Di Indonesia." *Al-Mashlahah Jurnal Hukum Islam Dan Pranata Sosial* 7, no. 01 (2019): 83–100.
Mushodiq, Muhamad Agus, and Ali Imron. "Peran Majelis Ulama Indonesia Dalam Mitigasi Pandemi Covid-19 (Tinjauan Tindakan Sosial Dan Dominasi Kekuasaan Max Weber)." *SALAM: Jurnal Sosial Dan Budaya Syar-I* 7, no. 5 (2020): 455–72. https://doi.org/10.15408/sjsbs.v7i5.15315.
Nasrullah, Rulli. "Riset Khalayak Digital: Perspektif Khalayak Media Dan Realitas Virtual Di Media Sosial." *Jurnal Sosioteknologi* 17, no. 2 (2018): 271–87. https://doi.org/10.5614/sostek.itbj.2018.17.2.9.
"Profil Instagram MUI @muipusat." Accessed July 7, 2021. https://www.instagram.com/muipusat/.
Reinikainen, Hanna, Jaana T. Kari, and Vilma Luoma-Aho. "Generation z and Organizational Listening on Social Media." *Media and Communication* 8, no. 2 (2020): 185–96. https://doi.org/10.17645/mac.v8i2.2772.
Roncallo-Dow, Sergio, and Germán Arango-Forero. "Introducing THR.ee Dimensions of Audience Fragmentation." *Signo y Pensamiento* 36, no. 70 (2017): 76–92. https://doi.org/10.11144/Javeriana.syp36-70.idaf.
Saputera, Abdur Rahman Adi. "Menelisik Dinamika Dan Eksistensi Fatwa Mui

Sebagai Upaya Mitigasi Pandemi Covid-19." *Tahkim* (*Jurnal Peradaban Dan Hukum Islam*) 3, no. 2 (2020): 59–78. https://doi.org/10.29313/tahkim.v3i2.6569.

Sehl, Annika. "Public Service Media in a Digital Media Environment: Performance from an Audience Perspective." *Media and Communication* 8, no. 3 (2020): 359–72. https://doi.org/10.17645/mac.v8i3.3141.

"Sejarah MUI." Accessed July 7, 2021. https://mui.or.id/sejarah-mui/.

Soukup, P A. "Understanding Audience Understanding." *From One Medium to Another: Basic Issues for Communicating the Scriptures in New Media*, 1997, 91–107.

Turnip, Ibnu. "Kehalalan Vaksin Covid-19 Produksi Sinovac Dalam Fatwa MUI Dan Implementasi Vaksinasinya Pada Tenaga Kesehatan Di Puskesmas Tanjung Morawa, Deli Serdang (Perspektif Qawaidh Fiqhiyyah)." *Jurnal Hukum Islam Dan Pranata Sosial Islam* 9, no. 1 (2021): 59–83. https://doi.org/10.30868/am.v9i01.1250.

Ulum, Khozainul. "Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Dalam Pemikiran Hukum Islam Di Indonesia." *Jurnal Akademika* 8, no. 2 (2014): 166–79.

"UTAMAKAN SAINS, BUKAN FATWA." Accessed July 7, 2021. https://majalah.tempo.co/read/opini/162810/editorial-kontroversi-fatwa-haram-majelis-ulama-indonesia-untuk-vaksin-AstraZeneca.

"Vaksin AstraZeneca Dan Perdebatan Teologis." Accessed July 7, 2021. https://www.jawapos.com/opini/24/03/2021/vaksin-AstraZeneca-dan-perdebatan-teologis/.

Yulianto, Agus. "MUI Partner Pemerintah Capai Kemaslahatan Umat." Accessed July 7, 2021. https://www.republika.co.id/berita/dunia-Islam/fatwa/16/12/04/ohnne6396-mui-partner-pemerintah-capai-kemaslahatan-umat.

Zhao, Tong. "Analysis of the Concept of Audience in the Digital Age." In *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, 300:132–37. Atlantis Press, 2019. https://doi.org/10.2991/erss-18.2019.26.

URGENSI FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA TENTANG BAHAYA COVID-19 DAN PENANGANANNYA UNTUK MERESPON SITUASI *HERD-STUPIDITY* DI INDONESIA

Abdul Rachman[1]
STES Islamic Village
abdul@stes.isvill.ac.id

Abstrak

Perkembangan Pandemi Covid-19 di Indonesia sangat mengkhawatirkan bahkan di saat banyak korban yang meninggal karena Covid-19 masih banyak masyarakat yang tidak percaya akan keberadaan Covid-19. Ketidakpercayaan masyarakat tentunya disebabkan adanya banyak faktor sehingga memunculkan situasi *Herd-Stupidity* (kebodohan komunal) yang menjadikan adanya peningkatan ketidakpercayaan bahaya Covid-19 dan penanganannya di Indonesia. Oleh karena itu, perlunya fatwa Majelis Ulama Indonesia untuk dapat merespon *Herd-Stupidity* di tengah masyarakat. Penelitian ini menggunakan metode deskriptif-kualitatif dengan memperdalam *library research* dengan pendekatan studi kasus instrumental tunggal dengan fokus pada isu *Herd-Stupidity* pada Covid-19. Hasil penelitian ini, fatwa Majelis Ulama Indonesia tentang Bahaya Covid-19 sangat penting dan tidak berhenti pada dua belas fatwa Majelis Ulama Indonesia saja melainkan perlu adanya fatwa-fatwa berikut terkait Covid-19 dan penanganannya seperti bahaya Covid-19, perilaku 5M, vaksin, penyekatan wilayah, penimbunan obat-obatan dan oksigen dan *work from home*. Fatwa Majelis Ulama Indonesia juga berfungsi untuk dapat memberikan peningkatkan kepercayaan masyarakat bahwa Covid-19 itu nyata sehingga dapat meminimalisir *Herd-Stupidity* di kalangan masyarakat. Walaupun posisi hukum fatwa Majelis Ulama Indonesia tidak mengikat, tetapi pengaruhnya sangat signifikan seperti keterlibatan para ulama dalam memberikan informasi yang benar dan merespon berita bohong di kalangan masyarakat baik melalui ceramah, khotbah, pengajian, media sosial dan media lainnya.

Keyword: fatwa, MUI, *herd-stupidity*, covid-19

---

1 *Dosen Sekolah Tinggi Ekonomi Syariah Islamic Village, Tangerang, 081519991499, Email: abdul@stes.ac.id atau doelkaji1984@gmail.com*

1. Pendahuluan

Kasus terkonfirmasi Covid-19 selalu mengalami trend peningkatan bahkan berdasarkan laporan Satgas Penanganan Covid-19 kasus aktif menyentuh angka tertinggi sebesar 54.517 orang pertanggal 16 Juli 2021 dengan total kasus virus Covid-19 sebesar 2.780.803.[2] Peningkatan kasus virus Covid-19 sudah sangat mengkhawatirkan. Semua terdampak baik sosial, ekonomi, politik dan keamanan. Kondisi ini tidak hanya di Indonesia melainkan di semua negara di dunia. Bahkan kasus Covid-19 sudah tersebar di seluruh kabupaten/kota di Indonesia dan setiap hari selalu ada peningkatan kasus Covid-19. Hampir semua rumah sakit, puskesmas penuh dengan pasien terkonfirmasi Covid-19, oksigen susah didapat bahkan obat-obatan habis dan sekalipun ada harganya tinggi.

Data di atas menunjukkan bahwa jumlah kasus COVID-19 terus meningkat secara signifikan baik di dalam negeri maupun di luar negeri. Sangat ironis memang, pada saat jumlah pasien Covid-19 terus meningkat namun banyak pula masyarakat yang masih tidak percaya dengan adanya Covid-19 di Indonesia. Banyak berita bohong yang tersebar di tengah-tengah masyarakat. Covid-19 merupakan konspirasi. Covid-19 adalah proyek besar segelintir orang sehingga stigma masyarakat terhadap virus Covid-19 berubah menjadi tidak percaya. Pemerintah Indonesia bahkan sudah membuat berbagai macam langkah-langkah preventif seperti adanya pemberlakuan PPKM Darurat untuk memecah mobilitas masyarakat sehingga dapat meminimalisir angka Covid-19 bahkan melakukan penyekatan-penyekatan di beberapa tempat.

Masalah Covid-19 adalah masalah bersama. Masih terjadi pro dan kontra jika Covid-19 itu nyata. Bukan saja masyarakat perkotaan melainkan masyarakat pedesaan juga tidak percaya. Bahkan dalam beraktivitas mereka tidak menggunakan masker, tidak menjaga jarak, tidak mencuci tangan, dan lain sebagainya. Fenomena tidak percaya adanya Covid-19 juga terjadi pada beberapa ulama, ustadz, kiyai, santri dan masyarakat yang memiliki daya spiritual tinggi. Banyak yang memiliki paradigma bahwa semua sudah takdir. Covid-19 adalah musibah yang tidak perlu dihadapi secara berlebihan. Covid-19 merupakan penyakit yang mana Allah SWT lah penyembuhnya. Mati juga takdir dan tidak perlu takut dengan Covid-19. Pemahaman-pemahaman tersebut mematahkan segala apa upaya dan strategi pemerintah untuk menanggulangi angka Covid-19. Fenomena tersebut memunculkan *Herd-Stupidity* (kebodohan komunal) yang menjadikan adanya peningkatan ketidakpercayaan adanya Covid-19 di Indonesia.

2 Kompas Cyber Media, "UPDATE: Tambah 54.000, Total Kasus Covid-19 Indonee sia 2.780.803 Orang Halaman all," KOMPAS.com, 16 Juli 2021, https://nasional.kompas.com/read/2021/07/16/16205221/update-tambah-54000-total-kasus-covid-19-indonesia-2780803-orang.

Survei yang dilakukan oleh Lapor COVID-19 di Provinsi DKI Jakarta menyatakan bahwa 26% responden percaya bahwa Indonesia aman dari pandemi corona karena beriklim tropis. Sebanyak 45% tidak percaya, dan sisanya 28% ragu. Bahkan Durotul Yatimah dkk dalam penelitiannya yang berjudul Peningkatan Kesadaran Masyarakat tentang Pencegahan COVID-19 berbasis Keluarga dengan Memanfaatkan Motion Grafis di Jakarta Timur menjelaskan bahwa Kesadaran masyarakat terhadap masa pandemi ini sangatlah minim, banyak yang menganggap Covid-19 tidak terlalu menyeramkan.[3] Penelitian yang dilakukan oleh Nilam Fitriani Dai dengan judul Stigma Masyarakat Terhadap Pandemi Covid-19 menyatakan bahwa terdapat fenomena sosial yang terjadi di tengah wabah Covid-19 yaitu stigma sosial atau asosiasi negatif terhadap sesorang atau sekelompok orang yang mengalami gejala Covid-19. Orang yang terdampak Covid-19 dilabeli dan mendapatkan perlakuan berbeda bahkan adanya diskriminasi sosial. Dengan adanya fenomena sosial seperti itu justru membuat penyebaran penyakit di tengah masyarakat semakin tidak terkendali[4] sehingga adanya *Herd-Stupidity* (kebodohan komunal) yang menjadikan upaya pemerintah sia-sia dalam mengedukasi dan mensosialisasikan bahayanya Covid-19 di Indonesia. Bahkan, dalam penerapan PPKM Darurat, pemerintah mengalami dilema karena PPKM Darurat mengakibatkan beberapa konsekuensi bagi semua aspek. Penerapan PPKM Darurat dapat memberikan konsekuensi baik bagi aspek kesehatan karena dapat menekan angka kasus Covid-19 namun disisi lain PPKM Darurat dapat berdampak negatif bagi pertumbuhan ekonomi masyarakat.[5]

Pemahaman dan pengetahuan tentang bahaya Covid-19 menjadi permasalahan yang serius sehingga perlu dicarikan solusi. Pemerintah tidak dapat bekerja dengan sendiri melainkan perlu adanya kerjasama antar semua pihak termasuk dengan Majelis Ulama Indonesia. Eksistensi Majelis Ulama Indonesia sangat berperan dalam memberikan edukasi, sosialisasi dan fatwa kepada masyarakat melalui para ulama, cendekiawan, kader yang tersebar di beberapa ormas di seluruh Indonesia. Peran Majelis Ulama Indonesia sangat efektif dalam memberikan solusi di tengah masyarakat terutama dalam merespon *Herd-Stupidity* (kebodohan komunal) yang menjadikan adanya peningkatan ketidakpercayaan adanya Covid-19 di Indonesia. Fatwa Majelis Ulama Indone-

3 Durotul Yatimah dkk., *"Peningkatan Kesadaran Masyarakat tentang Pencegahan COVID-19 berbasis Keluarga dengan Memanfaatkan Motion Grafis di Jakarta Timur,"* Jurnal Karya Abdi Masyarakat 4, no. 2 (31 Agustus 2020): 246–55, https://doi.org/10.22437/jkam.v4i2.10530.

4 Nilam Fitriani Dai, *"Stigma Masyarakat Terhadap Pandemi Covid-19,"* Prosiding Seminar Nasional Problematika Sosial Pandemi Covid-19, Mei 2020, 8.

5 Theresia Vania Radhitya, Nunung Nurwati, dan Maulana Irfan, *"Dampak Pandemi COVID-19 Terhadap Kekerasan dalam Rumah Tangga,"* Jurnal Kolaborasi Resolusi Konflik 2, no. 2 (13 Agustus 2020): 111, https://doi.org/10.24198/jkrk.v2i2.29119.

sia sangat ampuh untuk memberikan kepastian hukum dan pemahaman kepada masyarakat walaupun bersifat dinamis.[6] Menurut Atho Mudzhar bahwa Fatwa Majelis Ulama Indonesia berdasarkan argumen naqli dan kajian Ushul Fiqh dan lahir dari pengaruh faktor sosial dan budaya serta didasari dengan empat sikap yaitu keinginan untuk diterima umat Islam, keingingan untuk mendukung pemerintah, keinginan untuk dapat merespon tantangan kehidupan modern dan keinginan untuk memelihara kerukunan umat beragama sehingga dapat menjaga keutuhan bangsa dan negara.[7] Oleh karena itu, peneliti tertarik untuk membahas urgensi fatwa Majelis Ulama Indonesia tentang bahaya Covid-19 bukan saja fatwa perihal vaksinasi Covid-19, penyelenggaraan ibadah di situasi terjadi wabah Covid-19, dan lainnya yang bersifat teknis ibadah melainkan fokus pada bahaya Covid-19 dan penanganannya.

2. Kajian Pustaka

2.1 Urgensi Fatwa Majelis Ulama Indonesia Pada Masa Pandemi Covid-19

Majelis Ulama Indonesia merupakan lembaga penting yang memiliki peran dalam berbangsa untuk dapat memberikan solusi berupa fatwa. Majelis Ulama Indonesia atau MUI berdiri pada tanggal 7 Rajab 1395 Hijriah bertepatan dengan tanggal 26 Juli 1975 di Jakarta. Majelis Ulama Indonesia didirikan oleh para ulama, zu'ama dan cendikawan Muslim di Indonesia untuk dapat memberikan bimbingan, pembinaan dan pengayoman kepada umat Islam di Indonesia.[8] Sebagai lembaga swadaya masyarakat, Majelis Ulama Indonesia sangat berperan dalam menciptakan kedamaian dan kepastian hukum bagi umat Islam. Majelis Ulama Indonesia memiliki beberapa tugas di antaranya adalah untuk dapat memberikan nasihat dan fatwa mengenai masalah keagamaan dan kemasyarakatan kepada Pemerintah dan masyarakat, meningkatkan kegiatan bagi terwujudnya ukhwah Islamiyah dan kerukunan antar-umat beragama dalam memantapkan persatuan dan kesatuan bangsa.[9]

---

6 Iiz Izmuddin, *"Fatwa Methodology Of National Sharia Board Of Indonesian Ulama Council In Islamic Economics,"* MIQOT: Jurnal Ilmu-Ilmu KeIslaman 42, no. 1 (25 Agustus 2018): 43, https://doi.org/10.30821/miqot.v42i1.499.

7 Diana Mutia Habibaty, "*Peranan Fatwa Dewan Syariah Nasional -Majelis Ulama Indonesia- Terhadap Hukum Positif Indonesia,"* Jurnal Legislasi Indonesia 14, no. 4 (4 Mei 2018): 447–53.

8 "Sejarah MUI," *Majelis Ulama Indonesia* (blog), 13 Agustus 2018, https://mui.or.id/sejarah-mui.

9 FacHR.uddin Majeri Mangunjaya dan Gugah Praharawati, "*Fatwas on Boosting Environmental Conservation in Indonesia,"* Religions 10, no. 10 (12 Oktober 2019): 570, https://doi.org/10.3390/rel10100570.

Peran Ulama di Indonesia dalam menyelesaikan persoalan-persoalan keummatan dan kebangsaan sudah tidak perlu diragukan lagi. Sejak zaman sebelum penjajahan sampai dengan saat ini, Ulama banyak memberikan andil dalam berbagai persoalan kehidupan kebangsaan. Dinamika sosial politik kebangsaan tentunya mempengaruhi bentuk kontribusi yang diberikan oleh para Ulama. Untuk itu, Majelis Ulama Indonesia selalu berpartisipasi dalam pembangunan dan penyelesaian permasalahan yang terjadi di Indonesia termasuk di dalamnya yang berkaitan dengan wabah Covid-19 di Indonesia.[10] Partisipasi tersebut dilakukan salah satunya adalah dengan menerbitkan Fatwa Majelis Ulama Indonesia. Banyak fatwa Majelis Ulama Indonesia terkiat pandemi Covid-19 untuk dapat memberikan kepastian hukum baik terkait vaksin, tes swab, masker, tata cara solat Jumat, solat Idul Adha, zakat, sedekah dalam masa pandemi Covid-19 dan lain sebagainya.[11] Eksistensi Majelis Ulama Indonesia sangat diperlukan untuk dapat menerbitkan fatwa karena fatwa memiliki kepentingan untuk dapat menjaga umat Islam agar tidak keluar dalam koridor hukum Islam dalam menghadapi perubahan sosial dan budaya apalagi ketika masih dalam masa pandemi Covid-19.

Urgensi fatwa Majelis Ulama Indonesia untuk dapat membantu pemerintah menangani penyebaran Covid-19 sehingga mencegah adanya *Herd-Stupidity* (kebodohan komunal) yang memiliki ketidakpercayaan adanya Covid-19 disebabkan adanya pemikiran adanya konspirasi, pemikiran bahwa Covid-19 tidak bahaya, pemikiran mati adalah sudah takdir, tidak perlu takut dengan Covid-19. Pemikiran-pemikiran tersebut berdampak pada pola hidup yang tidak disesuaikan dengan kondisi pandemi Covid-19 seperti masih banyak yang tidak menggunakan masker, tidak mencuci tangan, tidak menjaga jarak, tidak menaati peraturan pemerintah. Dengan adanya *Herd-Stupidity* menjadi Covid-19 menyebar semakin luas dan telah menyebabkan angka kematian semakin tinggi. Oleh karena itu dibutuhkan kesadaran masyarakat melalui fatwa Majelis Ulama Indonesia tentang bahaya Covid-19 dan penanganannya sejak munculnya pandemi Covid-19 dan ditetapkan oleh World Health Organization (WHO) pada tanggal 11 Maret 2020 sebagai pandemi global.[12] Memang, Fatwa tidak sama dengan

10 Muhammad Maulana Hamzah, *"Peran dan Pengaruh Fatwa Mui dalam Arus Transformasi Sosial Budaya di Indonesia,"* Millah: Jurnal Studi Agama Vol. XVII, no. 1, no. 1 (2017): 28.

11 "Fatwa – Majelis Ulama Indonesia," diakses 17 Juli 2021, https://mui.or.id/fatwa/.

12 Fajar Fathur Rachman dan Setia Pramana, "*Analisis Sentimen Pro dan Kontra Masyarakat Indonesia tentang Vaksin COVID-19 pada Media Sosial Twitter,"* 2020, 10.\\uc0\\u8220Analisis Sentimen Pro dan Kontra Masyarakat Indonesia tentang Vaksin COVID-19 pada Media Sosial Twitter, \\uc0\\u8221 2020, 10."," plainCitation" :" Fajar Fathur Rachman dan Setia Pramana, "Analisis Sentimen Pro dan Kontra Masyarakat Indonesia tentang Vaksin COVID-19 pada Media Sosial

hukum positif yang memiliki kekuatan mengikat bagi seluruh warganegara melainkan menjadi bahan baku dalam penyusunan hukum positif[13], namun fatwa dapat memiliki kontribusi positif untuk dapat merespon *Herd-Stupidity* (kebodohan komunal) ketidakpercayaan masyarakat terhadap bahaya Covid-19 dan fatwa Majelis Ulama Indonesia merupakan sesuatu yang ditaati dan dipatuhi oleh masyarakat Muslim pada umumnya.[14]

2.2 Ragam Fatwa Majelis Ulama Indonesia Terkait Pandemi Covid-19

Majelis Ulama Indonesia selalu merespon cepat terhadap kepentingan bangsa dan negara dalam membantu pemerintah untuk menangani pandemi Covid-19 agar dapat terselesaikan secepat mungkin. Fokus peran Majelis Ulama Indonesia adalah dengan memberikan nasihat dan menerbitkan fatwa untuk dapat dijadikan pijakan hukum bagi umat Islam dalam langkah-langkah yang diatur oleh pemerintah seperti Tes Swab, Masker, Vaksin dan lain sebagainya. Dalam penelusuran peneliti, sejak pandemi Covid-19 melanda Indonesia pada tahun 2020, terdapat dua belas (12) fatwa Majelis Ulama Indonesia yang berkaitan tentang Covid-19 di Indonesia. Klasifikasi fatwa Majelis Ulama Indonesia terdiri dari tahun 2020 dan tahun 2021. Pada tahun 2020 terdapat sembilan fatwa yang berkaitan langsung dengan pandemi Covid-19 seperti ibadah dan sejenisnya. Fatwa-fatwa tersebut memberikan kepastian hukum yang diikuti oleh masyarakat Muslim di Indonesia walaupun pada awalnya berseberangan.[15] Berikut dibawah

---

Twitter," 2020, 10."," noteIndex" :8," citationItems" :["id" :2990," uris" :["http://zotero.org/users/4854828/items/NBR8ZCDR"]," uri" :["http://zotero.org/users/4854828/items/NBR8ZCDR"]," itemData" : "id" :2990," type" :" article-journal"," abstract" :" In order to accelerate the handling of the spread of COVID-19 in Indonesia, the Government of the Republic of Indonesia has issued a discourse on vaccination for the Indonesian people at the end of 2020. Although the government has not officially released the schedule or procedure for the vaccinations, the discourse is considered controversial so that it has invited many groups of people to give their opinions in various media. This opinion must be considered as material for evaluation so that the vaccination discourse that will be carried out can run well. By utilizing data from social media twitter, this study aims to analyze the public's response to the vaccination discourse by classifying these responses into positive and negative responses. Furthermore, there will also be grouping of public opinion using the Latent Dirichlet Allocation (LDA

13 Tuti Hasanah, *"Transformasi Fatwa Dewan Syariah Nasional Ke Dalam Hukum Positif," Syariah Jurnal Hukum dan Pemikiran* 16, no. 2 (13 Oktober 2017): 161, https://doi.org/10.18592/sy.v16i2.1022.

14 Yusuf Hanafi dkk., "*Indonesian Ulema Council Fatwa On Religious Practices During Covid-19 Pandemic: An Investigation Of Muslim Compliance,"* preprint (In Review, 9 Juni 2020), https://doi.org/10.21203/rs.3.rs-33784/v1.

15 Amos Sukamto dan S. Panca Parulian, *"Religious Community Responses to the Public Policy of the Indonesian Government Related to the Covid-19 Pandemic*," Journal of Law, Religion and State 8, no. 2–3 (16 Desember 2020): 273–83, https://doi.org/10.1163/22124810-2020006.

ini adalah klasifikasi fatwa Majelis Ulama Indonesia berdasarkan tahun.

Tabel 2.2.0
Fatwa MUI Terkait Pandemi Covid-19 Tahun 2020

No	Fatwa	Tahun	Tentang
1	Fatwa MUI Nomor 36	2020	Shalat Idul Adha Dan Penyembelihan Hewan Kurban Saat Wabah Covid-19
2	Fatwa MUI Nomor 31	2020	Penyelenggaraan Shalat Jumat dan Jamaah untuk Mencegah Penularan Covid-19
3	Fatwa MUI Nomor 28	2020	Panduan Kaifiat Takbir Dan Shalat Idul Fitri Saat Covid 19
4	Fatwa MUI Nomor 23	2020	Pemanfaatan Harta Zakat, Infak, dan Shadaqah Untuk Penanggulangan Wabah Covid-19 dan Dampaknya
5	Fatwa MUI Nomor 003/ MUNAS X/MUI/XI/2020	2020	Pemakaian Masker Bagi Orang Yang Sedang IHR.am
6	Fatwa MUI Nomor 18	2020	Pedoman Pengurusan Jenazah (Tajhiz Al-Jana'iz) Muslim Yang Terinfeksi Covid-19
7	Fatwa MUI Nomor 17	2020	Pedoman Kaifiat Shalat Bagi Tenaga Kesehatan Yang Memakai Alat Pelindung Diri (APD) Saat Merawat Dan Menangani Pasien Covid-19
8	Fatwa MUI Nomor 14 Tahun 2020	2020	Penyelenggaraan Ibadah Dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19
9	Fatwa MUI Nomor: 001/ MUNAS X/MUI/XI/2020	2020	Penggunaan Human Deploid Cell Untuk Bahan Produksi Obat dan Vaksin

Sumber: https://mui.or.id/

Sedangkan fatwa Majelis Ulama Indonesia yang berkaitan dengan pandemi Covid-19 sampai pada bulan Juli 2021 berjumlah tiga fatwa, yaitu hukum tes swab, hukum penggunaan vaksin pada saat berpuasa dan produk vaksin Sinovac. Intensitas fatwa yang terbit terkait penanganan pandemi Covid-19 masih tergolong sedikit dibandingkan pada tahun 2021. Tentunya, fatwa-fatwa tersebut sangat membantu untuk memberikan kepastian hukum bagi umat Islam dalam melaksanakan ibadah pada masa pandemi karena adanya perubahan dalam menyikapi situasi pandemi Covid-19.[16] Berikut dibawah ini daftar fatwa Majelis Ulama Indonesia yang berkaitan

16 Faisal Bin Husen Ismail dkk., "*The Impact of Covid-19 Pandemic to Worship*," International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences 10, no. 11 (12 November 2020): Pages 244-258, https://doi.org/10.6007/IJARBSS/v10-i11/8081.

dengan pandemi Covid-19 pada bulan Juli 2021.

Tabel 2.2.1
Fatwa MUI Terkait Pandemi Covid-19 Tahun 2021

No	Fatwa	Tahun	Tentang
1	Fatwa MUI Nomor 23	2021	Hukum Tes Swab untuk Deteksi Covid-19 Saat Berpuasa,
2	Fatwa MUI Nomor 14	2021	Hukum Penggunaan Vaksin Covid-19 Produk AstraZeneca,
3	Fatwa MUI Nomor 02	2021	Produk Vaksin Covid-19 dari Sinovac Life Sciences, Co. Ltd China dan PT Biofarma

Sumber: https://mui.or.id/

Ragam fatwa Majelis Ulama Indonesia sangat penting bagi semua lapisan masyarakat di Indonesia baik masyarakat pedesaan, masyarakat perkotaan apalagi yang berafiliasi pada organisasi kemasyarakatan seperti Nahdatul Ulama (NU), Muhammadiyah, Persis, Al-Washliyah, Syarikat Islam, Math'laul Anwar, GUPPI, PTDI, DMI dan Al Ittihadiyyah. Fatwa Majelis Ulama Indonesia dapat dijadikan sebagai pedoman dan panduan oleh masyarakat dalam melaksanakan kegiatan-kegiatan keagamaan termasuk didalamnya untuk dapat merespon berita bohong (hoax) terkait adanya pandemi Covid-19 di Indonesia bahkan dunia.[17] fatwa Majelis Ulama Indonesia juga dapat merespon Herd-Studpidity yang timbul karena adanya ketidakpercayaan sebagian masyarakat terhadap pandemi Covid-19.

2.3 Fenomena 'Herd Stupidity' Dalam Meningkatkan Jumlah Kasus Covid-19

Pada saat adanya peningkatan kasus Covid-19 di Indonesia dan banyak yang meninggal karena bahayanya Covid-19, namun terdapat fenomena *Herd-Stupidity* (kebodohan komunal) yang terjadi di tengah masyarakat. Lonjokan kasus Covid-19 membuat pemerintah kewalahan dalam menanganinya. Rumah sakit penuh dan bahkan ada yang tutup karena over-capacity melebihi batas normal pasien yang dirawat. Banyak rumah sakit yang mendirikan tenda darurat untuk menampung pasien Covid-19 yang selalu bertambah setiap harinya. Tidak tanggung-tanggung per 16 Juli 2021, angka pasien kasus Covid-19 tembus 2.780.803. Angka tersebut terus bertambah seiring dengan adanya ketidakpercayaan masyarakat terhadap ad-

17 Saiful Bahri "*Literasi Digital Menangkal Hoaks Covid-19 Di Media Sosial*," Jurnal Ilmu Komunikasi 10, no. 1 (21 Maret 2021): 13.

anya Covid-19 sehingga banyak yang abai akan peraturan yang telah dibuat oleh pemerintah terkait menggunakan masker, jaga jarak, mencuci tangan, dan lain sebagainya. Bahkan untuk meminimalisir angka kasus Covid-19, pemerintah menetapkan PPKM Darurat pada semua daerah seluruh Indonesia.

Fenomena Herd-Studpidity di tengah masyarakat sangat berdampak negatif bagi penanganan kasus Covid-19 apalagi dengan adanya kasus Dokter Lois Owen yang tidak percaya dengan adanya Covid-19 yang kemudian ditangani oleh pihak kepolisian.[18] Dokter Lois Owen dianggap menyebarkan berita bohong dan menyiarkan pemberitaan bohong sehingga menimbulkan keresahan di tengah masyarakat melalu platform media sosial.[19] Banyak juga kasus lainnya yang tidak percaya dengan adanya Covid-19 bahkan menyatakn Covid-19 adalah konspirasi global. Covid-19 adalah rekayasa Cina dan lain sebagainya. Bahkan Pandu Riono selaku Pakar Epidemiologi Universitas Indonesia menyatakan bahwa Indonesia sudah mencapai *"Herd-Studpidity"* karena perilaku masyarakat yang tidak percaya dan meremehkan akan adanya Covid-19, tidak mau divaksin, diatur agar tidak keluar rumah tetapi melanggar sehingga menyebabkan adanya lonjakan kasus Covid-19 karena tidak berperilaku sesuai dengan peraturan yang dibuat oleh pemerintah.[20]Sikap masa bodoh yang ditandai dengan pengabaian protokol kesehatan menunjukkan *Herd-Stupidity* yang berdampak pada meningkatnya kasus Covid-19. Ketidakpercayaan terhadap adanya Covid-19 terjadi karena bukan saja faktor dari masyarakat sendiri melainkan dari pemerintah juga. Ketidaktegasan pemerintah dalam mengimplementasikan kebijakan, adanya ketidakadilan pemerintah dalam menerapkan hukuman bagi para pelanggar protokol kesehatan, kesimpangsiuran dalam informasi terhadap penanganan Covid-19 di Indonesia. Penerapan terhadap setiap kebijakan yang dikeluarkan membuat sebagian masyarakat merasa bingung bahkan tidak mematuhi. Bahkan Saiful Mujani dan Deni Irvani menyatakan dalam penelitiannya bahwa kepatuhan pada kebijakan pemerintah terkait penanganan wabah Covid-19 dipengaruhi oleh sikap dan pengalaman perilaku politik Sikap politik tersebut adalah parti-

18 Kompas Cyber Media, "Dokter Lois yang Tak Percaya Covid-19 Ditangkap Polisi, Ini Tanggapan IDI," KOMPAS.com, 13 Juli 2021, https://megapolitan.kompas.com/read/2021/07/13/11125691/dokter-lois-yang-tak-percaya-covid-19-ditangkap-polisi-ini-tanggapan-idi.

19 Tim detikcom, "Kontroversi 'Tak Percaya COVID' Bikin dr Lois Ditangkap Polisi," detiknews, diakses 17 Juli 2021, https://news.detik.com/berita/d-5641259/kontroversi-tak-percaya-covid-bikin-dr-lois-ditangkap-polisi.

20 Kompas Cyber Media, "Herd Stupidity, Bukan Sekadar Masalah Kebodohan Komunal Halaman all," KOMPAS.com, 22 Juni 2021, https://lifestyle.kompas.com/read/2021/06/22/20193472o/herd-stupidity-bukan-sekadar-masalah-kebodohan-komunal.

sanship atau sikap memihak, mendukung, atau mengidentikkan diri dengan partai politik tertentu.[21]

3. Metode Penelitian

Dalam penelitian ini, peneliti menggunakan metode deskriptif-kualitatif dengan memperdalam *library research* dengan pendekatan studi kasus instrumental tunggal dengan fokus pada isu *Herd-Stupidity* pada Covid-19. Studi kasus dalam penelitian ini adalah kasus mengenai isu pandemi Covid-19 dengan fenomena *Herd-Stupidity* sehingga perlu adanya fatwa Majelis Ulama Indonesia yang membahas khusus bahaya Covid-19 dan penanganannya sehingga dapat menjadikan pijakan hukum bagi umat Islam dalam menangani pandemi Covid-19 di Indonesia. Data dalam penelitian ini adalah fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia terkait Covid-19, berita, artikel jurnal nasional dan internasional yang berkaitan dengan Covid-19 sebagai Daftar Pustaka sekunder dalam penelitian ini.

4. Hasil Penelitian

4.1 Faktor Penyebab *Herd-Stupidity* Terhadap Pandemi Covid-19 di Indonesia

Pandemi Covid-19 merupakan masalah global yang sampai saat ini belum terselesaikan, telah merubah perilaku dalam kehidupan, terutama dalam tata cara ibadah dan kehidupan bermasyarakat. Bahkan perkembangan Covid-19 di Indonesia sudah sangat mengkhawatirkan karena angka lonjakan Covid-19 di Indonesia terus meningkat signifikan sehingga membuat situasi yang tidak menentu.[22] Kebijakan yang tidak populer harus ditetapkan seperti adanya PPKM Darurat guna untuk menurunkan angka kasus Covid-19 di Indonesia. Kebijakan tersebut tentunya banyak penolakan dari kalangan masyarakat karena banyak yang tidak percaya adanya Covid-19 dan berdampaknya ekonomi masyarakat karena tingginya tingkat pengangguran, turunnya jumlah pendapatan dan hilangnya pekerjaan karena kebijakan pemerintah terkait PPKM Darurat. Mobilitas masyarakat dibatasi, jalan-jalan banyak yang disekat oleh aparat kepolisian.[23] Semua

21 Saiful Mujani dan Deni Irvani, *"Sikap dan Perilaku Warga terhadap Kebijakan Penanganan Wabah Covid-19,"* Politika: Jurnal Ilmu Politik 11, no. 2 (20 Oktober 2020): 219–38, https://doi.org/10.14710/politika.11.2.2020.219-238.

22 Muhammad Fuad Zain, "*The Impact of COVID-19 in the Procedure of Religious-Worship and Social Life, In Islamic View,"* Clinical Medicine 08, no. 03 (2021): 7.

23 Theresia Vania Radhitya, Nunung Nurwati, dan Maulana Irfan, "*Dampak Pandemi COVID-19 Terhadap Kekerasan dalam Rumah Tangga,"* Jurnal Kolaborasi Resolusi Konflik 2, no. 2 (13 Agustus 2020): 111, https://doi.org/10.24198/jkrk.v2i2.29119

pada situasi yang sulit sehingga penanganan Covid-19 tidak mudah untuk diatas hanya pada tataran pemerintah melainkan perlu adanya peran penting Majelis Ulama Indonesia untuk merespon ketidakpercayaan masyarakat dalam penanganan Covid-19 dengan menerbitkan fatwa bahaya Covid-19 dan penanganannya.

Beberapa faktor yang menyebabkan munculnya *Herd-Stupidity* adalah beredarnya berita bohong (hoax) di tengah masyarakat sehingga membuat masyarakat cemas dan tidak percaya. Berdasarkan Kementerian Komunikasi dan Informatika (Kominfo) pada 23 Januari 2020 hingga 12 Mei 2021 menunjukkan isu berita bohong (hoax) yang berkaitan dengan Covid-19 sebanyak sebanyak 1.587. Isu tersebut tersebar pada beberapa konten media sosial dengan jumlah sangat banyak yaitu 3.377 konten. Faktor lainnya adalah terdapat fakta adanya rumah sakit yang selalu meng-covid-kan pasien yang masuk walaupun sebenarnya tidak terkonfirmasi Covid-19. Adanya fakta atau data yang bersifat *fear mongering* atau menakut-nakuti saja. Faktor berikutnya adalah adanya fitrah keyakinan bahwa penyakit adalah pelebur dosa, Covid-19 bukan penyebab kematian dan kematian merupakan takdir Allah SWT. Cukup berdoa dan beribadah insyallah akan sembuh tanpa harus meyakini bahwa penyakit yang diderita adalah Covid-19. Covid-19 yang terjadi di Indonesia bahkan dunia dianggap konspirasi global sehingga banyak orang yang tidak mau divaksin. Teori konspirasi ini mudah menjamur di masyarakat ketika masyarakat berada dalam kondisi ketidakpastian dan penuh ancaman.

Faktor berikutnya yang memunculkan *Herd-Stupidity* di tengah masyarakat adalah kehalalan dan keamanan vaksin. Masih terdapat sebagian masyarakat yang meragukan vaksin Covid-19 karena menilai bahwa vaksin Covid-19 tidak halal dan tidak aman padahal sudah terdapat fatwa MUI berkaitan dengan vaksin. Memang, baru terdapat dua fatwa MUI yang berkaitan dengan vaksin yaitu fatwa MUI Nomor 02 Tahun 2021 tentang Produk Vaksin Covid-19 dari Sinovac Life Sciences, Co. Ltd China dan PT Biofarma dan fatwa MUI Nomor 14 Tahun 2021 tentang Hukum Penggunaan Vaksin Covid-19 Produk AstraZeneca padahal menurut Keputusan Menteri Kesehatan Nomor HK.01.07/Menkes/12758/2020 bahwa terdapat tujuh jenis vaksin yang beredar di Indonesia, yaitu Oxford-AstraZeneca, China National Pharmaceutical Group Corporation (Sinopharm), Moderna, Pfizer-BioNTech, Sinovac, Novavax, Vaksin Covid-19 yang diproduksi PT Bio Farma.[24] Artinya Majelis Ulama Indonesia baru menerbitkan dua fatwa

24 Kompas Cyber Media, "Pemerintah Tetapkan 7 Jenis Vaksin Covid-19 untuk Vaksinasi, Bolehkah Masyarakat Memilih? Halaman all," KOMPAS.com, 16 Januari 2021, https://www.kompas.com/tren/read/2021/01/16/120500165/pemerintah-tetapkan-7-jenis-vaksin-covid-19-untuk-

terkait vaksin dan masih membutuhkan fatwa Majelis Ulama Indonesia untuk vaksin-vaksin yang lain apakah halal atau tidak.

Faktor terakhir adalah faktor adanya ketidakpercayaan terhadap pemerintah karena sudah bosan dengan pandemi, ekonomi menurun drastis, pemerintah sering tidak konsisten dengan segala kebijakan yang telah dibuat sehingga berkontribusi terhadap munculnya *Herd-Stupidity* di tengah masyarakat. Kombinasi faktor-faktor diatas akhirnya membuat masyarakat abai akan pentingnya protokol kesehatan dan peraturan yang ditetapkan oleh pemerintah. Memang, dalam bernegara pasti ada pro dan kontra dan menjadi hal yang wajar namun untuk kebaikan bersama dan menjaga kesehatan bangsa dan negara seharusnya masyarakat mengambil sisi positif bahwa adanya pandemi Covid-19 dapat meruntuhkan bangunan ekonomi yang kokoh bahkan menghancurkan politik APBN sehingga semua fokus pada penanangan Covid-19 di Indonesia.

Faktor-faktor di atas merupakan faktor sebagian besar yang terjadi di tengah masyarakat. Tidak menutup kemungkinan terdapat faktor lain yang mempengaruhi munculnya *Herd-Stupidity* sehingga tingkat ketidakpercayaan terhadap Covid-19 dan penanganannya semakin tinggi. Pandemi Covid-19 telah membawa perubahan besar dalam kehidupan di seluruh dunia, baik dalam bidang ekonomi maupun budaya. Berbagai upaya pencegahan dan pengobatan telah dilakukan oleh seluruh dunia, hal yang paling unik adalah dengan adanya Covid-19 dapat mengubah tata cara ibadah dan kehidupan sosial yaitu memulai segala pekerjaan dari rumah ke tempat kerja dan ibadah. Perubahan sosial tersebut tentunya harus mendapatkan respon cepat agar tidak berdampak luas bagi penanganan Covid-19 di Indonesia. Oleh karena itu, selain pemerintah, perlu adanya dukungan fatwa Majelis Ulama Indonesia untuk dapat merespon munculnya *Herd-Stupidity* di kalangan masyarakat dan tidak berhenti pada dua belas fatwa Majelis Ulama Indonesia saja melainkan perlu adanya fatwa-fatwa berikut terkait Covid-19 dan penanganannya sehingga dapat meminimalisir sikap-sikap sebagian masyarakat yang menanggap remeh bahaya Covid-19 dan sikap tidak memperhatikan atau bersikap masa bodoh dengan adanya Covid-19 sehingga mengabaikan protokol kesehatan dan vaksin yang diberikan oleh pemerintah Indonesia.

vaksinasi-bolehkah.

Diagram 4.1
Faktor Penyebab *Herd-Stupidity* di Indonesia

Sumber: dioleh peneliti

4.2 Peran dan Pengaruh Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dalam Penanganan Covid-19

Muhammad Maulana Hamzah dalam penelitiannya yang berjudul "Peran dan Pengaruh Fatwa MUI dalam Arus Transformasi Sosial Budaya di Indonesia" menyatakan bahwa urgensi fatwa Majelis Ulama Indonesia bagi masyarakat yaitu untuk menjaga umat Islam agar perilakunya tidak keluar dalam koridor hukum Islam ketika menghadapi adanya perubahan sosial dan budaya di masyarakat. Dalam hal ini adalah adanya perubahan pola hidup dalam situasi *new normal* dengan menjaga protokol kesehatan, bermasker, menjaga jarak, menjauhi kerumunan dan lainnya[25] sehingga diperlukan harmonisasi antara kebijakan pemerintah dan fatwa Majelis Ulama Indonesia. Namun dalam perjalanannya, fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia mendapatkan ragam gesekan dari berbagai macam kepentingan, gesekan tersebut kerap terjadi dengan program pemerintah, kepentingan

25 Hartati Deri Manila, *"Edukasi Pencegahan Covid – 19 Di SMA Murni Padang,"* Jurnal Abdimas Saintika 3, no. 1 (17 Mei 2021): 80, https://doi.org/10.30633/jas.v3i1.1031.

bisnis, budaya agama lain hingga paham-paham yang tidak sejalan dengan landasan sosial budaya Islam.[26]

Urgensi fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam merespon *Herd-Stupidity* dapat diterjemahkan menjadi dua hal yaitu peran dan pengaruh. Bagaimana peran fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam merespon fenomena-fenomena yang terjadi kalangan masyarakat yang tidak percaya terhadap Covid-19 dan menjadi polemik karena adanya perspektif masyarakat dalam agama atau kepercayaan yang dianut. Fatwa Majelis Ulama Indonesia juga memiliki pengaruh yang besar bagi perilaku masyarakat yang tidak percaya terhadap Covid-19 dan penangannya serta vaksin yang digagas oleh pemerintah. Fatwa Majelis Ulama Indonesia sangat penting karena sebagai wadah majelis ulama yang mewakili semua ormas Islam di Indonesia sehingga dapat dengan mudah dalam pendistribusian ragam fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia yang berkaitan dengan bahaya pandemi Covid-19 dan penanganannya.

Sampai saat ini, perkembangan fatwa Majelis Ulama Indonesia hanya bersifat pada tataran teknis ibadah dan penggunaan vaksin tidak membahas betapa besar bahaya Covid-19 dan hukum mengikuti peraturan pemerintah dalam penanganan Covid-19 di Indonesia. Ruang kosong yang belum dibahas oleh fatwa Majelis Ulama Indonesia dimanfaatkan bagi oknum-oknum yang tidak bertanggung jawab sehingga isu liar terkait berita Covid-19, PPKM Darurat, perilaku 5M, vaksin dan sejenisnya bermunculan dengan versi hoax alias berita bohong. Berita bohong tersebut dapat berkontribusi dalam menciptakan perbedaan pendapat, pro dan kontra bahkan ketidakpercayaan terhadap pemerintah dalam menanggulangi bahaya Covid-19. Apalagi dengan melonjaknya angka kematian kasus Covid-19, rumah sakit yang penuh dan tidak dapat menangani, kelangkaan oksigen bahkan harga obat-obatan yang melambung tinggi dan langka mengharuskan Majelis Ulama Indonesia turut andil dalam merspon gejala-gejala sosial yang mesti ditangani secara serius.

Dalam konteks ini, maka Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia dituntut untuk lebih proaktif merespons segala problematika yang terjadi di tengah masyarakat termasuk di dalamnya terkait substansi bahaya Covid-19 beserta penanangannya sehingga dapat memberikan kepastian hukum dan mendukung program pemerintah untuk dapat menekan angka kematian kasus Covid-19 dan angka pasien terkonfirmasi Covid-19. Dalam konteks pedoman fatwa, Komisi Fatwa MUI sudah menerapkan langkah berani dengan menerapkan talfiq manhaji supaya fatwa yang lahir lebih

26 Hamzah, "Peran dan Pengaruh Fatwa Mui dalam Arus Transformasi Sosial Budaya di Indonee sia."

responsif, solutif, dan implementatif.[27]Oleh karena itu, peneliti mencoba mengembangkan substansi bahaya Covid-19 dan penanganannya yang perlu mendapatkan perhatian khusus sehingga Majelis Ulama Indonesia dapat menerbitkan fatwa-fatwa tersebut sehingga dapat menurunkan ketidakpercayaan masyarakat terhadap bahaya Covid-19 dan dapat membantu pemerintah untuk menangani masyarakat yang terkonfirmasi positif Covid-19 dan dapat merespon situasi *Herd-Stupidity* ditengah masyarakat menuju Herd-Immunity sehingga masyarakat terhindar dari bahaya Covid-19 dan kehidupan masyarakat menjadi normal kembali walaupun dengan adaptasi baru. Berikut aspek yang sangat penting dikaji dan diberikan fatwa Majelis Ulama Indonesia;

Diagram 4.2
Beberapa aspek yang perlu diberikan fatwa Majelis Ulama Indonesia

Sumber: dioleh peneliti

Aspek di atas merupakan sebagian kecil dari fenomena penanganan Covid-19 dan mendapatkan berbagai macam respon baik secara sosial, politik, ekonomi dan budaya karena gejala-gejala sosial dalam penerapan semua kebijakan bermunculan dan adanya gesekan yang mengakibatkan kericuhan dan sampai berujung pada pengadilan. Urgensi fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam merespon hal tersebut sangat tinggi karena adanya peran dan pengaruh para ulama, cendekiawan dan zu'ama yang menjadi garda terdepan dalam membangun peradaban dan persatuan bangsa dan negara.

27 Jamal Ma'mur, *"Peran Fatwa Mui Dalam Berbangsa Dan Bernegara* (Talfiq Manhaji *Sebagai Metodologi Penetapan Fatwa MUI*)," Wahana Akademika Volume 5 Nomor 2 (Oktober 2018): 12.

5. Kesimpulan

Ketidakpercayaan masyarakat terhadap Covid-19 disebabkan oleh beberapa faktor yang memunculkan situasi *Herd-Stupidity* (kebodohan komunal) sehingga jumlah terkonfirmasi positif Covid-19 semakin tinggi. Oleh karena itu, fatwa Majelis Ulama Indonesia sangat penting diterbitkan dan tidak berhenti pada dua belas fatwa Majelis Ulama Indonesia saja melainkan perlu adanya fatwa-fatwa berikut terkait Covid-19 dan penanganannya sehingga dapat meminimalisir sikap-sikap sebagian masyarakat yang menanggap remeh bahaya Covid-19 dan sikap tidak memperhatikan atau bersikap masa bodoh dengan adanya Covid-19 sehingga mengabaikan protokol kesehatan dan vaksin yang diberikan oleh pemerintah Indonesia. Pengaruh fatwa Majelis Ulama Indonesia sangat signifikan karena melibatkan banyak pihak terutama adanya keterlibatan para ulama dalam memberikan informasi yang benar dan merespon berita bohong di kalangan masyarakat baik melalui ceramah, khotbah, pengajian, media sosial dan media lainnya.

Daftar Pustaka

Bahri Saiful. *"Literasi Digital Menangkal Hoaks Covid-19 Di Media Sosial." Jurnal* Ilmu Komunikasi 10, no. 1 (21 Maret 2021): 13.

Nilam Fitriani. "*Stigma Masyarakat Terhadap Pandemi Covid-19."* Prosiding Seminar Nasional Problematika Sosial Pandemi Covid-19, Mei 2020, 8.

Habibaty, Diana Mutia. *"Peranan Fatwa Dewan Syariah Nasional -Majelis Ulama Indonesia- Terhadap Hukum Positif Indonesia.*" Jurnal Legislasi Indonesia 14, no. 4 (4 Mei 2018): 447–53.

Hamzah, Muhammad Maulana. *"Peran dan Pengaruh Fatwa Mui dalam Arus Transformasi Sosial Budaya di Indonesia."* Millah: Jurnal Studi Agama Vol. XVII, no. 1, no. 1 (2017): 28.

Hanafi, Yusuf, Ahmad Taufiq, Muhamad Saefi, M. Alifudin Ikhsan, Tsania Nur Diyana, Andy Hadiyanto, Yedi Purwanto, dan Ahmad Imam Mawardi. *"Indonesian Ulema Council Fatwa On Religious Practices During Covid-19 Pandemic: An Investigation Of Muslim Compliance."* Preprint. In Review, 9 Juni 2020. https://doi.org/10.21203/rs.3.rs-33784/v1.

Hasanah, Tuti. "*Transformasi Fatwa Dewan Syariah Nasional Ke Dalam Hukum Positif.*" Syariah Jurnal Hukum dan Pemikiran 16, no. 2 (13 Oktober 2017): 161. https://doi.org/10.18592/sy.v16i2.1022.

Ismail, Faisal Bin Husen, Arwansyah Kirin, Muhammad Masruri, dan Siti Marpuah. *"The Impact of Covid-19 Pandemic to Worship."* International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences 10, no. 11 (12 November 2020): Pages 244-258. https://doi.org/10.6007/IJARBSS/v10-i11/8081.

Izmuddin, Iiz. "*Fatwa Methodology Of National Sharia Board Of Indonesian Ulama Council In Islamic Economics."* MIQOT: Jurnal Ilmu-Ilmu KeIslaman 42, no. 1 (25 Agustus 2018): 43. https://doi.org/10.30821/miqot.v42i1.499.

Ma'mur, Jamal. *"Peran Fatwa Mui Dalam Berbangsa Dan Bernegara* (*Talfiq Manhaji Sebagai Metodologi Penetapan Fatwa MUI*)*."* Wahana Akademika Volume 5 Nomor 2 (Oktober 2018): 12.

Mangunjaya, FacHR.uddin Majeri, dan Gugah Praharawati. *"Fatwas on Boosting Environmental Conservation in Indonesia."* Religions 10, no. 10 (12 Oktober 2019): 570. https://doi.org/10.3390/rel10100570.

Manila, Hartati Deri. *"Edukasi Pencegahan Covid – 19 Di SMA Murni Padang."* Jurnal Abdimas Saintika 3, no. 1 (17 Mei 2021): 80. https://doi.org/10.30633/jas.v3i1.1031.

Mujani, Saiful, dan Deni Irvani. "*Sikap dan Perilaku Warga terhadap Kebijakan Penanganan Wabah Covid-19."* Politika: Jurnal Ilmu Politik 11, no. 2 (20 Oktober 2020): 219–38. https://doi.org/10.14710/politika.11.2.2020.219-238.

Rachman, Fajar Fathur, dan Setia Pramana. *"Analisis Sentimen Pro dan Kontra*

Masyarakat Indonesia tentang Vaksin COVID-19 pada Media Sosial Twitter," 2020, 10.

Radhitya, Theresia Vania, Nunung Nurwati, dan Maulana Irfan. *"Dampak Pandemi COVID-19 Terhadap Kekerasan dalam Rumah Tangga."* Jurnal Kolaborasi Resolusi Konflik 2, no. 2 (13 Agustus 2020): 111. https://doi.org/10.24198/jkrk.v2i2.29119.

Sukamto, Amos, dan S. Panca Parulian. *"Religious Community Responses to the Public Policy of the Indonesian Government Related to the Covid-19 Pandemic."* Journal of Law, Religion and State 8, no. 2–3 (16 Desember 2020): 273–83. https://doi.org/10.1163/22124810-2020006.

Yatimah, Durotul, Cecep Kustandi, Azmira Maulidina, Fernanda Irnawan, dan Shaffiya Rasidha Andinnari. *"Peningkatan Kesadaran Masyarakat tentang Pencegahan COVID-19 berbasis Keluarga dengan Memanfaatkan Motion Grafis di Jakarta Timur."* Jurnal Karya Abdi Masyarakat 4, no. 2 (31 Agustus 2020): 246–55. https://doi.org/10.22437/jkam.v4i2.10530.

Zain, Muhammad Fuad. *"The Impact of COVID-19 in the Procedure of Religious-Worship and Social Life, In Islamic View."* Clinical Medicine 08, no. 03 (2021): 7.

Majelis Ulama Indonesia. "Sejarah MUI," 13 Agustus 2018. https://mui.or.id/sejarah-mui.

Detikcom, Tim. "Kontroversi 'Tak Percaya COVID' Bikin dr Lois Ditangkap Polisi." detiknews. Diakses 17 Juli 2021. https://news.detik.com/berita/d-5641259/kontroversi-tak-percaya-covid-bikin-dr-lois-ditangkap-polisi.

Fatwa – Majelis Ulama Indonesia. Diakses 17 Juli 2021. https://mui.or.id/fatwa/.

Media, Kompas Cyber. "Dokter Lois yang Tak Percaya Covid-19 Ditangkap Polisi, Ini Tanggapan IDI." KOMPAS.com, 13 Juli 2021. https://megapolitan.kompas.com/read/2021/07/13/11125691/dokter-lois-yang-tak-percaya-covid-19-ditangkap-polisi-ini-tanggapan-idi.

———. "Herd Stupidity, Bukan Sekadar Masalah Kebodohan Komunal Halaman all." KOMPAS.com, 22 Juni 2021. https://lifestyle.kompas.com/read/2021/06/22/201934720/herd-stupidity-bukan-sekadar-masalah-kebodohan-komunal.

———. "Pemerintah Tetapkan 7 Jenis Vaksin Covid-19 untuk Vaksinasi, Bolehkah Masyarakat Memilih? Halaman all." KOMPAS.com, 16 Januari 2021. https://www.kompas.com/tren/read/2021/01/16/120500165/pemerintah-tetapkan-7-jenis-vaksin-covid-19-untuk-vaksinasi-bolehkah.

———. "UPDATE: Tambah 54.000, Total Kasus Covid-19 Indonesia 2.780.803 Orang Halaman all." KOMPAS.com, 16 Juli 2021. https://nasional.kompas.com/read/2021/07/16/16205221/update-tambah-54000-total-kasus-covid-19-indonesia-2780803-orang.

FATWA KONTEMPORER MUI: SEBUAH PROYEKSI FATWA TERHADAP BERITA HOAX SEPUTAR MUSHAF AL-QUR'AN

H. Imam Mutaqien Muslim, S.Th.I

Pendahuluan

Jika kita melihat dan mencermati kumpulan/kompilasi fatwa MUI khususnya dalam bidang sosial budaya, ada beberapa fatwa khusus yang berkaitan dengan mushaf Al-Qur'an. Fatwa-fatwa tersebut adalah tentang penulisan Al-Qur'an dengan selain huruf Arab yang ditetapkan pada 27 Juni 1977, tentang nyanyian dengan menggunakan ayat-ayat suci Al-Qur'an yang ditetapkan pada 3 Desember 1983, tentang penempelan foto pada mushaf Al-Qur'an (Kemuliaan Al-Qur'an) yang ditetapkan pada 12 Mei 2005, dan tentang hukum melihat mushaf saat salat yang ditetapkan pada 6 November 2019. Praktis setelah itu, belum ada lagi fatwa-fatwa kontemporer khusus seputar mushaf Al-Qur'an lainnya sebagai respon dari isu-isu yang banyak berkembang dalam masyarakat, terutama dalam dunia maya.

Saat ini dengan perkembangan teknologi dan media sosial yang sangat cepat berimbas pula terhadap perkembangan penggunaan mushaf Al-Qur'an baik cetak apalagi digital. Kabar baiknya, masyarakat semakin dipermudah dalam mengakses mushaf Al-Qur'an baik cetak maupun digital. Namun, di saat lain banyak pula muncul berita-berita hoax seputar mushaf Al-Qur'an seperti halnya berita-berita hoax dalam bidang politik, Kesehatan, dan lain-lain. Yang ironis lagi, berita hoax tentang mushaf Al-Qur'an bahkan ada yang digunakan untuk kepentingan politik praktis semata, selain untuk kepentingan-kepentingan pragmatis lain.

Berita-berita hoax seputar mushaf Al-Qur'an yang dimaksud adalah berita-berita yang dibuat-buat yang tidak sesuai faktanya atau berupa informasi yang menyesatkan (misleading information) mengenai Al-Qur'an baik dari aspek teksnya, terjemahan, maupun penafsirannya. Berita-berita hoax ini telah ban-

yak beredar melalui media sosial yang bervariatif dalam masyarakat. Akibatnya, ada sebagian masyarakat yang mempercayai hal tersebut tanpa mencari fakta atau bukti tentang hal itu.

Dalam titik ini, MUI mempunyai tugas berat untuk membuat pedoman berupa fatwa penting seputar mushaf Al-Qur'an yang relevan bagi masyarakat agar mereka tidak terjebak dalam penerimaan dan konsumsi informasi yang salah seputar mushaf Al-Qur'an. Dalam hal ini MUI bisa bekerja sama dengan intens dengan pihak-pihak terkait, seperti Kementerian Komunikasi dan Informatika untuk kajian seputar pemberitaan hoax yang beredar, dan Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Kementerian Agama yang membidani dalam hal substansi kesahihan mushaf Al-Qur'an yang beredar di seluruh Indonesia, serta jajaran stakeholder lainnya yang berwenang.

Isu-isu seputar mushaf Al-Qur'an

Penyebaran berita hoax tentang mushaf Al-Qur'an di dunia maya sangat meresahkan masyarakat, terutama saat momentum ajang kontestasi politik menjelang. Bahkan, "kesalahan" seorang tokoh public dalam menyitir makna sebuah bagian ayat memicu gelombang demonstrasi hingga berjilid-jilid banyaknya. Tidak sampai di sini, lazimnya berita hoax, ia akan muncul kembali tergantung momentum yang datang. Ada pihak-pihak tertentu yang bisa dikatakan secara periodik menyebarkan berita hoax tentang mushaf Al-Qur'an. Isu tersebut bisa dikatakan menjadi trending topic saat itu, bahkan mungkin dampak beritanya dirasakan hingga saat ini jika dikaitkan dengan kontestasi politik.

Peristiwa di atas sangat erat kaitannya dengan pemaknaan kata *Awliya'* pada QS. Al-Ma'idah ayat 51. Terjemahan kata *Awliya'* dalam terjemahan Kementerian Agama edisi penyempurnaan tahun 2002 adalah *teman setia*. Terjemahan ini dianggap salah bahkan palsu oleh pihak yang menganggap bahwa terjemahan yang tepat bagi kata Awliya' tersebut adalah pemimpin. Pemilihan makna teman setia sebagai perubahan dari makna pemimpin dianggap sebagai upaya pemerintah untuk mendukung seorang non muslim yang akan maju sebagai calon kepala daerah tertentu. Tentu anggapan ini adalah sangat tidak berdasar dan keliru, karena pemilihan makna teman setia sebagai terjemahan dari kata *Awliya'* telah disepakati sejak tahun2002 oleh para ulama saat itu.[1]

Isu ini bergulir menjadi berita hoax yang massif, sehingga Kominfo turun tangan dan menegaskanbahwa berita ini adalah berita hoax. Ada dua hal yang

1 Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Tafsir Ringkas Al-Qur'an Al-Karim*, (Jakarta: LPMQ, 2015), hal. 309.

menjadi dampak negative dari berita ini, yaitu anggapan merubah terjemahan makna Al-Qur'an dan tuduhan sebagai mushaf Al-Qur'an palsu terhadap mushaf Al-Qur'an yang mencantumkan terjemahan makna teman setia.

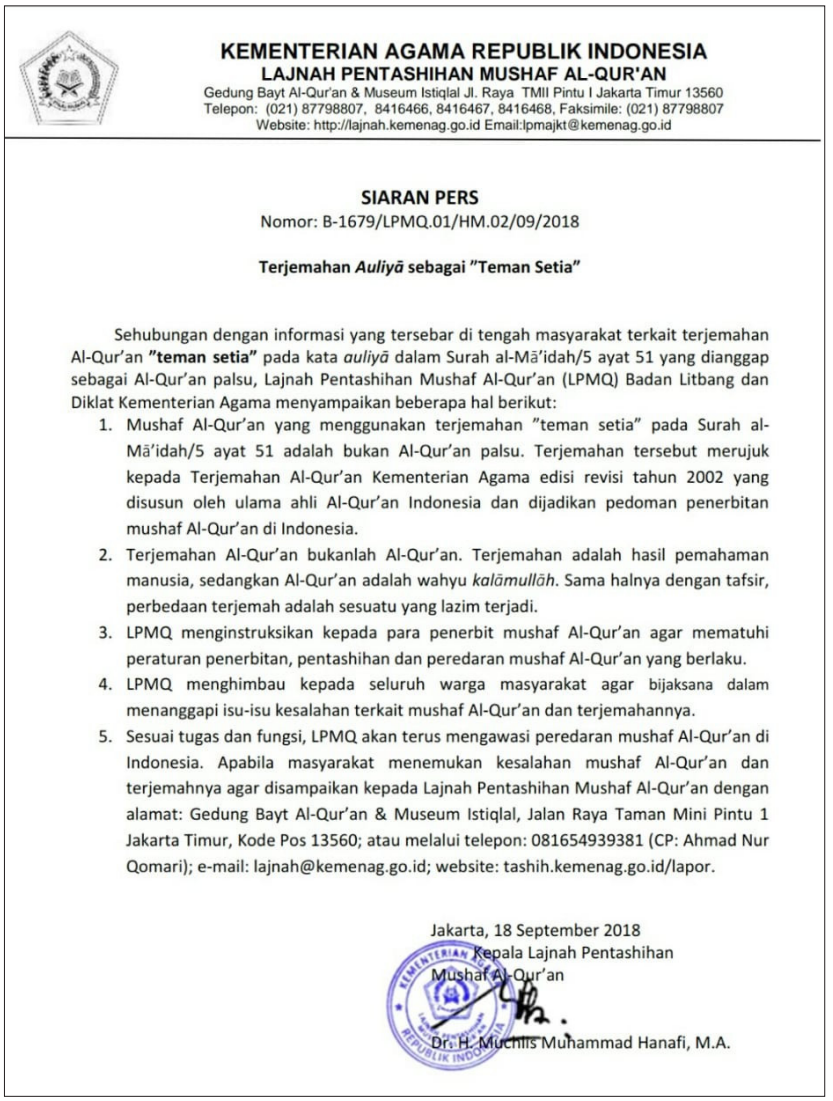
LPMQ sebagai instansi resmi telah menyampaikan keterangan resmi tentang hal ini. Kepala LPMQ Muchlis M Hanafi menjelaskan bahwa terjemahan Al-Quran tersebut merujuk pada edisi revisi 2002 Terjemahan Al Quran Kementerian Agama yang telah mendapat tanda tashih dari LPMQ. Hal ini sebagai penegasan menanggapi beredarnya postingan di media sosial tentang terjemahan kata 'awliya' pada QS Al-Ma'idah: 51 yang disebutkan telah berganti dari 'pemimpin' menjadi 'teman setia'. Kata *Awliya'* yang tertuang dalam Al-Quran Surat Al-Ma'idah ayat 51 diterjemahkan sesuai konteksnya..[2]

Kata Awliya' di dalam Al-Quran disebutkan sebanyak 42 kali dan diterjemahkan beragam sesuai konteksnya. Merujuk pada Terjemahan Al-Quran Kementerian Agama edisi revisi 1998-2002, pada Surat Ali Imran 3: 28, QS An-Nisa 4: 139, dan 144 serta QS Al-Maidah 5: 57, misalnya, kata awliya diterjemahkan dengan pemimpin. Sedangkan pada QS Al-Maidah 5: 51 dan QS Al-Mumtahanah 60: 1 diartikan dengan teman setia. Adapun pada QS Al-Taubah 9: 23 dimaknai dengan pelindung, dan pada QS An-Nisa 4: 89 diterjemahkan dengan teman-teman.

Seperti diketahui terjemahan Al-Quran Kementerian Agama pertama kali terbit pada 1965. Pada perkembangannya, terjemahan ini telah mengalami dua kali proses perbaikan dan penyempurnaan, yaitu pada 1989-1990 dan 1998-2002. Proses perbaikan dan penyempurnaan itu dilakukan para ulama dan ahli di bidangnya, sedangkan Kementerian bertindak sebagai fasilitator. Penyempurnaan dan perbaikan tersebut meliputi aspek bahasa, konsistensi pilihan kata atau kalimat untuk lafal atau ayat tertentu, substansi yang berkenaan dengan makna dan kandungan ayat, dan aspek transliterasi, ujarnya. Pada terjemahan Kementerian Agama edisi perdana pada 1965, kata awliya pada QS Ali Imran 3: 28 dan QS Al-Nisa 4: 144 tidak diterjemahkan. "Terjemahan QS An-Nisa 4: 144, misalnya, berbunyi, 'Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil orang-orang kafir sebagai wali dengan meninggalkan orang-orang mukmin'," ucap Muchlis. Merujuk pada kata wali, dalam terjemahan pada masa itu diberi catatan kaki, bahwa wali merupakan kata jamak dari awliya, yang berarti teman yang akrab, juga berarti pelindung atau penolong.

Adapun keterangan lengkapnya sebagai berikut:

2 https://www.kominfo.go.id/content/detail/16762/hoaks-al-quran-palsu-surat-al-maidah-51-diubah/0/laporan_isu_hoaks. Diunduh tanggal 8 Juli 2021 jam 22.49.



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
LAJNAH PENTASHIHAN MUSHAF AL-QUR'AN
Gedung Bayt Al-Qur'an & Museum Istiqlal Jl. Raya TMII Pintu I Jakarta Timur 13560
Telepon: (021) 87798807, 8416466, 8416467, 8416468, Faksimile: (021) 87798807
Website: http://lajnah.kemenag.go.id Email:lpmajkt@kemenag.go.id

SIARAN PERS
Nomor: B-1679/LPMQ.01/HM.02/09/2018

Terjemahan *Auliyā* sebagai "Teman Setia"

Sehubungan dengan informasi yang tersebar di tengah masyarakat terkait terjemahan Al-Qur'an **"teman setia"** pada kata *auliyā* dalam Surah al-Mā'idah/5 ayat 51 yang dianggap sebagai Al-Qur'an palsu, Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (LPMQ) Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama menyampaikan beberapa hal berikut:

1. Mushaf Al-Qur'an yang menggunakan terjemahan "teman setia" pada Surah al-Mā'idah/5 ayat 51 adalah bukan Al-Qur'an palsu. Terjemahan tersebut merujuk kepada Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama edisi revisi tahun 2002 yang disusun oleh ulama ahli Al-Qur'an Indonesia dan dijadikan pedoman penerbitan mushaf Al-Qur'an di Indonesia.
2. Terjemahan Al-Qur'an bukanlah Al-Qur'an. Terjemahan adalah hasil pemahaman manusia, sedangkan Al-Qur'an adalah wahyu *kalāmullāh*. Sama halnya dengan tafsir, perbedaan terjemah adalah sesuatu yang lazim terjadi.
3. LPMQ menginstruksikan kepada para penerbit mushaf Al-Qur'an agar mematuhi peraturan penerbitan, pentashihan dan peredaran mushaf Al-Qur'an yang berlaku.
4. LPMQ menghimbau kepada seluruh warga masyarakat agar bijaksana dalam menanggapi isu-isu kesalahan terkait mushaf Al-Qur'an dan terjemahannya.
5. Sesuai tugas dan fungsi, LPMQ akan terus mengawasi peredaran mushaf Al-Qur'an di Indonesia. Apabila masyarakat menemukan kesalahan mushaf Al-Qur'an dan terjemahnya agar disampaikan kepada Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an dengan alamat: Gedung Bayt Al-Qur'an & Museum Istiqlal, Jalan Raya Taman Mini Pintu 1 Jakarta Timur, Kode Pos 13560; atau melalui telepon: 081654939381 (CP: Ahmad Nur Qomari); e-mail: lajnah@kemenag.go.id; website: tashih.kemenag.go.id/lapor.

Jakarta, 18 September 2018
Kepala Lajnah Pentashihan
Mushaf Al-Qur'an

Dr. H. Muchlis Muhammad Hanafi, M.A.

Isu berikutnya adalah anggapan adanya surah palsu pada mushaf Al-Qur'an Al-Mumayyaz. Informasi hoax ini beredar kembali di media sosial pada bulan Maret 2019 disertai ancaman azab bagi yang tidak menyebarkannya, Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (LPMQ) Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama menyampaikan bahwa berita yang sudah beredar sejak tahun 2016 ini adalah berita palsu atau bohong (hoax) dan tidak dapat dipertanggungjawabkan kebenarannya Jumlah surah yang ada di dalam Mushaf Al-Mumayyaz sama seperti pada mushaf Al-Qur'an lainnya, berjumlah 114 surah. Tidak ada penambahan 4 surah palsu sebagaimana yang diisukan. Berikut katerangan

lengkapnya:[3]

KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
LAJNAH PENTASHIHAN MUSHAF AL-QUR'AN
Gedung Bayt Al-Qur'an & Museum Istiqlal Jl. Raya TMII Pintu I Jakarta Timur 13560
Telepon: (021) 87798807, 8416466, 8416467, 8416468, Faksimile: (021) 87798807
Website: http://lajnah.kemenag.go.id Email:lpmajkt@kemenag.go.id

SIARAN PERS
Nomor: B-854/LPMQ.01/HM.02/3/2019

SURAH PALSU PADA MUSHAF AL-QUR'AN AL-MUMAYYAZ

Sehubungan dengan informasi yang kembali beredar di media sosial pada bulan Maret 2019 terkait **mushaf Al-Qur'an Al-Mumayyaz yang memuat 4 surah palsu** yang disertai ancaman azab bagi yang tidak menyebarkannya, Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (LPMQ) Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama menyampaikan beberapa hal berikut:

1. Mushaf Al-Mumayyaz adalah mushaf Al-Qur'an yang diterbitkan oleh Penerbit Cipta Bagus Segara (CBS) Bekasi, Jawa Barat dan telah mendapat izin penerbitannya dengan Surat Tanda Tashih nomor: P.VI/1/TL.02.1/1467/2013 (ukuran A4) dan nomor: P.VI/1/TL.02.1/1719/2013 (ukuran A5), tertanggal 10 Muharram 1435 H/14 November 2013 M.
2. Jumlah surah yang ada di dalam Mushaf Al-Mumayyaz sama seperti pada mushaf Al-Qur'an lainnya, berjumlah 114 surah. Tidak ada penambahan 4 surah palsu sebagaimana yang diisukan.
3. Informasi adanya surah palsu yang sudah beredar sejak tahun 2016 adalah berita palsu atau bohong (*hoax*) dan tidak dapat dipertanggungjawabkan kebenarannya.
4. Sesuai tugas dan fungsi, LPMQ akan terus mengawasi peredaran mushaf Al-Qur'an di Indonesia. Apabila masyarakat menemukan kesalahan terkait mushaf Al-Qur'an agar disampaikan kepada Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an dengan alamat: Gedung Bayt Al-Qur'an & Museum Istiqlal, Jalan Raya Taman Mini Pintu 1 Jakarta Timur, Kode Pos 13560; atau melalui telepon: 081654939381 (CP: Ahmad Nur Qomari); e-mail: lajnah@kemenag.go.id; website: tashih.kemenag.go.id/lapor, Fanpage Facebook: Pentashihan Mushaf Al-Qur'an.

Jakarta, 20 Maret 2019
Kepala Lajnah Pentashihan
Mushaf Al-Qur'an

Dr. H. Muchlis Muhammad Hanafi, MA

Berita hoax lain yang sering muncul pula adalah anggapan adanya kesalahan yang terjadi dalam QS. Fushshilat/41:35. Kesalahan ini dianggapa kesengajaan yang dibuat untuk meresahkan masyarakat. Namun, setelah ditelusuri tidak ada satupun bukti tertulis berupa mushaf yang mengandung kesalahan tersebut. Tidak ada satupun mushaf yang ditemukan oleh tim LPMQ, maupun mushaf yang berasal dari masyarakat. Dengan demikian, berita ini jelas merupakan berita hoax. Analisis dari Tim Pentashih Lajnah Pentashihan Mushaf Al Quran (LPMQ) mendapatkan indikator sebagai berita hoax sebagai berikut: a). Penyebar berita tidak mencantumkan identitas mushaf secara lengkap (cover, tanda tashih, nama penerbit); b). Penyebutan nama "Annur" belum jelas, apakah yang dimaksud adalah nama penerbit atau nama mushaf; c). Belum

3 https://tashih.kemenag.go.id/list-siaran-pers/read/surah-palsu-pada-mushaf-almumayyaz

ada bukti fisik yang menghadirkan mushaf tersebut, baik yang berasal dari masyarakat atau dari dokumen mushaf yang ada di kantor LPMQ.[4]

4 https://tashih.kemenag.go.id/list-siaran-pers/read/kesalahan-mushaf-al-quran-surah-fushshilat-ayat-35-cetakan-annur

KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
LAJNAH PENTASHIHAN MUSHAF AL-QUR'AN
Gedung Bayt Al-Qur'an & Museum Istiqlal Jl. Raya TMII Pintu I Jakarta Timur 13560
Telepon: (021) 87798807, 8416466, 8416467, 8416468, Faksimile: (021) 87798807
Website: http://lajnah.kemenag.go.id Email:lpmajkt@kemenag.go.id

SIARAN PERS
Nomor: B-1826/LPMQ.01/HM.02/10/2018

MUSHAF AL-QUR'AN YANG DIANGGAP SALAH DAN MENYESATKAN UMAT

Sehubungan dengan video yang beredar di media sosial pada tanggal 8 Oktober 2018 terkait **mushaf Al-Qur'an yang dianggap salah dan menyesatkan umat**, Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (LPMQ) Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama menyampaikan beberapa hal berikut:

1. Mushaf Al-Qur'an dalam video tersebut adalah mushaf Al-Qur'an yang ditulis berdasarkan riwayat Warsy dari Imam Nafi' (salah satu riwayat dalam *qira'ah sab'ah* yang mutawatir) yang diterbitkan oleh penerbit Darul Ma'rifah Beirut.
2. Penulisan mushaf tersebut menggunakan khat (tulisan) Maghribi yang berbeda dengan mushaf Al-Qur`an Standar Indonesia (MSI). Perbedaan tersebut antara lain pada penulisan huruf fa' (ف) dan qaf (ق). Huruf fa' (ف) dalam sistem penulisan Maghribi menggunakan satu titik di bawah huruf (ڢ) sementara huruf qaf (ق) menggunakan satu titik di atas (ڧ). Contoh, kata يفيمون dalam sistem penulisan MSI tertulis يڤيمون dalam sistem penulisan mushaf Maghribi.
3. Kedua sistem penulisan tersebut benar dan masih digunakan dalam penerbitan dan pencetakan mushaf Al-Qur`an di dunia Islam sampai saat ini.
4. Sesuai tugas dan fungsi, LPMQ akan terus mengawasi peredaran mushaf Al-Qur'an di Indonesia. Apabila masyarakat menemukan kesalahan terkait mushaf Al-Qur`an agar disampaikan kepada Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an dengan alamat: Gedung Bayt Al-Qur'an & Museum Istiqlal, Jalan Raya Taman Mini Pintu 1 Jakarta Timur, Kode Pos 13560; atau melalui telepon: 081654939381 (CP: Ahmad Nur Qomari); e-mail: lajnah@kemenag.go.id; website: tashih.kemenag.go.id/lapor, Fanpage Facebook Pentashihan Mushaf Al-Qur'an.

Jakarta, 10 Oktober 2018
Kepala Lajnah Pentashihan
Mushaf Al-Qur'an

Dr. H. Muchlis Muhammad Hanafi, M.A.

Berikutnya, berita mushaf Al-Qur'an yang dianggap palsu adalah berita yang sudah beredar sejak tahun 2017, yaitu mushaf terbitan Suara Agung Jakarta. Mushaf ini dianggap palsu karena tidak mencantumkan Surah Al-Ma'idah ayat 51 s/d 57 disebabkan kesalahan teknis dalam proses percetakannya. Penerbit Suara Agung juga telah membuat klarifikasi kepada LPMQ maupun masyarakat bahwa kesalahan tersebut tidak sengaja dilakukan. Kekeliruan cetak ini terjadi di cetakan I pada tahun 2015. Surah Al-Ma'idah ayat 51–57 yang seharusnya tercetak di halaman 117 berada di halaman 113.[5]

Berita hoax lainnya terjadi akibat unggahan video seseorang mengenai mushaf Al-Qur'an yang tidak memahami disiplin ilmu Qira'at sehingga memicu keresahan masyarakat awam dan menganggap bahwa mushaf ini adalah

5 https://cekfakta.tempo.co/fakta/79/fakta-atau-hoax-benarkah-ada-al-quran-palsu-yang-mengubah-terjemahan-surat-al-maidah-ayat-51. Diunduh tanggal 7 Juli 2021 Jam 14.16.

palsu. Video ini beredar pada 10 Oktober 2018. Kemudian banyak direpost oleh banyak orang dalam berbagai macam media sosial.

LPMQ mewakili Kemenag RI menyampaikan klarifikasi bahwa mushaf Al-Qur'an di video yang viral itu bukan palsu melainkan Al-Qur'an riwayat Warsy dari Imam Nafi. Mushaf Al-Qur'an yang dimaksud dalam video tersebut adalah cetakan Darul Ma'rifah, Beirut, Lebanon.[6] Memang dalam hal tanda baca atau sistem penulisan ada yang mengikuti cara MagHR.ibi. Misal sistem penulisan MagHR.ibi untuk huruf fa' dengan titik satu di bawah, sedangkan huruf qaf diberi titik satu di atas. Mushaf-mushaf model ini banyak digunakan di negara-negara muslim di Afrika atau biasa disebut wilayah MagHR.ibi. Jadi mushaf-mushaf tersebut tidak terdapat kesalahan sama sekali. Hanya saja kita yang tidak mengetahui bahwa selain sistem penulisan yang biasa kita gunakan, ada juga sistem penulisan huruf Arab dengan sistem yang lain, yang juga masih lazim digunakan dalam penulisan mushaf Al-Qur'an.

KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
LAJNAH PENTASHIHAN MUSHAF AL-QUR'AN
Gedung Bayt Al-Qur'an & Museum Istiqlal Jl. Raya TMII Pintu I Jakarta Timur 13560
Telepon: (021) 87798807, 8416466, 8416467, 8416468, Faksimile: (021) 87798807
Website: http://lajnah.kemenag.go.id Email:lpmajkt@kemenag.go.id

PRESS RELEASE

Sehubungan dengan informasi yang disebarluaskan melalui media sosial terkait kesalahan mushaf Al-Qur'an pada Surah Fushshilat/41 ayat 35 yang disebut-sebut cetakan Annur, Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (LPMQ) Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama menyampaikan beberapa hal berikut:

1. Penyebar informasi tidak mencantumkan identitas mushaf secara lengkap (cover, tanda tashih, dan nama penerbit);
2. Penyebutan nama "Annur" belum jelas, apakah yang dimaksud adalah nama penerbit atau nama mushaf?;
3. Berdasarkan dokumen pengajuan tashih tidak ditemukan bentuk/model mushaf tersebut;
4. Belum ada bukti fisik dari masyarakat yang dapat menghadirkan mushaf tersebut.

Bagi masyarakat yang mendapatkan mushaf tersebut, atau mengetahui identitas mushaf yang disertai dengan cover dan lembar keterangan mushaf tersebut, agar menyampaikannya ke LPMQ di Gedung Bayt Al-Qur'an TMII Jakarta, Telp. 021-87798807, email: lajnah@kemenag.go.id, website: tashih.kemenag.go.id/lapor.

LPMQ menghimbau kepada seluruh warga masyarakat agar tidak cepat terpengaruh isu terkait kesalahan Al-Qur'an yang tidak disertai bukti fisik yang kuat. Sesuai tugas dan fungsi, LPMQ akan terus mengawal peredaran mushaf Al-Qur'an di Indonesia.

Jakarta, 30 April 2018
Kepala Lajnah Pentashihan
Mushaf Al-Qur'an

Dr. H. Muchlis Muhammad Hanafi, MA

6 https://tashih.kemenag.go.id/list-siaran-pers/read/mushaf-al-qur%E2%80%99an-yang-dianggap-salah-dan-menyesatkan-umat Diunduh tanggal 16 Juli 2021 Jam 10.22.

Fatwa MUI terhadap berita hoax seputar Mushaf Al-Qur'an?

Fatwa kontemporer MUI terakhir yang berkaitan dengan mushaf Al-Qur'an adalah mengenai hukum melihat mushaf saat melaksanakan salat. Setelah itu belum ada lagi fatwa tentang mushaf Al-Qur'an. Jika saat ini fatwa-fatwa yang ditetapkan berdasarkan Al-Qur'an, Hadis, dan sumber-sumber lain yang otoritatif, maka hemat penulis, fatwa dalam rangka memproteksi eksistensi mushaf Al-Qur'an dari berbagai aspeknya tentu saja ikut menjadi penting pula. Berkaca pada isu-isu atau berita hoax seputar mushaf Al-Qur'an yang dideskripsikan di atas adalah salah satu bahan pertimbangan agar MUI membuka kemungkinan mengeluarkan fatwa berdasarkan perkembangan kontemporer seputar mushaf Al-Qur'an, terutama berita hoax mengenai mushaf Al-Qur'an. Dari aspek hukum, penyebaran berita hoax seputar mushaf Al-Qur'an mungkin telah ditangani oleh pihak berwajib, tetapi dari aspek keagamaan dan peribadatan MUI bisa menunjukkan perannya dengan menetapkan fatwa hukum bagi para penyebar berita-berita hoax tentang mushaf Al-Qur'an, agar mereka tidak mudah, bahkan tidak menyebarkan berita-berita hoax tentang kitab suci yang agung bagi kaum muslim.

Masih banyak aspek-aspek penting mengenai mushaf yang dimungkinkan mendapatkan proteksi keagamaan berupa fatwa dari MUI. Dalam PMA no. 44 tahun 2016 tentang penerbitan, pentashihan, dan peredaran mushaf Al-Qur'an pada pasal 11 disebutkan bahwa bahan-bahan yang digunakan untuk mencetak mushaf Al-Qur'an harus berasal dari benda-benda yang suci. Dari aspek ini MUI bekerjasama dengan LPMQ Kemenag RI bisa membuka kemungkinan menetapkan bahan-bahan apa saja yang layak dan suci dalam sebuah fatwa, agar para pihak yang terlibat dalam proses penerbitan dan percetakan mushaf selalu mematuhi kewajiban ini.[7]

Kemudian MUI juga bisa mempertimbangkan masuk pada aspek suplemen yang ada pada mushaf Al-Qur'an cetak. Perkembangan kreatifitas para penerbitan mushaf Al-Qur'an di Indonesia sangat jauh di depan dibandingkan dengan negara-negara muslim lainnya. Ini dibuktikan secara konkret dari produk mushaf Al-Qur'an yang ada di pasaran. Selain teks Al-Qur'an itu sendiri, mushaf-mushaf di Indonesia dilengkapi dengan terjemah perkata, tajwid warna, tafsir ringkas, asbabunnuzul, keutamaan Al-Qur'an, waqaf ibtida', metode menghafal Al-Qur'an, bahkan sampai kajian Ulumul Qur'an, dan lain-lain. Aspek-aspek tersebut di atas perlu mendapat dukungan berupa fatwa keagamaan yang otoritatif, tentu setelah melalui kajian dari para ulama, agar kreatifitas yang dilakukan para penerbit tidak melanggar rambu-rambu yang

7 PMA no. 44 tahun 2016 tentang penerbitan, pentashihan, dan peredaran mushaf Al-Qur'an, hal. 7.

layak bagi keagungan mushaf Al-Qur'an.[8]

Belum lagi berbicara tentang mushaf digital yang membanjiri media sosial masyarakat. LPMQ pernah menghitung mushaf digital yang beredar di dunia maya secara acak. Hasilnya ada sekitar dua ratus lebih mushaf digital yang sumbernya tidak hanya dari negara-negara muslim, tetapi negara-negara yang mayoritas non muslim.. Jumlah ini pasti terus bertambah seiring dengan perkembangan teknologi yang sangat cepat dan massif. Perlu ada perangkat proteksi, agar masyarakat punya rambu-rambu yang bisa menuntun dalam mengkonsumsi mushaf digital.

Jalan ke arah tersebut sebenarnya telah dirintis, saat setahun yang lalu perwakilan dari MUI mempresentasikan rancangan fatwa yang berkaitan dengan penerbitan mushaf Al-Qur'an, termasuk mengatur aspek-aspek dari hulu ke hilir proses penerbitan dan percetakan mushaf Al-Qur'an. Pihak dari MUI berkepentingan dengan LPMQ untuk menyelaraskan hal-hal yang dirasa perlu dan penting agar menjadi sinergi yang saling menguatkan.

Dalam sejarahnya, kerjasama antara dua instansi ini telah dirintis sejak sebelum berdirinya MUI. Sekitar setahun sebelum berdirinya MUI, Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an yang saat itu masih berkedudukan sebagai panitia *adhoc*, salah satu anggotanya adalah KH.M. Syukri Ghozali, yang kemudian juga menjabat sebagai ketua komisi fatwa MUI yang menetapkan fatwa tentang penulisan Al-Qur'an dengan selain huruf Arab pada tahun 1977. Sebelumnya, pada tahun 1974, dalam MUKER pertama ulama Al-Qur'an menyepakati bahwa mushaf Al-Qur'an harus ditulis dengan Rasm Usmani kecuali keadaan darurat. [9]Hal ini menunjukkan adanya ide yang paralel dan saling menguatkan antara kedua instansi ini. Secara personal dari dulu hingga kini, beberapa anggota MUI juga merangkap sebagai pentashih maupun tim penyusun tafsir di LPMQ, seperti Prof. Huzaemah T. Yanggo, MA., DR. KH. Ahsin Sakho Muhammad, MA., DR. KH. A. Malik Madani, DR. KH. Abdul Ghofur Maimun, MA., DR. KH. Hilmy Muhammad, MA, dan lain-lain.

Kesimpulan

Dari gambaran singkat di atas, sungguh peran MUI sangat terasa melalui fatwa-fatwa dalam ranah sosial budaya dan kemasyarakatan, terutama menyangkut kitab suci Al-Qur'an. Segala sesuatu yang berkaitan dengan mushaf Al-Qur'an sangat sensitive dan krusial, lebih-lebih jika ada isu-isu negatif seperti berita-berita hoax seputar mushaf Al-Qur'an. Oleh karena itu, MUI bekerjasama den-

8 https://lajnah.kemenag.go.id/berita/96-perumusan-hasil-lokakarya-penerbitan-mushaf-al-qur-an. Diunduh pada 16 Juli 2021 jam 16.15.

9 https://lajnah.kemenag.go.id/artikel/318-dinamika-musyawarah-kerja-ulama-al-qur-an-i-x-dalam-penetapan-mushaf-standar-indonesia. Diunduh pada 16 Juli 2021 jam 15.10.

gan instansi atau Lembaga terkait dalam menangkal hal ini dengan menerbitkan fatwa yang sesuai dan kompatibel dengan perkembangan saat ini.

Adapun objek berita hoax seputar mushaf Al-Qur'an biasanya terjadi pada teks ayatnya, terjemahan maknanya, atau bentuk fisik mushaf cetak baik yang kontemporer atau mushaf yang dianggap kuno serta mushaf digital.. Seiring dengan banyaknya info-info hoax tentang mushaf Al-Qur'an yang beredar di Indonesia saat ini, Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (LPMQ) telah melakukan langkah-langkah antisipasi baik yang bersifat proaktif maupun preventif dan dikuatkan peran MUI melalui fatwa-fatwanya akan semakin memuluskan upaya ini.

Berita-berita hoax yang beredar sebagian seputar disiplin keilmuan Al-Qur'an yang khusus dikuasai oleh sebagian kecil cendekiawan dan pakar seperti ilmu Rasm, Dhabt dan Syakal, waqaf ibtida', serta ilmu Qiroat, dan lain-lain yang jarang dikaji di perguruan tinggi Islam, bahkan pesantren sekalipun. Hal ini menyebabkan kesalahpahaman bagi masyarakat awam dan menganggap hal tersebut salah bahkan palsu, seperti telah dijelaskan di atas. *Wallahu A'lam.*

Contoh tampilan berita-berita hoax yang beredar di media sosial

Contoh mushaf-mushaf Al-Qur'an yang direkayasa menjadi berita hoax

FATWA KONTROVERSI MAJELIS ULAMA INDONESIA ATAS SERTIFIKASI KOMODITAS NON PANGAN DAN IMPLIKASINYA TERHADAP POLARISASI IDENTITAS PRIMORDIAL

Muhammad Abdul Rohman Al Chudaifi[1]
Muhammad Nasruddin[2]
Siti Muliana[3]

Abstrak

Majelis Ulama Indonesia atau MUI merupakan salah satu lembaga yang memiliki wewenang mengeluarkan fatwa di Indonesia. Dari sekian banyak fatwa yang telah dikeluarkan oleh MUI, tidak semua dapat diterima publik tanpa polemik dan kontroversi di masyarakat, salah satunya adalah terkait sikap mensertifikasi halal produk non-pangan seperti pada hijab Zoya dan lemari es SHARP. Fokus kajian dalam artikel ini adalah labelisasi halal terhadap produk halal non-pangan oleh MUI tersebut. Topik kajian tersebut dianggap penting karena membuka peluang pada polarisasi identitas primordial dalam masyarakat. Selain itu, adanya polarisasi yang lebih identik dengan bentuk keberagamaan simbolik tersebut menjadi peluang besar menjamurnya sikap keberagamaan formalis dan sedikit namun pasti akan menggeser sikap keberagamaan *state of mind* yang jauh dari Islam formalis demikian. Adapun metode deksriptif-analitis adalah metode pendekatan yang digunakan dalam penulisan artikel ini. Simpulan yang dicapai, *pertama*, fatwa MUI pada dasarnya masih bersifat problematis karena memberi peluang besar bagi Islam formalis yang menuju eksklusifitas keberagamaan tumbuh. *Kedua*, fatwa MUI terkait labelisasi halal dicukupkan pada produk yang untuk dikonsumsi. *Ketiga*, MUI sebagai wujud dari ulama dengan perannya sebagai *khadimul 'ummah* diharapkan dapat lebih jeli guna untuk menjaga bangsa yang plural dari gesekan-gesekan yang membahayakan persatuan.

Kata Kunci: Fatwa, Produk halal, dan Polarisasi.

---

1 Sedang menempuh Program Magister Pendidikan Bahasa Arab di IAIN Kediri.
2 Program Studi Komunikasi Penyiaran Islam (KPI) di STAI Sunan Pandanaran, Yogyakarta.
3 Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir di STAI Sunan Pandanaran, Yogyakarta.

Pendahuluan

Indonesia sebagai bangsa dengan latar belakang yang beragam baik suku, etnis, budaya dan agama yang pada satu sisi hal itu sebagai keunikan. Namun pada sisi lain hal itu sebagai suatu ancaman kohesi bangsa untuk saling serang. Oleh sebab itu, sudah semestinya sebagai warga negara Indonesia saling menjaga keutuhan kesatuan bangsa tersebut. Namun begitu, ada sejumlah tema problematis yang menguar deras beberapa waktu terakhir dalam kancah keberagamaan masyarakat Indonesia umumnya. Hal itu tidak dipungkiri semakin waktu berlanjut semakin riskan bagi ketahanan kohesi sosial-kebangsaan kita dan mengarah kencang kepada polarisasi identitas primordial dan mengarah pada polarisasi konflik sektarian serta berwatak hegemoni-negasi mayoritas-minoritas yang tentu saja tidak kondusif dan produktif bagi bangsa Indonesia.

Salah satu hal yang mengancam kohesi sosial-kebangsaan saat ini adalah sikap keberagamaan yang eksklusif dan maraknya komodifikasi agama yang mana secara struktural dan massif, komodifikasi agama ini tidak hanya terlingkup dalam ranah konsumsi namun juga pada ranah paradigma dan pemikiran. Pada dasarnya, komodifikasi agama dalam bahasa sederhanya adalah menjadikan agama sebagai komoditas alias produk. Selanjutnya, agama sebagai sesuatu yang sakral seketika di *take down* jadi produk profan. Untuk meyakinkan publiknya, dinukillah ayat-ayat dan Hadits-Hadits dengan sangat lebat dan rimbun serta tentu saja takwil dan tafsirnya diseret-seret ke arah kepentingan komoditas tersebut ditargetkan.

Umumnya, dalam masyarakat kita saksikan komodifikasi agama pada ranah bisnis. Hal itu dapat dilihat dari semakin marak dan luasnya labelisasi halal-haram dan syar'i dan tidak syar'i, sebagai gambaran umum di mana komodifikasi agama didramatisasi sedemikian telanjang dan vulgarnya untuk menjual produk. Ironisnya, hal itu didukung oleh MUI sebagai lembaga yang memiliki peran besar dalam masyarakat Indonesia dalam sebuah fatwanya terhadap labelisasi halal pada produk non pangan.

Fatwa seperti demikian tentu mendapat respon beragam dari masyarakat. Padahal walaupun sesungguhnya dalam penetapan fatwa MUI sendiri telah menggariskan bahwa sebelum fatwa ditetapkan agar dilakukan kajian komprehensif yang mencakup pendapat para imam mazhab, ulama *mu'tabar*, serta ahli fiqh terkait masalah yang akan difatwakan.[4] Namun, pada realitanya perbedaan pandangan dan pendapat di masyarakat tidak dapat dihindarkan.

4 Ansori, dkk, Fatwa-fatwa Kontroversial Majelis Ulama Indonesia dalam Perspektif Sosiologi Hukum, Disampaikan pada *4th International Conference on Fatwa Studies 2019; The Role and Challenges of MUI's Fatwas in the Global Era*, Hal. 2.

Sekilas Tentang MUI sebagai *Khadimul 'Ummah*

Majelis Ulama Indonesia (MUI) merupakan sebuah wadah bagi para ulama dan cendekiawan Muslim di Indonesia yang bertujuan untuk membimbing, membina dan mengayomi umat Islam di Indonesia. Lembaga ini berdiri pada tanggal 26 Juli 1975 atau bertepatan pada 7 Rajab 1395 Hijriyah. Bermula dari konferensi para ulama di Jakarta yang diselenggarakan oleh Pusat Dakwah Islam bentukan pemerintah pada saat KH. Muhammad Dahlan menjabat sebagai Menteri Agama (30 September – 4 Oktober 1970). Pada waktu itu diajukan saran untuk memajukan kesatuan muslimin dalam kegiatan sosial dengan membentuk sebuah majelis para ulama Indonesia dengan tugas untuk memberikan fatwa-fatwa terkait permasalahan sosial.[5] Deklarasi tersebut dihadiri oleh 53 orang tokoh yang terdiri dari 26 ulama yang meliputi para wakil majelis-majelis ulama daerah yang sudah terbentuk; 10 orang ulama yang mewakili ormas-ormas Islam tingkat pusat meliputi NU, Muhammadiyah, Syariat Islam, Perti, al-Washliyah, Mathlaul Anwar, GUPPI, PTDI, DMI, dan Al-Ittihadiyah; 4 orang perwakilan rohaniawan ABRI serta 13 orang tokoh atau cendekiawan Muslim lainnya dengan mengangkat Hamka sebagai ketua MUI pertama.

Sebagai organisasi sosial keagamaan, MUI dilarang terlibat dalam urusan politik praktis dan tidak diperkenankan pula terlibat dalam kepentingan praktis. MUI merupakan lembaga dengan otoritas sebatas memberikan fatwa, nasihat, maupun seruan moral kepada pemerintah dan umat Islam pada umumnya, baik pada masalah agama maupun masalah kebangsaan. Selain itu MUI juga berperan sebagai perantara yang menghubungkan nilai-nilai agama yang bersifat etis dan program pembangunan pemerintah pada tataran praktis. Lembaga penghubung terpenting antara pemerintah dan MUI adalah Departemen Agama selaku pemegang kekuasaan dalam mengurusi persoalan yang berhubungan dengan keagamaan. Departemen Agama memasok bantuan keuangan untuk kegiatan operasional MUI sekaligus sebagai penghubung antara MUI dengan presiden. Dengan kata lain, MUI merupakan lembaga semi pemerintah jika dilihat dari hubungan patronasi ini.[6]

Dalam menyelenggarakan kegiatan organisasinya, Majelis Ulama Indonesia (MUI) mempunyai visi yang dijadikan sebagai acuan dalam menyelenggarakan kegiatan. Adapun visi dari MUI adalah berpegang pada prinsip *baldatun thayyibatun wa robbun ghofur* (menciptakan kondisi sosial kemasyarakatan, kebangsaan, dan kenegaraan yang baik supaya memperoleh ridla dan ampu-

5 Ali Wahyudi, "Kajian Fatwa-Fatwa dan Ijtihad MUI dan Kaitannya dengan Maqashid Syariah", hlm. 5.

6 Subekty Wibowo, Hermanu Joebagio, dan Saiful BacHR.i, "Peran Majelis Ulama Indonesia Pada Masa Orde baru 1975-1998 dan Relevansinya dalam Pembelajaran Sejarah", *Jurnal Candi,* Vol. 17, No. 1, April 2018, hlm. 89.

nan Allah SWT), dan *khairu ummah* (menuju masyarakat yang berkualitas) untuk mewujudkan kejayaan Islam dan kaum muslimin (*Izzul al-Islam wal Muslim*) dalam wadah Negara Kesatuan Republik Indonesia sebagai manifestasi rahmat bagi seluruh alam (*rahmatan lil 'alamin*). Selain itu terdapat beberapa misi yang diemban untuk mewujudkan visi tersebut, antara lain:[7]

a. Menggerakkan kepemimpinan umat secara efektif dengan menjadikan ulama sebagai *qudwah* sehingga dapat membina kesejahteraan umat.
b. Menegakkan *'amar ma'ruf nahi munkar* untuk meningkatkan kualitas moral umat Islam dalam berbagai aspek kehidupan.
c. Mempererat *ukhuwah Islamiyah* dan persatuan umat Islam dalam bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Terkait metode ijtihad yang dilakukan MUI dalam menetapkan sebuah hukum dapat dilihat pada Pedoman fatwa MUI yang ditetapkan dalam Surat Keputusan MUI nomor U-596/MUI/X/1997. Dalam keputusan tersebut terdapat tiga unsur utama dalam menentukan fatwa meliputi dasar-dasar umum penetapan fatwa, prosedur penetapan fatwa, dan teknik dan kewenangan organisasi dalam menetapkan fatwa. Dasar-dasar umum penetapan fatwa diatur dalam pasal 2 (ayat 1 dan 2). Ayat 1 menjelaskan bahwa setiap fatwa didasarkan pada *adillat al-ahkam* yang paling kuat dan membawa kemaslahatan umat. Ayat berikutnya turut menjelaskan bahwa dasar-dasar dalam menetapkan fatwa bersumber dari Al-Qur'an, hadits, ijma', qiyas, dan dalil-dalil hukum lainnya.

Adapun prosedur penetapan fatwa terbagi menjadi enam tahapan. *Pertama,* setiap permasalahan yang diajukan dibahas dalam rapat komisi untuk mengetahui substansi dan sebab permasalahannya. *Kedua,* menghadirkan para ahli yang berkaitan dengan permasalahan yang akan difatwakan untuk dimintai pendapat dan pertimbangannya dalam rapat komisi. *Ketiga,* setelah para ahli tersebut menyampaikan pendapatnya maka ulama MUI melakukan kajian terhadap pendapat para imam madzhab dan fuqaha dengan memerhatikan dalil-dalil yang digunakan termasuk cara istidllal-nya dan kemaslahatan bagi umat. Jika terdapat keseragaman pendapat di kalangan ulama, maka pendapat tersebut dapat dijadikan fatwa. *Keempat,* apabila terdapat perbedaan pendapat, komisi melakukan pemilihan pendapat melalui tarjih dan memilih salah satu pendapat untuk difatwakan. *Kelima,* jika tarjih belum dapat menghasilkan produk yang diharapkan maka komisi dapat melakukan kajian dengan memerhatikan kaidah *mulhaq bih, mulhaq ilaih,* dan *wajh al-*

7 Alfi Wahyudi, "Kajian Fatwa-Fatwa dan Ijtihad MUI dan Kaitannya dengan Maqhasid Syariah", hlm 6.

ilhaq. Keenam, apabila metode *ilhaq* masih belum berhasil maka komisi dapat melakukan ijtihad jama'i dengan memerhatikan *al-qawaid al-ushuliyah* dan *al-qawaid al-fiqhiyah.* Otoritas MUI dalam menetapkan fatwa berkaitan tentang permasalahan umat Islam di Indonesia yang bersifat umum maupun masalah-masalah keagamaan di suatu daerah yang diprediksi dapat meluas ke daerah lainnya.[8]

Melihat dari visi misi serta metode ijtihad MUI dapat diketahui bahwa lembaga ini mengemban amanat besar sebagai pelayan umat (*khodimul ummah*) yang membina dan mengatur kehidupan umat Islam di Indonesia. Mushodiq dan Imron (2020) dalam penelitiannya menyebutkan bahwa MUI memainkan peran strategis sebagai penggerak tindakan sosial keagamaan. Hal itu selaras dengan teori tindakan sosial Max Weber terbukti bahwa fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh MUI turut memengaruhi tindakan sosial keagamaan masyarakat Indonesia secara luas. Kehadiran MUI yang mempuyai legitimasi sebagai wadah dari berbagai ormas Islam menjadikan organisasi tersebut memiliki otoritas yang dominan dalam membuat suatu kebijakan.[9] Dengan dominasi kekuasaan tersebut baik melalui dominasi legal maupun kharismatik MUI menjadi lembaga sosial keagamaan yang sangat diharapkan dapat mengayomi kehidupan umat Islam dalam hal beragama dan bernegara.

Faktor dan Sebab Fatwa Kontroversial MUI atas Sertifikasi Non Pangan

Dalam proses perumusan, penemuan dan penetapan hukum, MUI memiliki tahapan dan kerangka kerja yang sama seperti halnya tahapan kerja hukum, yakni melewati tahapan *input process*, *institutional process* dan *output process*. Ketiga proses ini sangat penting dalam proses penetapan hukum yang berjalan di Indonesia.[10]

Pada tahapan *input process*, MUI mulai menginisiasi masyarakat muslim untuk meminta fatwa atas problematika yang belum ada hukumnya dalam konstelasi hukum Islam. Fungsi dari tahapan ini adalah sebagai respon atas dinamika sosial kemsyarakatan, perkembangan teknologi dan ilmu pengeta-

8 Dahyul Daipon, "Metode Ijtihad Ormas Islam (Refleksi Pluralisme Pemikiran dalam Islam), *Al-Hurriyah,* Vol. 10, No. 2, Juli-Desember 2009, hlm. 46-47.

9 Muhammad Agus Mushodiq dan Ali Imron, "Peran Majelis Ulama dalam Mitigasi Pandemi COvid-19 (Tinjauan Tindakan Sosial dan Dominasi Kekuasaan Max Weber), *Salam: Jurnal Sosial dan Budaya Syar'i,* Vol. 7, No. 5, 2020, hlm. 463-464. Contoh real pengaruh fatwa MUI dalam masyarakat dapat dilihat dijadikan sebagai dasar pada peristiwa gerakan besar-besaran aksi massa oleh berbagai organisasi Islam kepada Ahok di tahun 2016 silam, yang pada akhirnya berhasil menjegal Ahok kembali terpilih menjadi gubernur DKI Jakarta.

10 Wildah Humaidi, Fatwa-fatwa Kontroversial Majlis Ulama Indonesia dalam Prespektif Sosiologi Hukum, Academia.edu, Hal. 5

huan. Sehingga masyarakat secara luas membutuhkan rekonstruksi norma hukum Islam agar tuntutan sosial kemasyarakatan berjalan beriringan dengan tata nilai Islam yang sesuai.

Pada tahap *institutional process*, MUI mulai proses penggalian dan penemuan hukum atau bisa juga disebut dengan proses istinbath atau ijtihad. Dengan kata lain, MUI menjalankan protokol kelembagaan hukum, sehingga fatwa MUI memiliki legitimasi otoritatif dalam penetapan hukum atas masalah yang ada. Dalam proses penetapan hukum, selain menggunakan nash syar'i MUI juga mempertimbangkan faktor-faktor non-syara' seperti faktor manusia, sosial, ekonomi, politik dan teknologi. Hal ini bertujuan agar fatwa yang dihasilkan bisa merealisasikan tujuan hukum Islam itu sendiri.

Pada tahap *output process*, MUI tidak berhenti pada pemfatwaan sebuah permasalahan, namun mereka masih harus mensosialisasikan fatwa tersebut, sehingga masyarakat dapat memahami dan menerima hasil akhir dari hukum tersebut.

Salah satu yang harus melewati proses penetapan hukum oleh MUI adalah sertifikasi halal atas produk makanan, minuman, obat-obatan dan kosmetik. Hal ini berperan penting bagi produsen maupun konsumen.[11] Secara teknis, sertifikat produk halal ditangani oleh LPPOM MUI, adapun labelisasi halal merupakan perizinan pemasangan kata "halal" pada kemasan produk oleh badan POM.

Kewenangan MUI mengeluarkan sertifikasi halal digantikan oleh Badan Penyelenggra Jaminan Produk Halal (BPJPH) di bawah Kementerian Agama. pembentukan BPJPH merupakan amanat UU No. 3 Tahun 2014 tentang jaminan produk halal. Alur permohonan sertifikasi halal diajukan oleh pemilik produk kepada BPJPH, kemudian diserahkan kepada MUI untuk menggelar sidang fatwa halal untuk menetapkan kehalalan sebuah produk paling lambat selama 30 hari.

Akan tetapi, dalam beberapa penetapan sertifikasi halal MUI menuai kontroversi, seperti sertifikasi halal MUI atas jilbab Zoya dan lemari es SHARP. Dengan berpijak pada kerangka pengambilan hukum MUI, maka bisa dipetakan beberapa faktor penyebab fatwa-fatwa itu kontroversial tersebut.

---

11 Bagi produsen labelisasi halal berfungsi; a) Pertanggungjawaban produsen kepada konsumen muslim yang mengenal tata nilai kehalalan b) Meningkatkan kepuasan dan kepercayaan konsumen c) Meningkatkan citra dan daya saing perusahaan d) berfungsi sebagai alat pemasaran serta perluasan jaringan pemasaran e) Memberikan keuntungan berlipat ganda. Sedangkan untuk konsumen labelisasi halal berfungsi; a) Jaminan perlindungan konsumen b) secara kejiawaan hal ini menenangkan konsumen c) menghindarkan ketakutan akan barang yang diharamkan d) memberikan jaminan kepastian hukum. Umi Khusnul Khotimah, Labelisasi Halal di Tengah Budaya Konsumtif, Jurnal Sosiologi Agama, Vol. 12 No. 2 Desember 2018 Hal. 291-292

Pada tahun 2016 tentang kehalalan jilbab Zoya mulai ramai diperbincangkan ketika ada reklame di jalan raya yang bertuliskan "Yakin Hijab yang Kita Gunakan Halal?" dari pihak Zoya sendiri mengklaim jilbabnya halal karena menggunakan emulsifier tumbuhan sedangkan yang haram adalah emulsifier dari gelatin babi lalu mengajukan sertifikat halal untuk membedakan produk halalnya. Jadi yang sertifikasi halal oleh MUI adalah bahan baku utama kain polyester merk Zoya.[12] Namun setelah muncul kontroversi dan kritik pada iklan ini, karena mengandaikan bahwa di luar produk Zoya berarti jilbabnya tidak halal, maka Sigit Endroyono, Creative Director Zoya meminta maaf dan menarik iklan tersebut.[13]

Pada 2018 label sertifikat halal kembali disematkan pada produk non pangan yakni lemari es dan *freezer* merk SHARP yang notabenya termasuk barang gunaan. Afka Aditya menyatakan bahwa tidak ada perbedaan antara kulkas sebelum dan sesudah disertifikasi halal dan mereka hanya ingin menjamin keamanan dan kenyamanan konsumen.[14] Ketua Komisi Fatwa MUI Prof. Hasanuddin menjelaskan meskipun barang itu berupa produk gunaan, maka tetap mendapatkan sertifikasi halal sesuai undang-undang jaminan produk halal.[15] Proses penghalalan kulkas ini masih sama dengan jilbab Zoya, yakni bahan baku pembuatannya.

Dengan melihat aspek historis dan latar belakang keluarnya serifikat halal untuk barang gunaan, penulis berasumsi kontroversi ini terjadi di segala proses penetapan hukum. Pada tahapan *input process*, fenomena ini ditengarai oleh latar belakang psikologis. Aspek ini nampak ketika mereka menjawab tujuan dari penghalalan produk mereka yakni kenyamanan konsumen. Maka MUI tidak seharusnya berada dalam ranah tersebut karena Kementrian Agama hanya memasuki aspek jaminan produk halal. Sedangkan untuk *safety* dan kenyamanan, hal itu sudah menjadi syarat umum produk negeri dalam Standar Nasional Indonesia (SNI).

Pada tahapan *institutional process*, MUI masih bisa memproses barang bahkan jasa apapun dengan sertifikasi halal. Namun ketika barang tersebut sudah jamak dipakai bahkan terstandar nasional untuk menjamin keamanan dan kenyamanan konsumen, maka sertifikasi semacam itu hanya intrik produsen dalam memasarkan produknya dan MUI seharusnya bisa menolak permintaan seperti itu.

12 https://www.garudanews.com/peristiwa/186/heboh-kontroversi-zoya-yakin-jilbab-yang-anda-gunakan-halal/ diakses pada 16 Juli 2021

13 https://gayahidup.republika.co.id/berita/o2b9to384/sertifikasi-halal-untuk-bahan-baku-zoya diakses pada 16 Juli 2021

14 https://kumparan.com/kumparanbisnis/bagaimana-mui-menilai-kehalalan-kulkas-dan-freezer-sharp/full diakses pada 16 Juli 2021

15 https://Islami.co/mengapa-sih-kulkas-saja-harus-halal/ diakses pada 16 Juli 2021

Namun ada beberapa keadaan MUI harus menerima permintaah sertifikasi halal untuk barang gunaan, yakni ketika bahan pembentuk dari barang tersebut memang mengandung sesuatu yang diharamkan dan dalam kenyataannya memang ada jilbab atau kulkas yang bahan pokoknya menggunakan perkara yang diharamkan.

Al-Ashlu fi al-Ashya' al-Ibahah (hukum asal segala sesuatu itu diperbolehkan) *illa idza Kana al-Dalil 'ala Khilafihi* (kecuali ada dalil yang mengharamkannya) kaidah dasar ini bisa bergeser menjadi kehati-hatian (*ikhtiyath*) dan label MUI bisa berguna untuk umat jika memang dalam barang gunaan itu jamak ditemui bahan pokoknya dari barang yang haram.

Pada tahap *output process*, fatwa ini dikeluarkan ketika tengah menjamurnya politik identitas dan polarisasi masyarakat besar-besaran. Jadi bisa diasumsikan sertifikasi halal produk tersebut bukan murni untuk benar-benar ingin mengetahui kehalalan produknya, melainkan hanya stategi bisnis untuk mencari keuntungan. Di mana pasar yang mereka incar adalah masyarakat yang mengusung Islam pop, tren hijrah dan kelompok-kelompok Islam yang eksklusif.

Selain itu, ketika sertifikasi ini benar-benar dikeluarkan oleh MUI maka secara tidak langsung akan membuka dan mendukung komodifikasi agama, sehingga mengubah nilai-nilai Islam yang seharusnya sederhana menjadi Islam simbolik belaka yang dibuktikan dengan label-label keagamaan.

MUI sebagai lembaga yang memainkan peran penting sebagai penggerak tindak sosial-keagamaan, secara tidak langsung mendukung komodifikasi agama yang mengarah pada peluang semakin besar dan menjamurnya Islam formalis meluas, tentu hal tersebut cukup mengkhawatirkan. Terlebih lagi, komodifikasi yang merupakan bagian dari formalisasi agama itu sendiri tidak hanya mencakup pada ranah produk, namun juga beberapa diantaranya telah mencakup pada ranah paradigma dan pemikiran. Pada akhirnya, implikasi terbesar dari realitas komodifikasi agama ini adalah terjadinya polarisasi di masyarakat.

Implikasi Fatwa Kontroversial MUI atas Sertifikasi Komoditas Non Pangan pada Polarisasi Identitas Primordial

Identitas akan selalu ada pada tiap individu dan komunitas, karena fungsi utama dari identitas adalah sebagai pembeda dan sesuatu yang dapat mencitrakan individu dan kelompok tertentu. Setidaknya ada tiga pendekatan dalam pembentukan identitas, yaitu:[16] *Pertama*, konstruktivisme, yakni iden-

16 Endrizal dan Novi Hendri, Politik Identitas: Konstruksi Sosial dan Relasi Kekuasaan, Jurnal Iss lam Realitas, Vol. 4 No. 1 Juni, 2018, Hal. 8

titas yang terbentuk melalui ikatan kultural masyarakat atau hasil dari proses sosial yang kompleks. *Kedua*, instrumentalisme, yakni identitas yang dibangun atau dikonsruksikan untuk kepentingan kelompok elit dan lebih menekankan aspek kekuasaan. *Ketiga*, primordialisme yakni identitas yang ada dengan sendirinya, alamiah atau turun menurun. Meskipun begitu, identitas akan selalu situasional, dalam artian pada satu titik ia akan berubah sesuai konfigurasi unsur-unsur pembentuk identitas.

Indonesia sebagai bangsa yang terbentuk atas beragam gugus primordial[17] merupakan sesuatu yang unik (*unique experience*). Maka beragam persoalan mau tidak mau hadir di negara multikultural ini. Salah satunya adalah munculnya sentimen identitas keagamaan yang cenderung pada semangat eksklusif dan mendangkalkan keunikan makna negara-bangsa.

Secara spesifik ada beberapa alasan sebagian kelompok gerakan religius simbolik muncul dan menentang adanya negara-bangasa;[18] *Pertama*, adanya negara-bangsa merupakan bagian dari *ghazwul fikri* atau peracunan Barat atas eksistensi mereka (*west-toxification*). Dengan kata lain, bagi kelompok religius tertentu, negera-bangsa termasuk produk Barat.

Kedua, negara-bangsa yang berlandaskan sistem sekuler dipandang sebagai anti agama. Hal ini didasari dengan rasa ketidaknyamanan kelompok religius atas adanya institusi besar yang orientasinya tidak ditujukan untuk memajukan elemen-elemen keagamaan. Padahal bagi mereka agama merupakan bagian tak terpisahkan dari masyarakat itu sendiri, jadi tidak adanya nilai keagamaan di kehidupan masyarakat sama saja dengan hilangnya identitas bangsa.

Ketiga, mereka berkeyakinan tentang adanya konspirasi global di balik

17 Primordialisme merupakan sebuah paham yang bersifat awal mula, sikap bawaan atau hal-hal yang ada sejak kecil baik berupa tradisi, adat-istiadat, kepercayaan bahkan apapun yang berada dalam lingkup lingkungan pertamanya. Dalam satu sisi, sikap primordial berfungsi melestarikan budaya di lingkup kelompoknya. Namun di sisi yang lain, sikap ini membuat seseorang memiliki sikap etnosentrisme, yaitu pandangan subyektif dalam menyikapi budaya atau norma selain yang ia yakini. Penyebab sikap ini adalah *internalized value* yakni nilai-nilai yang sudah tertanam sejak kecil sehingga sudah mendarah daging dan menimbulkan reflek mempertahankan nilai itu dalam keadaan apapun. Meskipun begitu, sikap etnosentris masih memiliki fleksibilitas dalam menilai prilaku orang lain dengan tidak hanya menurut sudut pandang budayanya sendiri, tetapi juga sudut pandang budaya lain. Adapun kecenderungan bersikap subyektif dalam menilai budaya orang lain itu termasuk dalam etnosentris infleksibel, hal inilah yang menjadi penyebab isu SARA. Mohammad Supriyadi, Politisasi Agama di Ruang Publik: Komunikasi SARA dalam Perdebatan Rational Choice Theory, Jurnal Keamanan Nasional, Vol. 1 No. 3, 2015, Hal. 389

18 Syafuan Rozi, Nasionalisme, Demokratisasi dan Sentimen Primordial di Indonesia: Problemaa tika Identitas Keagamaan Versus keindonesiaan Kasus Ormas Pendukung Khilafah Islamiyah, Jurnal Penelitian Politik, Vol. 13 No. 2, 2016, hal. 95

keberadaan negara-bangsa. Di mana konspirasi tersebut memiliki tujuan menyatukan dunia dalam bentuk pemerintahan yang sama. Bagi kelompok religius ekstrem, hal ini dapat mengancam identitas dan kedaulatan bangsa di masing-masing negara yang notabenya memiliki karakter dan keunikan yang beragam.

Salah satu bentuk dari imbas polarisasi identitas primordial keagamaan ini adalah munculnya komodifikasi Islam, yakni suatu proses di mana norma dan nilai keIslaman dikembangkan dan berubah menjadi komoditas yang diproduksi, didistribusikan dan dikonsumsi melalui mekanisme ekonomi. Secara umum, munculnya komodifikasi Islam ini tidak lepas dari kehadiran masyarakat yang mengekspresikan sikap keagamaan *post-modernism*. Mereka mencari sebuah dunia ideal, yakni kehidupan Islami mereka sendiri sekaligus menolak budaya dan tradisi Islam yang mereka anggap tidak sesuai dengan karakter muslim yang "sebenarnya".

Polarisasi keagamaan yang muncul tersebut dimulai pasca orde baru, di sanalah titik balik peran Islam dalam kehidupan masyarakat Indonesia.[19] Sebelum itu, masyarakat muslim yang begitu besar sangat minim pengaruhnya dalam masyarakat khususnya dalam ranah atribut keIslamannya. Namun saat ini, simbol keIslaman bisa dengan mudah ditemukan dalam berbagai sektor kehidupan masyarakat seperti Perda Syari'ah, Bank Syari'ah, tren fashion muslim-muslimah dan komoditas yang bernuansa Islami lainnya.

Sejauh ini, berkenaan dengan Islam sebagai produk, setidaknya ada lima sektor yang paling banyak dikonsumsi oleh masyarakat muslim secara luas.[20] Yang paling pokok adalah pembiayaan pasar Islam yang melingkupi bank-bank syariah, koperasi syariah dan badan-badan keuangan syariah lainnya. Kemudian makanan halal, produk kecantikan halal, pariwisata Islam dan obat-obatan halal. Apalagi Indonesia dengan jumlah penduduk muslim terbanyak di dunia sudah barang tentu menjadi pasar religi yang potensial dan sebagai pusat komersialisme dan komsumerisme Islam global.

Dengan adanya fatwa MUI terkait produk halal non pangan secara tidak

19 Di Era Orde Lama, Bung Karno tidak mengurusi dan tidak teratrik dengan masalah konversi agama. Namun di era Orde Baru, karena didorong rasa kebencian yang meluap-luap dengan komunisme dan gairah yang menggebu-gebu untuk berkuasa dan menggantikan Bung Karno, Soeharto melakukan kampanye propaganda dan persekongkolan dengan sejumlah ormas Islam untuk membasmi "komunis". Untuk mempermudah dan melancarkan operasi politik tersebut, maka cap komunis dan ateis pun ditempelkan. Sejak itulah, para penganut agama-agama (kepercayaan) lokal ketakutan dan akhirnya dengan terpaksa memilih 'pindah' ke agama-agama yang diakui pemerintah. Seiring waktu kepercayaan dan budaya lokal mengalami kemunduran bahkan hingga saat ini. Baca lebih lanjut, Sumanto Al Qurtuby dan Tedi Kholiludin, Agama dan Budaya Nusantara Pasca Islamisasi (Semarang: Elsa Press, 2020), hal. Xi-xii.

20 Yanwar Pribadi dan Zaki Ghufron, Komodifikasi Islam dalam Ekonomi Pasar: Studi Tentang Islam Perkotaan Banten, *Jurnal Afkaruna*, Vol. 15 No. 1 2019 Hal. 88.

langsung memberi dukungan terhadap adanya komodifikasi agama. Di mana, agama dijadikan sebuah produk profan, yang mana agama semulanya sebagai hal yang individualistik menjadi sebuah dagangan komunitas. Seperti yang telah disebutkan sebelumnya bahwasanya komodifikasi agama tidak hanya merambah pada sebuah produk namun juga merambah pada pemikiran dan paradigma salah satunya dalam politik praktis. Puncaknya adalah pelarangan mensholati jenazah hanya karena berbeda pandangan politik.

Peristiwa semacam itu adalah bentuk nyata dari dampak komodifikasi agama. Selain memecah belah masyarakat, tingkat kepercayaan orang-orang terhadap agama pun turut berkurang hingga dapat meningkatkan ateis. Umumnya, orang-orang ateis ada karena sebab kekecewaan mereka terhadap agama yang jauh dari harapannya. Fenomena tersebut jelas bukanlah hanya sekedar 'kegilaan pada harta' namun juga telah sampai pada fase memecah belah umat Islam khususnya, serta masyarakat bangsa Indonesia umumnya.

Namun, garis besarnya baik itu entah pada urusan profit bisnis maupun pada urusan politik praktis, menjadikan ayat-ayat al-Qur'an sebagai legitimasi dalilnya secara sengaja dengan tujuan pengelabuan kebenaran terhadap maksud dan makna ayat dan hadis-hadis yang dikutip, itu adalah tindakan 'menjual ayat-ayat Allah dengan harga rendah' dan sebagai salah satu perbuatan yang dilarang Allah SWT.

Penutup

Kehadiran Majelis Ulama Indonesia (MUI) sebagai lembaga sosial keagamaan bertujuan untuk menyeragamkan berbagai perbedaan pendapat dalam kehidupan beragama dan bernegara. Namun, terkadang fatwa-fatwa yang ditetapkan masih menjadi isu yang problematis sehingga menuai kontroversi dari berbagai pihak. Misalnya sertifikasi halal pada produk non-pangan dewasa ini yang kerap kali menimbulkan perdebatan. Penyematan label halal pada produk non-pangan seolah-olah menjadikan Islam sebagai sebuah komoditas. Komodifikasi Islam ini berujung pada menguatnya eksklusifitas dan polarisasi identitas primordial pada suatu kelompok tertentu. Kondisi demikian tentu menjadi suatu hal yang riskan mengingat bahwa Indonesia merupakan negara yang multikultural. Maka tidak berlebihan jika penulis berasumsi bahwa MUI seharusnya mencukupkan sertifikasi halal pada produk pangan kecuali jika memang ada suatu *'illat* yang perlu dikonfirmasi kehalalannya. Otoritas MUI sebagai perwakilan ulama dari berbagai kelompok organisasi Islam dengan perannya *khadimul 'ummah* diharapkan dapat lebih jeli guna untuk menjaga bangsa yang plural dari gesekan-gesekan yang membahayakan persatuan.

Daftar Pustaka

Al Qurtuby, Sumanto dan Tedi Kholiludin, *Agama dan Budaya Nusantara Pasca Islamisasi*, Semarang: Elsa Press, 2020.

Ansori, dkk, Fatwa-fatwa Kontroversial Majelis Ulama Indonesia dalam Perspektif Sosiologi Hukum, Disampaikan pada *4th International Conference on Fatwa Studies 2019; The Role and Challenges of MUI's Fatwas in the Global Era*,

Daipon, Dahyul, "Metode Ijtihad Ormas Islam: Refleksi Pluralisme Pemikiran dalam Islam, *Al-Hurriyah,* Vol. 10, No. 2, Juli-Desember 2009.

Endrizal dan Novi Hendri, Politik Identitas: Konstruksi Sosial dan Relasi Kekuasaan, *Jurnal Islam Realitas*, Vol. 4 No. 1 Juni, 2018.

https://gayahidup.republika.co.id/berita/o2b9t0384/sertifikasi-halal-untuk-bahan- baku-zoya diakses pada 16 Juli 2021.

https://Islami.co/mengapa-sih-kulkas-saja-harus-halal/ diakses pada 16 Juli 2021.

https://kumparan.com/kumparanbisnis/bagaimana-mui-menilai-kehalalan-kulkas- dan-freezer-sharp/full diakses pada 16 Juli 2021.

https://www.garudanews.com/peristiwa/186/heboh-kontroversi-zoya-yakin-jilbab- yang-anda-gunakan-halal/ diakses pada 16 Juli 2021.

Humaidi, Wildah, Fatwa-fatwa Kontroversial Majlis Ulama Indonesia dalam Prespektif Sosiologi Hukum, Academia.edu.

Khotimah, Umi Khusnul, Labelisasi Halal di Tengah Budaya Konsumtif, *Jurnal Sosiologi Agama*, Vol. 12 No. 2 Desember 2018.

Mushodiq, Muhammad Agus, dan Ali Imron, "Peran Majelis Ulama dalam Mitigasi Pandemi COvid-19: Tinjauan Tindakan Sosial dan Dominasi Kekuasaan Max Weber, *Salam: Jurnal Sosial dan Budaya Syar'i,* Vol. 7, No. 5, 2020.

Pribadi, Yanwar dan Zaki Ghufron, Komodifikasi Islam dalam Ekonomi Pasar: Studi Tentang Islam Perkotaan Banten, *Jurnal Afkaruna*, Vol. 15 No. 1 2019.

Rozi, Syafuan, Nasionalisme, Demokratisasi dan Sentimen Primordial di Indonesia: Problematika Identitas Keagamaan Versus keindonesiaan Kasus Ormas Pendukung Khilafah Islamiyah, *Jurnal Penelitian Politik*, Vol. 13 No. 2, 2016.

Supriyadi, Mohammad, Politisasi Agama di Ruang Publik: Komunikasi SARA dalam Perdebatan Rational Choice Theory, *Jurnal Keamanan Nasional*, Vol. 1 No. 3, 2015.

Wahyudi, Alfi, "Kajian Fatwa-Fatwa dan Ijtihad MUI dan Kaitannya dengan Maqhasid Syariah".

Wahyudi, Ali, "Kajian Fatwa-Fatwa dan Ijtihad MUI dan Kaitannya dengan Maqashid Syariah".

Wibowo, Subekty, dkk"Peran Majelis Ulama Indonesia Pada Masa Orde baru 1975-1998 dan Relevansinya dalam Pembelajaran Sejarah", *Jurnal Candi,* Vol. 17, No. 1, April 2018.

FATWA MUI MENJAWAB DILEMA UMAT ISLAM TENTANG VAKSIN COVID-19

Lahmuddin

Pendahuluan

Sudah lebih setahun pandemi Covid -19 belum reda di Indonesia, bahkan dibeberapa negara Dunia. Dalam catatan media sudah lebih dari satu juta kasus yang terjangkit wabah virus corona di Indonesia, banyak yang sembuh tapi tak sedikit juga yang meninggal. Kenyataannya, wabah virus korona atau covid 19 ini sudah menjadi pandemi menahun yang meresahkan dan menjadi masalah baru bagi masyarakat.

Banyaknya kasus kematian menjadikan pobia baru bagi masyarakat, takut terpapar dan takut pula menularkan. Pandemi ini kemudian menimbulkan aturan-aturan baru dari pemerintahan, pembatasan aktifitas, bekerja dari rumah, kewajiban mematuhi protocol Kesehatan seperti memakai masker, mencuci tangan, menjaga jarak dan aturan-aturan lainya, dengan tujuan agar dapat memutus rantai penyebaran virus tersebut.

Namun, sampai saat ini belum ditemukan cara yang tepat dan obat yang ampuh untuk menyembukan korban yang terpapar covid 19 ini, sementara keadaan terus berjalan, masyarakat harus tetap beraktifitas di luar raungan, bekerja dan berinteraksi dengan masyarakat lainya yang kemungkinan terkena virus covid 19 ini. Tuntutan ekonomi salah satunya yang membuat upaya pencegahan pemerintah tidak dapat diterapkan secara maksimal.

Muncul lah vaksin, sebuah upaya dari pemerintah untuk pencegahan penyebaran virus covid 19 ini, sebagai antibody setiap individu agar tidak tertular virus yang tak terlihat kasat mata ini, walau garansinya tidak 100% tapi ini merupakan satu upaya pemerintah untuk memutus rantai penyebaran covid 19 ini, akhirnya semua warga diminta untuk ikut program vaksin, pemerintah

memberikan subsidi bahkan biaya gratis untuk warga yang akan divaksin.

Namun, ada satu hal yang menjadi dilema bagi masyarakat, khususnya kaum muslimin, bahwa dalam komposisi vaksin itu mengandung zat atau enzim dari daging babi, sementara dalam ajaran Islam, daging babi adalah hewan yang haram dimakan atau dilarang untuk di konsumsi, bahkan dilarang untuk digunakan dalam bentuk dan untuk keperluan apapun.

Ini sebuah dilema, satu sisi vaksin ini dilarang disuntikkan ke tubuh umat muslim karena mengandung zat atau enzim yang diharamkan, disisi lain umat Islam butuh vaksin untuk mencegah penularan virus covid 19 ini dan menghindarkannya dari kematian. Lalu bagaimana seharusnya tindakan seorang muslim dalam menyikapi dilema ini, apakah dia harus tetap ikut divaksin dengan zat yang haram atau tidak ikut vaksin namun siap dengan kondisi terpapar jika terkena virus.

Makalah ini akan menjawab permasalahan tersebut, dengan menjelaskan lebih detail tentang kegalauan terhadap dilema umat muslimin ini dari sisi pandangan syariah atau aturan dalam agama Islam, serta solusi yang diberikan oleh dewan fatwa Majelis Ulama Indonesia, terhadap dilema vaksin covid-19 ini.

Dilema Umat Muslim

Uraian pada poin ini akan menjelaskan dua hal yang prinsip, pertama tentang status hewan jenis babi yang di haramkan dalam syariat Islam dan yang kedua tentang istinbath hukum Islam dalam kondisi darurat, sehingga dapat melonggarkan hukum Islam yang lain dengan alasan untuk kemashlahatan.

1. Pengharaman Babi dalam Islam

Dalil pengharaman memakan atau mengkonsumsi daging babi banyak disebutkan dalam Al-Quran, sebagai berikut:

a. Surat Al Baqarah ayat 173

> *Allah Ta'ala berfirman, "Hai orang-orang yang beriman, makanlah di antara rezki yang baik-baik yang Kami berikan kepadamu dan bersyukurlah kepada Allah, jika benar-benar kepada-Nya kamu menyembah. Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan bagimu bangkai, darah, daging babi, dan binatang yang (ketika disembelih) disebut (nama) selain Allah. Tetapi barangsiapa dalam keadaan terpaksa (memakannya) sedang dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang".*

b. Surat Al Maidah ayat 3

"Diharamkan bagimu (*memakan*) *bangkai, darah, daging babi,* (*daging hewan*) *yang disembelih atas nama selain Allah, yang tercekik, yang terpukul, yang jatuh, yang ditanduk, dan diterkam binatang buas, kecuali yang sempat kamu menyembelihnya, dan* (*diharamkan bagimu*) *yang disembelih untuk berhala".*

c. Surat An Nahl ayat 115

"Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan atasmu (*memakan*) *bangkai, darah, daging babi dan apa yang disembelih dengan menyebut nama selain Allah; tetapi barangsiapa yang terpaksa memakannya dengan tidak menganiaya dan tidak pula melampaui batas, maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."*

d. Surat Al An'am ayat 145

"Katakanlah: "Tiadalah aku peroleh dalam wahyu yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan bagi orang yang hendak memakannya, kecuali kalau makanan itu bangkai, atau darah yang mengalir atau daging babi – karena sesungguhnya semua itu kotor – atau binatang yang disembelih atas nama selain Allah."

Ayat-ayat diatas secara spesifik menjelaskan bahwa daging babi itu haram untuk dikonsumsi atau dimakan, bahkan menurut Ibnu Katsir sebagaimana disebutkan dalam tafsirnya, bahwa: "Begitu juga dilarang memakan daging babi baik yang mati dengan cara disembelih atau mati dalam keadaan tidak wajar, lemak babi pun haram dimakan sebagaimana dagingnya karena penyebutan daging dalam ayat cuma menunjukkan keumuman saja (aghlabiyyah), karena dalam daging juga sudah termasuk pula lemaknya, darahnya dan zat lain dari seekor babi, maka bisa juga istinbath hukumnya diambil dengan jalan qiyas (analogi) dari kata "daging" tersebut.[1]

Pada hakikatnya keharaman babi tersebut sudah berdasarkan ijma' atau kesepakatan para ulama, sebagaimana dikatakan oleh Ibnul 'Arabi dalam bukunya bahwa: "Umat telah sepakat tentang haramnya daging babi dan seluruh bagian tubuhnya. Sedangkan alasan mengapa dalam ayat disebutkan dengan kata "daging" karena babi adalah hewan yang disembelih dengan maksud mengambil dagingnya, dan lemak babi termasuk dalam larangan daging babi".[2] Hal yang senada juga disampaikan oleh Shidiq Hasan Khon dengan mengatakan, "Yang diharamkan dari babi adalah seluruh bagian babi itu, bukan hanya dagingnya. Sedangkan alasan mengapa dalam ayat disebutkan dagingnya saja

1 Tafsir Al Qur'an Al 'Azhim, Jilid 2 hal 36.

2 *Ahkamul Qur'an*, Abu Bakr Muhammad bin 'Abdullah (terkenal dengan: Ibnul 'Arabi), terbitan Darul Hadits, cetakan tahun 1432 H. Bab 1 hal 94

karena biasanya yang dimakan adalah dagingnya.[3]

Salah satu konsekwensi yang tidak diingnikan seorang muslim saat mengkonsumsi makanan yang haram adalah akan berakibat terhadap dikabulkan atau tidaknya do'a. Jika seseorang mengkonsumsi makanan yang haram maka akibatnya doa-doa orang tersebut tidak akan dikabulkan oleh Allah SWT. Penjelasan hal ini dapat kita lihat dalam hadits nabi yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah, sebagai berikut:

> *"Wahai sekalian manusia, sesungguhnya Allah itu baik. Dia tidak akan menerima sesuatu melainkan yang baik pula. Dan sesungguhnya Allah telah memerintahkan kepada orang-orang mukmin seperti yang diperintahkan-Nya kepada para Rasul. Firman-Nya: 'Wahai para Rasul! Makanlah makanan yang baik-baik* (*halal*) *dan kerjakanlah amal shalih. Sesungguhnya Aku Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan.' Dan Allah juga berfirman: 'Wahai orang-orang yang beriman! Makanlah rezeki yang baik-baik yang Telah menceritakan kepada kami telah kami rezekikan kepadamu.'" Kemudian Nabi shallallahu 'alaihi wasallam menceritakan tentang seroang laki-laki yang telah lama berjalan karena jauhnya jarak yang ditempuhnya. Sehingga rambutnya kusut, masai dan berdebu. Orang itu mengangkat tangannya ke langit seraya berdo'a: "Wahai Tuhanku, wahai Tuhanku." Sedangkan, makanannya dari barang yang haram, minumannya dari yang haram, pakaiannya dari yang haram dan diberi makan dengan makanan yang haram, maka bagaimanakah Allah akan memperkenankan do'anya?."*[4]

Hadits diatas sudah jelas sebagai dalil bahwa orang yang mengkonsumsi dan menggunakan barang haram, maka Allah tidak akan mengabulkan doa-doanya. Lebih dari itu, dalam hadits Jabir yang menunjukkan haramnya jual beli babi dan dagingnya. Sebagaimana sabda Rasulullah SAW: "Sesungguhnya, Allah dan Rasul-Nya mengharamkan jual beli khamar, bangkai, babi, dan patung."[5]

Tentunya banyak dalil lain yang tidak mungkin disebutkan satuu per satu pada tulisan ini, tapi kesimpulannya sebagai mukmin yang benar beriman kepada Allah maka ia tidak akan mau di vaksin dengan enzim babi itu karena taat pada firman Allah: "Sesungguhnya jawaban oran-orang mukmin, bila mereka dipanggil kepada Allah dan rasul-Nya agar rasul menghukum (mengadili) di antara mereka ialah ucapan. "Kami mendengar, dan kami patuh." Dan mer-

---

3 *Ar Roudhotun Nadhiyah Syarh Ad Durorul Bahiyah*, Shidiq Hasan Khon, 2/273, Darul Aqidah, cetakan pertama, tahun 1422 H.

4 HR. Muslim no. 1015, Lihat Kitab Shohih Muslim, Cetakan daarul Ihyaa', Kairo Mesir. Juz 2 Halaa man 703

5 *Tafsir Al Qur'an Al 'Azhim*, Ibnu Katsir, terbitan Dar Ibnil Jauzi, cetakan pertama, tahun 1431 H. (HR. Bukhari no. 2236 dan Muslim no. 4132)

eka itulah orang-orang yang beruntung."[6] Maksudnya, Ketika Allah melarang mereka memakan atau mengkonsumsi sesuatu, mereka pun harus meninggalkannya.

Dari penjelasan para ulama tentang ayat-ayat dan pembahasanya diatas tentunya memperkuat keyakinan seorang muslim bahwa hukum mengkonsumsi daging babi dan atau mengkonsumsi seluruh aspek badannya adalah haram, inilah yang membuat sebagian besar ummat muslim di Indonesia tidak mau berobat atau menjaga dirinya dengan vaksin yang sudah jelas terindikasi memiliki zat atau enzim dari hewan yang diharamkan tersebut.

2. Istinbath Hukum Islam dalam keadaan darurat

Uraian pada poin ini menjelaskan tentang dalil-dalil tentang pembolehan mengkonsumsi barang haram dalam keadaan tertentu, yaitu daril dari penafsiran ulama dan dari kaedah-kaedah yang digunakan untuk menjadikan sebuah hukum berubah ke hukum lain dalam keadaan tertentu. *"Al ashlu fi Al-asy-yaa' al-hillu wa laa yaHR.umu illa maa harromahullahu wa rosuluhu"* Hukum asal segala sesuatu adalah halal dan sesuatu tidak diharamkan kecuali apa yang telah diharamkan oleh Allah dan Rasul-Nya). Inilah kaedah yang berlaku untuk masalah konsumsi. Dari kaidah tersebut berarti kita hanya membahas makanan yang haram saja, sedangkan sisanya itu sudah halal karena begitu hukum asalnya.

Sebagian ulama menyebutkan bahwa alasan haramnya daging babi karena tiga hal, yang pertama yang disebutkan dalam hadits adalah karena najisnya, yang kedua karena zat penyakit yang ada dalam daging babi, karena mengandung cacing pita yang dapat membawa keburukan bagi orang yang mengkonsumsinya, yang ketiga karena sifat dan karakter buruk dari babi tersebut yang dihawatirkan dapat menular kepada orang yang mengkonsumsinya.

Walaupun ada pengaruh jelek seperti di atas, apakah dalam keadaan darurat masih dibolehkan untuk dimakan? Jawaban para Ulama adalah boleh, dengan catatan jika dalam keadaan darurat, mengingat bahwa mengambil maslahat dengan dipertahankannya jiwa lebih didahulukan daripada menolak bahaya seperti yang disebutkan. Karena bahaya di atas tidak lebih besar dibandingkan ketika dalam keadaan darurat seperti contoh yang disebutkan dalam kondisi merebaknya virus covid 19 ini.[7]

Dalil lain yang digunakan oleh orang-orang Islam yang lebih cenderung mau di vaksin adalah sebuah kaidah usul fiqh yang masyhur diajarkan dikalangan masyarakat, yaitu kaidah: الضرورة تبيح المحظورات (*Al-Dhoruraatu Tubiihu Al-*

6 Al-Quran Surat.: An-Nuur ayat 51

7 Lihat kitab Al-Ath'imah karya Syaikh Shalih Al-Fauzan, hlm. 39-40, dan lihat juga penjelasan Ibnu Taimiyah dalam Majmu' Al-Fatawa, 21 hal 585 dan 20 hal 340

Mahzhuraat) Artinya: Keadaan darurat dapat membolehkan hal yang di larang.

Kaidah usul fiqh diatas menjelaskan tentang suatu "keadaan" yang membuat sebuah hukum "haram" menjadi "boleh". Contoh, sama halnya dengan babi, daging anjing juga di haramkan dalam Islam, namun jika seorang pemburu di hutan sudah berusaha berburu berhari-hari, namun ia sama sekali tidak mendapatkan binatang buruan, sedangkan ia sudah sangat kepalaran dan tidak memiliki lagi stok makanan selain anjing pemburu yang dimilikinya untuk memburu binatang, maka dalam hal ini, seorang pemburu tersebut sudah digolongkan dalam keadaan darurat, maka dalam keaadaan itu ia boleh memotong anjingnya dan memakannya, karena jika tidak, ia bisa mati kelaparan.

Sama halnya vaksin yang berkomposisikan daging babi tersebut, jika belum ditemukan vaksin yang halal atau vaksin yang tidak mengandung enzim babi, sedangkan membentengi diri agar tidak terkena virus harus segera dilakukan karena sudah merebaknya wabah virus tersebut, maka hukum vaksin yang "haram" itu, berobah kepada "boleh" untuk digunakan, karena keadaan darurat yang mengharuskan masyarakat mau atau tidak mau harus di vaksin.

Dalil lain yang masih bisa menjadi sandaran adalah hadits dari Abu Tsa'labah Al-Khusyani Ra, ia bertanya pada Rasulullah SAW, "Wahai Rasulullah, kami berada di negeri Ahli Kitab. Apakah boleh kami makan dari wadah yang mereka gunakan?" Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam menjawab, "Jangan makan dalam wadah yang mereka gunakan kecuali kalau tidak dapat wadah yang lain. Cucilah, lalu makanlah dari wadah tersebut." [8]

Hadits ini menunjukkan para sahabat begitu berhati-hati, hal-hal yang ringan seperti ini saja ditanyakan. Maka seorang muslim wajib menanyakan tentang masalah yang ia alami, apalagi yang membingungkan dirinya. Dalam hadits ini, Rasulullah menjelaskan bahwa Tidak boleh menggunakan wadah orang kafir kecuali jika memenuhi dua syarat: pertama jika tidak ada wadah yang lain, yang kedua dibersihkan atau dicuci terlebih dahulu.

Syarat pertama diberlakukan agar kita bersikap wara' atau hati-hati. Sedangkan syarat kedua mesti dicuci agar kita yakin bahwa wadah tersebut benar-benar telah suci. Namun perintah untuk mencuci di sini bukanlah wajib, namun anjuran. Kenapa dibawa ke hukum anjuran atau sunnah? Karena dalam surat Al-Maidah ayat 5 disebutkan bahwa makanan ahli kitab halal bagi kita. Makanan mereka tentu saja ada pada wadah mereka. Namun kalau wadah tersebut digunakan untuk wadah babi atau wadah minum khamar, maka

8 HR. Bukhari, no. 5478, 5488, 4596; Lihat Shohih Bukhori, cetakan Al-Amiriyah Cairo Mesir, 1433H, dan diriwayatkan Imam Muslim, no. 1930, Lihat Kitab Shohih Muslim, Cetakan daarul Ihyaa', Kairo Mesir. 1431 H

tetap wajib dicuci.[9]

Hadits yang lain menyebutkan: "Kami bertetangga dengan Ahli Kitab, mereka memasak babi di panci-panci mereka, dan meminum khamar di wadah-wadah mereka. Maka Rasulullah SAW bersabda, 'Jika kalian dapatkan selainnya maka gunakanlah (wadah itu) untuk makan dan minum. Jika kalian tidak mendapatkan selainnya, maka cucilah wadah (mereka) dengan air, lalu makan dan minumlah (dengan wadah tersebut)." [10]

Syaikh Muhammad bin Shalih Al-Utsaimin berkata: "Adapun hadits Abu Tsa'labah Al-Khusyani, sesungguhnya Rasulullullah SAW bersabda, 'Janganlah kalian makan dari wadah tersebut, kecuali kalian tidak mendapatkan selainnya, maka (jika tidak ada selainnya) cucilah wadah itu dan makanlah dengannya.'

Hal ini menunjukkan bahwa anjuran yang utama adalah menghindarinya (wadah milik orang kafir). Akan tetapi banyak ulama yang memahami dalil ini berlaku terhadap mereka yang menggunakan wadah tersebut untuk benda-benda najis seperti babi dan semacamnya. Mereka berkata, sesungguhnya Nabi SAW melarang makan dari wadah mereka, kecuali jika kita tidak mendapatkan wadah selainnya, maka kita mencucinya dan makan dengannya. Pandangan ini bagus, dan terkandung padanya prinsip-prinsip syariat." [11]

Kesimpulannya, memang pada dasarnya dilarang menggunakan wadah milik orang kafir, namum pada keadaan tertentu bisa saja dibolehkan untuk tetap digunakan. Walaupun dianjurkan agar dicuci dahulu. Dalil ini menunjukkan, adanya kelonggaran hukum karena pengaruh keadaan. Penjelasan dua kondisi diatas, seakan membuat orang bingung untuk menentukan langkah mana yang harus di ikuti. Banyak ulama umat Islam yang berpendapat dan mengarahkan umat untuk mengikiti salah satu dari dua pendapat diatas, dengan masing-masing dalilnya.

Kembali kepada masalah Vaksin pencegah Covid 19, Selain dalil-dali diatas, tentunya masih banyak dalil yang lain untuk mendukung pendapat yang membolehkan vaksin ini, namun tentunya tidak dapat dijelaskan satu per satu pada penjelasan ringkas ini.

---

9 Lihat Minhah Al-'Allam, 1: 95-97 dan Fath Dzi Al-Jalal wa Al-Ikram, Jilid 1 halaman 164-168

10 *Minhah Al-'Allam fi Syarh Bulugh Al-Maram*. Cetakan keempat, tahun 1433 H. Syaikh 'Abdullah bin Shalih Al-Fauzan. Penerbit Dar Ibnul Jauzi. Hadits inidiriwayatkan oleh Abu Daud, no. 3839; Al-Baihaqi, 1: 33. Al-Hafizh Abu Thahir mengatakan bahwa sanad hadits ini shahih.

11 *Syarh Al-Mumthi' 'ala Zaad Al-Mustaqni'*. Cetakan pertama, tahun 1422 H. Syaikh Muhammad bin Shalih Al-Utsaimin. Penerbit Dar Ibnul Jauzi. Jilid I hal 84

Fatwa MUI Memberi Solusi

Setelah melihat dilema yang beredar dimasyarakah muslimin tentang vaksin ini, maka Majlis Ulama Indonesia memandang perlu untuk membuat sebuah arahan kepada masyarakat Muslim melalui dewan fatwa MUI untuk mengeluarkan fatwa atau pendapat yang benar sebagai panduan dalam menyikapi vaksin covid 19 ini.agar masyarakat dapat mengambil tindakan yang benar.

Adapun Fatwa yang dikeluarkan MUI melalui pertimbangan-pertimbangan, baik dari Al-Quran, Hadits, Usul Fiqh dan pendapat ulama sebagai pengantar fatwanya agar masyarakat dapat menilai dan menalar berdasarkan dalil-dalil yang disebutkan, pertimbangan-pertimbangan itu sebagai berikut:

1. **Ayat-ayat Al-Quran:**

   a) Surat Al-Baqarah ayat 168

      "Wahai manusia, Makanlah dari (makanan) yang halal dan baik yang terdapat di bumi, dan janganlah kamu mengikuti langkah-langkah setan. Sungguh, setan itu musuh yang nyata bagimu".

   b) Surat Al-Baqarah ayat 195

      "Dan infakkanlah (hartamu) di jalan Allah, dan janganlah kamu jatuhkan (diri sendiri) ke dalam kebinasaan dengan tangan sendiri, dan berbuatbaiklah. Sungguh, Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik".

   c) Surat Al-Baqarah ayat 173

      "Sesungguhnya Dia hanya mengharamkan atasmu bangkai, darah, daging babi, dan (daging) hewan yang disembelih dengan (menyebut nama) selain Allah. Tetapi barangsiapa terpaksa (memakannya), bukan karena menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang".

   d) Surat Al-An'am ayat 19

      "Dan mengapa kamu tidak mau memakan dari apa (daging hewan) yang (ketika disembelih) disebut nama Allah, padahal Allah telah menjelaskan kepadamu apa yang diharamkan-Nya kepadamu, kecuali jika kamu dalam keadaan terpaksa. Dan sungguh, banyak yang menyesatkan orang dengan keinginannya tanpa dasar ilmu pengetahuan. Sesungguhnya Tuhanmu lebih mengetahui orang-orang yang melampaui batas"

   Ayat-ayat diatas semua berkenaan perintah memakan makanan yang halal dan meninggalkan makanan dan minuman yang haram, dan menyebutkan juga tentang babi. Sebenarnya, tujuan dari penulisan ayat-ayat ini agar adanya keseimbangan antara dalil yang nantinya melarang vaksin dengan enzim babi dengan dalil yang membolehkannya.

2. Hadits-hadits Nabi Muhammad SAW

Pada Fatwa MUI tentang vaksin untuk covid 19, juga mengutip beberapa hadits sebagai pertimbangan, hadits-hadits yang dijadikan dalil itu adalah sebagai berikut:

a) *"Allah tidak akan menurunkan penyakit melainkan Allah akan menurunkan obatnya juga."* [12]

b) *"Aku pernah berada di samping Rasulullah, Lalu datanglah serombongan Arab Badui. Mereka bertanya kepada Rasulullah, 'Wahai Rasulullah, bolehkah kami berobat? ' Beliau menjawab, 'Iya, wahai para hamba Allah, berobatlah. Sebab, Allah tidaklah meletakkan sebuah penyakit melainkan meletakkan pula obatnya, kecuali satu penyakit. Mereka bertanya, 'Penyakit apa itu? ' Beliau menjawab, 'Penyakit tua." 13*

c) *"Ada sejumlah orang dari suku Ukl dan Uranah yang datang menemui Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam. Namun mereka mengalami sakit karena tidak betah di Madinah. Lalu Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam memerintahkan mereka untuk mendatangi kandang unta, dan menyuruh mereka untuk minum air kencingnya dan susunya.14*

3. Kaidah-kaidah Usul Fiqh

a) kaedah pertama adalah:

الحاجة تنزل منزلة الضرورة

Artinya "kebutuhan menduduki posisi darurat". Maksudnya Ketika ada sebuah kebutuhan yang mendesak (hajat), maka pada saat itu disebut dalam keadaan darurat yang membolehkannya menggunakan alasan yang dibolehkan saat kondisi-kondisi darurat.

b) Kaedah kedua adalah:

الضرورة تبيح المحظورات

Artinya: "Keadaan darurat dapat membolehkan hal yang dilarang".

12 HR. Bukhari No 5678, Lihat Shohih Bukhori, cetakan Al-Amiriyah Cairo Mesir, 1433H, Juz 7 Halaman 122

13 HR. Ahmad No 18453, Lihat Kitab Musnad Imam Ahmad Bin Hambal, cetakan Muassasat Ar-Risalah, juz 30 Halaman 394

14 HR. Bukhari 1501 lihat Shohih Bukhori, cetakan Al-Amiriyah Cairo Mesir, 1433H & Muslim 4447, Lihat Kitab Shohih Muslim, Cetakan daarul Ihyaa', Kairo Mesir. 1431 H

Maksud Kaedah ini seperti yang sudah dijelaskan diatas, yang digunakan masyarakat sebagai dalil dibolehkannya menggunakan vaksin yang berkomposisi enzim babi.

c) Kaedah ketiga adalah:

الضرر يزال

Artinya: "Bahaya itu harus dihilangkan".

Maksudnya, wabah virus corona itu adalah sebuah bahaya bagi kehidupan manusia, maka virus itu harus dihilangkan, sedangkan cara yang baik adalah dengan vaksin, setelah menggunakan cara yang lain tidak ampuh. Maka dalam hal ini vaksin itu dibolehkan karena merupakan solusi untuk menghilangkan bahaya.

d) Kaedah keempat, adalah:

الضرر يدفع بقدر الإمكان

Artinya: "Bahaya itu harus di cegah sedapat mungkin", maksudnya hampir sama dengan kaidah yang di atas, namun pada poin ini hanya mencegah dengan kadar sebisanya saja, tanpa harus memaksakan apalagi dengan menghalalkan segala cara.

e) Kaedah kelima, adalah:

المشقة تجلب التيسير

Artinya: "Kesulitan membawa kemudahan", maksudnya adalah kesulitan yang dihadapi masyarakat di Indonesia, pada akhirnya membawa kemudahan, yaitu memudahkan urusan dengan membolehkan masyarakat menggunakan vaksin.

f) Kaedah keenam, adalah:

إذا ضاق الأمر اتسع، وإذا اتسع ضاق

Artinya: "Segala sesuatu jika sempit akan menjadi luas, dan jika sudah luas maka akan Kembali menjadi sempit". Maksudnya, Ketika dalam keaadaan genting, dimana wabah virus covid sudah merebak kemana-mana dan sulit membendungnya, maka hukum yang sempit pada pengharaman vaksin karena menganjung sekian persen enzim babi,

menjadi dibolehkan.

g) Kaedah ketujuh, yaitu:

ما جاز لعذر بطل عند زواله

Artinya: "Sesuatu yang dibolehkan karena ada uzur, maka akan batal jika uzur itu hilang". Maksudnya, ini kebalikan dari Kaedah sebelumnya, Ketika sebuah Uzur atau hal yang mudharat membuat hukum haramnya vaksin babi menjadi boleh, maka ketika nanti virus korona itu sudah mulai hilang, maka vaksin itu tidak dibolehkan lagi, sampai ditemukan vaksin yang tidak mengandung zat haram.

h) Kaedah kedelapan, adalah:

الأَمْرُ بِالشَّيْءِ أَمْرٌ بِوَسَائِلِهِ

Artinya: "Perintah terhadap sesuatu perbuatan berarti perintah juga bagi perkara-perkara yang menjadi perantara terlaksananya perbuatan tersebut". Contohnya, Ketika diperintahkan menghindari wabah penyakit karena menjaga kehidupan, maka sama artinya diperintahkan melakukan cara untuk menghindari wabah tersebut, salah satunya dengan vaksin.

i) Kaedah kesembilan, adalah:

ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب

Artinya: "Sebuah perbuatan yang hanya dengannya suatu kewajiban akan sempurna, maka perbuatan tersebut hukumnya wajib". Maksudnya, hampir sama dengan kaidah yang diatas yaitu Ketika menghindarikan diri dari marabahaya adalah wajib, maka cara untuk menghindarinya juga adalah wajib, maka dalam hal ini vaksin adalah salah satu opsi untuk memenuhi kewajiban itu.

j) Kaidah kesepuluh adalah:

لدفع أولى من الرفع

Artinya: "Mencegah lebih utama dari pada menghilangkan", maksudnya, pada saat ini mencegah diri agar tidak terkena virus adalah prioritas, sedangkan menghilangkan virus itu sendiri menjadi nomor dua. Karena belum ketemu cara dan obatnya.

k) Kaedah kesebelas, adalah:

يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام

Artinya: "Menanggung bahaya tertentu demi mencegah bahaya yang merata". Maksudnya, mengambil resiko yang lebih sedikit daripada mengambil resiko yang lebih besar atau lebih banyak, dalam hal ini vaksin adalah resiko perorangan, dan itu dapat memberikan kebaikan untuk masyarakat banyak.

Pendapat Para Ulama

Pertimbangan-pertimbangan pada poin ini tidak kami tuliskan satu per satu, tetapi pada intinya dewan fatwa juga menerangkan pendapat beberapa ulama yang mengarah kepada pembolehan menggunakan barang atau makanan yang dilarang dalam kondisi mendesak atau kondisi darurat. Seperti penggunaan vaksin saat wabah covid 19 ini semakin merebak dan belum ditemukan obat ampuh atau cara yang baik untuk membendung penyebarannya.

Maka penjelasan pada poin ini tidak fokus kepada penjelasan detail setiap dalil yang di sebutkan dalam fatwa MUI terkait vaksin, tetapi lebih kepada posisi dan peran Majelis Ulama Indonesia sebagai solusi dari dilema kedua pendapat tersebut. Penjelasan itu dapat dilihat pada FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA Nomor: 14 Tahun 2021 Tentang HUKUM MENGGUNAKAN VAKSIN COVID -19 PRODUK ASTRAZENECA.

Akhirnya, pada tanggal 16 Maret 2021 dewan fatwa MUI mengeluarkan fatwa sebagai solusi bagi masyarakat, dalam fatwa tersebut memutuskan bahwa Status hukum pada produk vaksin untuk pencegahan covid 19 itu tetap haram, namun penggunaannya dibolehkan (*mubah*) karena alasan darurat atau beberapa pertimbangan sesuai dalil-dalil yang telah di sebutkan.

Penutup

Anjuran pemerintah terhadap Vaksin pencegahan wabah virus covid 19 sebagai solusi penyebaran virus tersebut membuat polemik baru bagi masyarakat Indonesia, Khususnya umat muslimin. Satu sisi, masyarakat butuh vaksin sebagai alternatif agar tidak tertular virus korona, tapi disisi yang lain, vaksin yang akan disuntikkan ke tubuh umat Islam itu mengandung enzim babi yang hukumnya haram dikonsumsi bagi umat muslim. Keadaan ini membuat dilema, sehingga masyarakat muslim bingung harus memilih yang mana, tetap divaksin dengan zat yang haram agar tidak terpapar virus atau tidak divaksin tetapi terancam kesehatan dan keselamatannya dari wabah virus covid 19 tersebut.

Majelis Ulama Indonesia hadir memberikan solusi. Dewan fatwa dari

Majelis Ulama Indonesia ini memberikan pencerahan kepada masyarakat dengan mengeluarkan fatwa baru khusus tentang penggunaan vaksin tersebut, dengan berbagai pertimbangan dan dalil-dalil pengambilan hukum fatwanya, sehingga pada akhirnya Majlis fatwa MUI memutuskan bahwa posisi dari vaksin untuk virus covid 19 itu hukumnya adalah Haram, namun penggunaannya untuk pencegahan virus covid 19 adalah Boleh.

Sebenarnya posisi Majelis Ulama Indonesia dimasyarakat adalah Independen artinya tidak dapat memaksakan fatwanya harus diikuti oleh masyarakat, namun tidak dapat dipungkiri bahwa fatwa-fatwanya tersebut selalu ditunggu-tunggu sebagai dalil dan rujukan masyarakat dalam mengambil keputusan, khususnya hal-hal yang bersifat syar'i dan masalah keagamaan agar masyarakat muslim tidak salah ambil langkah dalam menentukan sikap.

Peran inilah yang dijalankan oleh Majelis Ulama Indonesia, yaitu berkontribusi dalam memberikan solusi bagi masyarakat Islam, dalam memecahkan masalah ummat, salah satunya pada ranah Sosial Kemasyarakatan dan juga dalam meneliti dan menentukan Produk Halal khususnya untuk masyarakat muslim Indonesia. Contoh kongkritnya adalah fatwa MUI tentang status hukum vaksin pada pencegahan virus covid – 19 ini.

FATWA SOSIAL KEMASYARAKATAN DAN PRODUK HALAL KONTESTASI OTORITAS FATWA DI ERA *NEW MEDIA*

Arif Rofiuddin

Abstrak

Tulisan ini berupaya memberikan analisa terkait dinamika yang terjadi terkait Fatwa yang menyangkut sosial kemasyarakatan dan Produk halal, terkait otoritas fatwa yang diberikan ditengah arus pengaruh new media. Pendekatan kualitatif dengan metode analisis deskripif yang berlandaskan pada studi literatur sebagai sumber dan basis data. Studi ini menjelaskan bagaimana pengaruh fatwa terkait sosial kemasyarakatan dan produk halal ditengah arus new media yang seringkali merubah cara pandang masyarakat baik dari sisi sosial, politik, ekonomi, dan sampai pada otoritasi keagamaan. Problematika masyarakat menyangkut otoritasi keagamaan cukup berkembang dan memberikan dinamika terkait legitimasi dan otoritasi fatwa yang kebanyakan bersifat personal dan mengindahkan otoritas kolektif (FATWA MUI). Hasil penelitian ini, menunjukan adanya dinamika terkait otoritas fatwa yang berkembang dimasyarakat terlebih adanya arus new media yang seringkali mengkaburkan informasi dan melegitimsi fatwa personal maupun kelompok tertentu, kekhawatiran terjadi ketika pemberi fatwa tidak memiliki kualifikasi keilmuan yang memadai berimplikasi pada kerancuan dan kesalahan yang berujung pada nalar radikal dan kontra produktif dari pandangan keagamaan yang otoritatif.

Kata Kunci : *Fatwa, Otoritas Keagamaan, dan New Media*

Pendahuluan

Kemajuan teknologi informasi yang begitu cepat berimbas pada perubahan di lini kehidupan, tanpa terkecuali ritus keagamaan. Kemudahan yang dihadirkan membawa manfaat sekaligus membuat ketergantuan dalam kehidupan umat manusia, terlebih sekarang kita memasuki apa yang disebut dengan era *new media* (Jinan, 2013). Perubahan yang nyata dari hadirnya internet, memberikan kemudahan dan kecepatan informasi dan komunikasi dari berbagai sum-

ber. Hal ini memiliki pengaruh terhadap segala sektor kehidupan, baik dari sisi sosial, eonomi, budaya dan bahkan dimensi keagamaan. Dimensi keagamaan menjadi aspek yang belakangan ini mengalami dinamika terkait ritualitas dan etika norma seperti sakralitas fatwa dan budaya berfikir konstruktif dalam beragama kini mengalamai degradasi yang berujung pada pemahaman sempit sektarian yang berujuang eksklusifitas fatwa yang seringkali tidak dilandasi pada kecakapan dan penguasaan basis keilmuan yang baik dalam memberikan Fatwa.

Arus baru pemahaman keagamaan yang eksklusif dan sektarian belakangan muncul dan berkembang sebagai respon atas pergeseran otoritas kegamaan dan komunikasi antara pengikut dan pemimpin agama (ulama) yang tidak didasarkan pada kualifikasi dan kompetensi yang memadai dari pemimpin agama yang belakangan ini banyak digandrungi oleh kalangan milenial yang mengikuti dan mempelajari agama dari ruang media baru dari fasilitas internet, yang seringkali mengalami gagal paham terkait konten kegamaan yang mereka ikuti apakah sudah mencukupi dari segi kualitas dan otoritas keilmuan yang dimiliki, karena arus media baru memberikan jarak informasi terkait latarbelakang dan kompetensi dari para pendakwah yang cenderung sektarian dan eksklusif. Sehingga terjadi pergeseran otoritas keagamaan yang dalam hal ini MUI sebagai wadah keterwakilan dari pandangan kelompok Islam yan ada di Indonesia yang mencoba memberikan ruang dialog dan respon terhadap problematka masyarakat yang menyangkut fatwa dan hukum keseharian. Pergeseran yang cukup nyata pada jejaring arus informasi yang belakangan ini generasi muda menghabiskan waktu kesehariannya dengan internet (Zulkifli, 2013). Kemudahan yang diberikan Internet membuat penggunanya dengan gampang mencari berbagai informasi sesuai kepentingan dan kesukaan yang hendak dicari, sering kali informasi yang dijejali interntet seputar perbincangan keagamaan yang cenderung memberikan hukum dan informasi secara personal dari para pendakwah.

Penceramah yang ramai dikunjungi via media sosial umumnya kurang pengetahuan dan kapasitas keagamaan pada level mufti (pemberi fatwa). Padahal dalam Islam fatwa memiliki posisi yang sentral dalam pemutusan hukum dan kasus yang menyangkut kemaslahatan. Sebagaimana dikatakan oleh Al-Syatibi para mufti merupakan pewaris nabi Saw dari aspek pengetahuan terkait hukum syariat, pengajaran agama dan mengingatkan dalam kebaikan (Al-Qardhawi, 1988)). Menjadi seorang mufti tidaklah mudah dan ada kualitas yang tinggi dalam bidang Hukum dan disiplin ilmu Islam, tidak sekedar mereka yang baru paham satu ayat atau kalimat kemudian memainkan nalar subjektif nya untuk menghukumi suatu keputusan yang dianggap membawa dampak sosial yang besar. Fenomena fatwa personal eksklusif dan sektarian

perlu dibatasi, sehingga tidak banyak yang terjerums pada pemahaman yang sempit dan menyesatkan.perlu diketahui bersama dalam memproduksi fatwa dari para ulama yang teruji dan otoritatif memiliki batasabatasan dalam memproduksi fatwa (Riadi, 2013) tidak sekedar sesuka dan sepengetahuan personal mereka sendiri.

Fenomena Umat Islam Indonesia dalam memprodksi fatwa berpijak pada tiga arus utama yang diwakilkan oleh Ormas Islam yang dipandang mayoritas dan fatwa yang diproduksi membawa kepentingan kolektif pertama Majelis Ulama Indonesia (MUI), Kedua Nahdlatul Ulama (NU), Ketiga Muhammadiyah dan fatwa-fatwa yang diproduksi oleh *personal* dari masing-masing ulama. Diskursus fatwa yang berkembang di Indonesia cukup menarik perhatian, karena belakangan ini mealui arus media sosial banyak sekali bermunculan konten fatwa personal yang isinya seputar forum tanya jawab seputar Ubudiyah (Praktik Ibadah) dan Muammalah (Sosial). Disatu sisi memberikan manfaat bagi sebagian umat Islam Indonesia terkait pemahaman keagamaaan dan informasi seputar hukum Islam dengan mudah, akan tetapi ketika Informasi yang mereka dapatkan bukan dari pihak yang memiliki kualifikasi yang baik seputar hukum dan ilmu keIslaman yang baik, maka yang akan terjadi muncul kalangan-kalangan yang cenderung eksklusif dan sektarian. Perlu perhatian yang serius dari pihak yang memiliki otoritas dalam mengontrol dan mengatur kelompok-kelompok eksluif agar pandangan Umat Islam Indonesia tidak terbelah, disini peran strategis MUI dan Kementrian Keagamaan RI sangatlah penting untuk mengontrol dan mengatur, karena jangan sampai Umat Islam Indonesia yang sudah terdoktrin dan terafiliasi dengan kelompok Islam Sektarian kemudian melemahkan posisi dan otoritas fatwa sosial kemasayarakatan dari Majelis Ulama Indonesia (MUI). Kebanyakan dari kelompok Islam Sektarian tidak memperhatika metode dalam istinbath hukum dan masih kurang pemahaman keIslaman yang ramah dan moderat. Kontestasi yang dimaksudkan terkait Fatwa sosial kemasyarakatan perihal munculnya fatwa yang belakangan muncul di media sosial (Internet) yang cenderung di produksi oleh tokoh-tokoh agama yang bisa dikatakan jauh dari standard an metode keilmuan yang sesuai dalam kapasitasnya sebagai Mufti (Pemberi Fatwa).

Dikursus dan Kontestasi Fatwa yang berkembang di media baru (internet) menjadi perhatian serius untuk dikaji dan dianalisa secara mendalam. Karena persoalan ini akan menjurus pada cara pandang dan perilaku Umat Islam Indonesia yang suka mengkonsumsi informasi seputar keIslaman dari kelompok yang cenderung esklusif dan sektarian, umumnya mereka sangat aktif dalam memproduksi hukum baik peribadatan maupun sosial secara daring. Hal ini terjadi pergeseran otoritas fatwa yang semula dikendalikan dan diproduksi oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI), Kedua Nahdlatul Ulama (NU), Ketiga

Muhammadiyah (Nugroho, 2019). Kini banyak yang memproduksi secara sektarian di ruang media sosial (Internet).

Metode Penelitian

Metode penelitian ini menggunakan pendekatan studi kepustakaan, pemilihan metode ini didasarkan pada keterbatasan waktu, tempat dan observasi yang dilatarbelakangi Covid 19 yang berkembang. Penerapan ini menjadi efektif dalam situasi seperti sekarang.

Teknik dan Instrumen Pengumpulan Data

Teknik pencarian data dan instrument pedukung lainnya melalui pendekatan dokumentasi yang dicari berdasarkan catatan buku, artikel, jurnal dan berita cetak maupun digital. Data yang terkumpul ini diharapkan menjawab apa yang dimaksud dalam penelitian secara objektif (Kripendof, 1993). Adapun dalam teknik analisis data berpegang terhadap informasi dan data yang terkumpul kemudian di oleh kembali sesuai dengan catatan dan dicari relevansinya terkait isi dan konteks tulisan. Melalui pencarian data dan diskusi dari berbagai pihak yang memiliki kemampuan bidang dan isu dari penelitian (Kripendoff, 1993).

Pembahasan dan Diskusi Temuan

Kontestasi Otoritas Keagamaan di Tengah Arus Media Sosial

Diskursus otoritas dalam kerangka teoritik Weber dimaknai sebagai kekuasaan yang berimplikasi mempengaruhi dan mengkontrol bagi orang lain. pembentukan otoritas terkait penguasaan kapasitas dan kapabilitas tertentu yang dapat memberikan pengaruh dan mengendalikan. Kepemilikannya tidak sembarang orang, melainkan dari kalangan tertentu yang sifatnya terbatas dan tertentu (Mushonif, 2013). Pembagian otoritas kedalam tiga tipologi, yaitu : otoritas tradisional, otoritas legal- rasional, dan kharismatik. Selanjutnya otoritas tradisional memili karakteristik yang berpijak pada tradisi dan nilai-nilai lokal. Kemunculan otoritas disini didasarkan pada penjagaan nilai dan norma tradisi lokal yang senantiasa dipatuhi dan dilestarikan oleh masyarakat terhadap pemuka atau tokoh tertentu yang dianggap memiliki kekuatan yang lebih diantara mereka. Otoritas tradisional senantiasa dipelihara melalui nilai-nilai kebajikan seorang pemimpin, berimplikasi pada pola keterikatan yang kuat secara kultural antara pemimpin dan pengikutnya. Pemimpin ini didasarkan bukan secara institusional melainkan kepemimpinan yang dianugerahkan

oleh pengikutnya atas nilai kepatuhan terhadap pemimpin. Akan berbeda dengan penciptaan otoritas yang bersifat legal-rasional, otoritas ini kebalikan dari tradisonal yang berpijak pada nilai dan nora tradisi yang dipelihara oleh pemimpin dan pengkutnya, legal-rasional tercipta secara lebih *modern* yang mana berdasarkan institusional yang mana otoritas ini tercipta sebagai sistem tertentu yang bersifat sementara dan temporal, yang mana kehadirannya dibatasi oleh ruang dan waktu tertentu, hal ini berlaku pada dunia birokrasi. Kemudian otoritas kharismatik, menurut Weber otoritas ini lahir dari anugerah dari sang maha kuasa, diamana tidak semua orang memiliki otoritas ini, biasanya didasarkan pada kesucian (George Ritzer, 2012; Rumadi, 2012; Mushonnif, 2013; Zulkifli Abdillah, 2014).

Kompleksitas fatwa yang berkembang di media sosial belakangan ini, membuat sebagian merasa perlu menimbang kembali terkait kualitas dan kapabilitas dari para produsen fatwa personal di media sosial yang sering menggunakan konten tanya jawab seputar perosalan Ibadah dan sosial. Pendekatan teori otoritas dari Weber melihat terkait sejauhmana pengaruh dan dampak yang meliputi dari adanya kemunculan fatwa tersebut bisa dilihat bagimana kemampuan dari pemuka agama tersebut memainkan ototitas kharismatik, mereka memperdaya para penikmat akun media sosialnya dengan mencitrakan dirinya sebagai orang yang layak dan cakap dalam pandangan dan pemahaman keIslaman yang dimiliki, tanpa harus memertimbangkan latarbelakang keilmuan dan penguasaan terhadap disiplin ilmu agama yang dimiliki. Mereka umumnya memainkan retorika dan pemilihan diksi yang sesuai dengan target pasar pendengar yang umumnya dari kalangan milenial dan kalangan muslim awam yang berlabu menggunakan media sosial untuk belajar ilmu Islam secara mudah dan praktis. Para pengikut akan meykini dan melakukan apapun yang dikehendaki dari pemuka agama, dan nalar kritis dari para pengikut akan mati karena terpesona pada kharismatik. Kemampuan memainkan otoritas kharismatik akan membuat para pengikut tunduk dan patuh terhadap apa yang menjadi hukum. Seringkali terjadi pembenturan hukum yang berkembang di masyarakat antara hukum yang diterbitkan dari Kelompok Islam Sektarian dan Majelis Ulama Indonesia(MUI) yang berrujung pada pembelahan kelompok muslim Indonesia. Pergulatan ini akan berlangsung seiring penggiringan opini yang dimainkan oleh para pemuka agama dari kelompok Islam Sektarian.

Gagal paham yang terus diproduksi dan berkembang seiring dengan masifikasi informasi dan konten keagamaan yang disuguhkan media sosial melalui *Ustadz-ustadz* karbitan dengan pengaruh pada retorika dan atribut keagamaan yang dikenakan, membius kalangan awam yang ingin belajar Islam, akan tetapi terjerembab pada konten keIslaman yang cenderung eksklusif dan

sektarian. Sehingga akan memunculkan umat yang radikal dan reaktif. Pergeseran otoritas kegamaan belakangan ini sebagai dampak dari era arus media sosal yang memproduksi *ustadz-ustadz* karbitan yang senantiasa mewarnai di kanal-kanal jagat media sosial dengan konten keagamaan yang sifatnya temporal dan pembahasan yang kasuistik, fenomena ini muncul dari kalangan muslim perkotaan, yang senantiasa mengikuti melalui kajian-kajian keagamaan, Semisal kanal *youtube, website, group whatsapp* dan lain sebagainya. Mereka lebih menggunakan bahasa yang popular dengan penjelasan sederhana dan dianggap lugas bagi kalangan muslim perkotaan yang notabennya awam. Denganpenampilan fisik yang seolah-olah agamis dengan seperangkat atribut yang digunakannya. Semisal : jenggot, dahi hitam bekas sujud, berbaju koko dan lain sebagainya (Mutohharun Jinan, 2013; Edi Susanto, 2009).

Kesimpulan

Dinamika otoritas kegamaan terkait penentuan hukum (Fatwa) yang menyangkut kepentingan masyarakat luas mengalami polarisasi dari lahirnya konten keagamaan di media sosial tanpa mempertimbangkan aspek kualitas dan kapabilitas keilmuan yang dimiliki oleh *ustadz* atau penceramah sebagai aktor konten kreator. Pengemasan dakwah yang lebih modern dengan pendekatan formalistik keIslaman membuat silau bagi siapa saja yang baru belajar Islam, terlebih kalangan milenial yang keseharian dan belajar dari arus media sosial. Kemampuan memainkan otoritas kharismatik membuat para pengikut konten terkesima dan membuat nalar kritis dalam beragama menjadi mati. Berdampak pada pergeseran otoritas legal formal pemberian fatwa dari Majelis Ulama Indonesia (MUI) sebagai lembaga yang memiliki kredibilitas yang tinggi dalam penentuan hokum menyangkut maslahat bersama.

Daftar Pustaka

Abdillah, Z. Ulama Antara Otoritas Kharismatik dan Otoritas Legal-Rasional: Studi Kasus Ustaz Haji Muhammad Zaini Djalaluddin. *Jurnal Al- Hikmah.* 8 (1) 2014

B. H. Nugroho, *Metode Ijtihad Guru Muhammad'Ali ibn'Abd Al-Wahhab Al-Tunkali dalam Kitab Al-Fatawa Al-Tunkaliyah*. Tangerang Selatan: Perpustakaan Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2019.

Jinan, M. Intervensi New Media Dan Impersonalisasi Otoritas Keagamaan diIndonesia. *Jurnal Komunikasi Islam.* 03 (02) 2013.

Krippendoff, Klaus. 1993. *Analisis Isi: Pengantar Teori dan Metodologi*. Jakarta: Citra Niaga Rajawali Press.

M. Jinan, "Intervensi New Media dan Impersonalisasi Otoritas Keagamaan di Indonesia," *J. Komun. Islam*, 2013, [Online]. Available: http://jki.uinsby.ac.id/index.php/jki/article/view/31.

Mushonnif, A. Fragmentasi Otoritas Antara Organisasi Pemerintah dan Organisasi Keagamaan Dalam Penentuan Awal Bulan Islam. *Jurnal Al-Hukama: The Indonesian Journal of Islamic Family Law*. 03 (02) 2013.

Ritzer, G. 2012. *Teori Sosiologi: Dari Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Terakhir Postmodern.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Rumadi. Islam Dan Otoritas Keagamaan. *Jurnal Walisongo.* 20 (1) 2012. Sarup, M. 2003. Post-Strukturalism and Postmodernism: Sebuah Pengantar Kritis. Yogyakarta: Jendela

Silvia D. dan Linda A. Kepercayaan Mahasiswa Terhadap Ustadz: Pendekatan Indigenous Psikologi. Jurnal Psikologi. 10 (2) 2014.

Susanto, E. Ustadz: Genre Baru Dalam Struktur Budaya Masyarakat Madua. Jurnal Karsa: Journal of Social and Islamic Culture. XV (1) 2009. *Transformatif.* Yogyakarta: Ircisod.

Y. Al-Qardlawi, *Al Fatawa bain al Indlibath wa Tasayyub*. 1988.

Z. Zulkifli, "The Ulama in Indonesia: Between Religious Authority and Symbolic Power," *MIQOT J. Ilmu-ilmu KeIslam.*, 2013, [Online]. Available: http://jurnalmiqotojs.uinsu.ac.id/index.php/jurnalmiqot/article/view/79.

FATWA-FATWA MUI SEBAGAI *PROBLEMS SOLVING* YANG RAMAH LINGKUNGAN

Wening Purbatin Palupi Soenjoto
Istikom Jombang, Jawa Timur
weningblackberry@gmail.com

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui pengaruh penerapan fatwa MUI sebagai *problems solving* yang ramah lingkungan dan berusaha menjawab rumusan masalah yaitu: pertama, dapat mendiskripsikan fatwa MUI sebagai *problems solving*. Kedua: dapat menggambarkan proses negosiasi (interaksi) yang dilakukan MUI dalam menerapkan fatwa MUI yang ramah lingkungan. Ketiga: dapat menemukan implikasi makna dari hasil penelitian dan solusi yang dapat menambah kajian dan khasanah terkait fatwa-fatwa MUI maupun pengembangan MUI yang berdampak secara nasional dan global agar dapat lebih lanjut diteliti oleh para peneliti selanjutnya. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif dengan analisis deskriptif. Subyek penelitian adalah informan yang memberikan data penelitian melalui wawancara pada 50 responden berusia 20-30 tahun, survey dan dokumentasi dengan pengolahan data secara teknik triangulasi untuk mendapatkan hasil valid penelitian.Berdasarkan hasil penelitian ditarik kesimpulan bahwa penerapan fatwa-fatwa MUI sebagai *problems solving* yang ramah lingkungan memang terbukti memberi manfaat kepada siapa saja yang membutuhkan sesuai kebutuhan yang dijalani tanpa paksaan, tanpa hukuman walaupun fatwa MUI bukanlah sebuah peraturan perundang-undangan.

Kata kunci : MUI, Fatwa MUI, pemerintah, *problems solving*

Pendahuluan

Indonesia berpenduduk mayoritas beragam Islam.Keargaman inilah menjadi media komunikasi yang tak pelak tanpa disadari menjadi mudah rentan dari berbagai faktor pemicu yang dapat memecahbelahkan umat Islam. Terutama di jaman digital dengan arus komunikasi begitu pesat dan sensitif atas adanya

berita yang belum valid, pemicu hoax yang sangat berbahaya dan memecahbelahkan umat Islam di Indonesia. Disinilah peran penting Majelis Ulama Indonesia sebagai mediator dan komunikator yang mampu meminimalisir segala masalah yang berkaitan dengan umat Islam di Indonesia. Fatwa MUI adalah keputusan atau pendapat yang diberikan oleh MUI tentang suatu masalah kehidupan umat Islam.Berdasarkan pola dan fungsi perundang-undangan dalam Undang-Undang nomor 12 tahun 2011, dapat dinyatakan bahwa kedudukan Fatwa MUI bukan merupakan suatu jenis peraturan perundang-undangan yang mempunyai kekuatan hukum mengikat.

Fatwa MUI hanya mengikat dan ditaati oleh umat Islam yang merasa mempunyai ikatan terhadap MUI itu sendiri. Fatwa MUI tidak punya legalitas untuk memaksa harus ditaati oleh seluruh umat Islam.Upaya dan Sikap Majelis Ulama Indonesia ini menjadi salah satu ikhtiar mewujudkan Islam sebagai rahmatan lil alamin.Majelis Ulama Indonesia nyaris sama dengan organisasi-organisasi kemasyarakatan lain di kalangan umat Islam, berorentasi keberadaan independen, otonom dan menjunjung tinggi semangat kemandirian yang mengandung arti tidak tergantung dan terpengaruh oleh pihak-pihak lain di luar dirinya dalam mengeluarkan pandangan, pikiran, sikap dan mengambil keputusan atas nama organisasi. Dan hal ini bukan masalah mudah yang dihadapi MUI agar tetap mampu menjaga kredibitas marwah MUI di Indonesia.

Majelis Ulama Indonesia didirikan tanggal, 7 Rajab 1395 Hijriah atau tanggal 26 Juli 1975 di Jakarta sebagai wadah bersifat organisasi yang dilahirkan oleh para ulama, zuama dan cendekiawan muslim yang berkembang secara progressif dan massif di kalangan umat Islam sebagai gerakan masyarakat. Lahirnya MUI bersamaan saat Indonesia memulai era kebangkitan kembali pasca 30 tahun merdeka. Pengalaman berharga tentang perjuangan, carut marutnya politik kelompok dan keidakpedulian terhadap masalah kesejahteraan rohani umat menjadi alasan fundamental MUI dididrikan. Dalam kaitannya dengan organisasi-organisasi kemasyarakatan lainnya di kalangan umat Islam Indonesia, MUI selalu berusaha menggunakan transparansi dan berpihak pada kepentingan umat melalui fatwa-fatwa yang dikeluarkan berdasarkan kebutuhan dan kepentingan bersama.Berdasarkan peristiwa tersebut maka Majelis Ulama Indonesia tidak bermaksud dan tidak dimaksudkan untuk menjadi organisasi supra-struktur yang membawahi organisasi-organisasi kemasyarakatan tersebut dan tanpa tendesius kepentingan sepihak yang dapat merugikan pihak-pihak lainnya serta memposisikan dirinya sebagai wadah tunggal yang mewakili kemajemukan dan keragaman umat Islam.

Majelis Ulama Indonesia merupakan wadah silaturrahmi ulama, zuama dan cendekiawan muslim dari berbagai kelompok di kalangan umat Islam. Indenpendensi Majelis Ulama Indonesia tidak berarti menghalanginya untuk

menjalin hubungan dan kerjasama dengan pihak-pihak lain baik dari dalam negeri maupun luar negeri, selama dijalankan atas dasar saling menghargai posisi masing-masing serta tidak menyimpang dari visi, misi dan fungsi Majelis Ulama Indonesia. Hubungan dan kerjasama itu menunjukkan kesadaran Majelis Ulama Indonesia bahwa organisasi ini hidup dalam tatanan kehidupan bangsa yang sangat beragam, dan menjadi bagian utuh dari tatanan tersebut yang harus hidup berdampingan dan bekerjasama antar komponen bangsa untuk kebaikan dan kemajuan bangsa. Dan fatwa-fatwa MUI yang diciptakan berdasarkan formula pemikiran para alim ulama dan pihak-pihak terkait dalam menyelesaian suatu masalah dapat mampu meyelsaian masalah tanpa menimbulkan masalah baru, dengan adanya penerapan fatwa- fatwa MUI yang berdasarkan suatu masalah yang perlu mendapatkan penyelesaia karena membawa dampak besar yang membawa keberkahan dan manfaat bagi umat Islam maupun non muslim di Indonesia pada umumnya.

Berdasarkan paparan diatas maka menjadi bahan penelitian yang berjudul **"Fatwa-Fatwa MUI Sebagai *Problems Solving* Yang Ramah Lingkungan".**

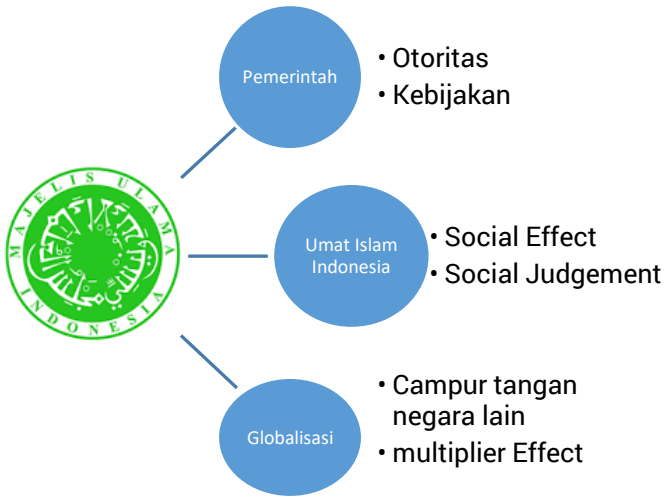
Pembahasan

Fatwa berasal dari bahasa Arab, al-fatwa yang berarti petuah, nasihat, jawaban atas pertanyaan yang berkaitan dengan hukum, jamaknya, al-fatwa. Pemberi fatwa dalam istiliah fikih disebut mufti, sedangkan yang meminta fatwa dinamakan, mustafti. Peminta fatwa tersebut bisa sajah perorangan, lembaga, maupun kelompok masyarakat. Dalam ushul al-fiqh, fatwa berarti, pendapat yang dimukakan seorang mufti, baik mujtahid atapaun faqih, sebagai jawaban atas suatu kasus yang diajukan mustafti, yang sifatnya tidak mengikat. Fatwa yang dikemukakan mufti tidak mesti diikuti oleh mustafti, karena fatwa tidak mempunyai daya ikat (ghairu mulzimin), tetapi tergantung pada ketenangan dan keyakinan mustafti atas masalah yang diajukannya (Abdul Wahab Afif, 2000: 1). Fatwa-fatwa MUI yang diterapkan berdasarkan problem-problem yang belum terjadi dan yang sudah terjadi sebagai bukti dan antisipasi yang sesuai dengan niat dari peran MUI di Indonesia sehingga fatwa MUI betul-belum mampu menjadi *problems solving* yang ramah lingkungan dan memberikan kemaslahatn untuk siapa saja yang menerapkannya sesuai dengan kebutuhan dan kebijakan yang berlaku. Dan dapat dianalisa berdasarkan Pengabdian Majelis Ulama Indonesia tertuang dalam tugas MUI, yaitu:

1. Sebagai pengawal bagi penganut agama Islam
2. Sebagai pemberi edukasi dan pembimbing bagi penganut agama Islam
3. Sebagai penjaring kader-kader yang lebih baik
4. Sebagai pemberi solusi bagi masalah keagamaan di dunia internasional
5. Sebagai perumus konsep pendidikan Islam

6. Sebagai pengawal konten dalam media massa
7. Sebagai organisasi yang menjalankan kerja sama dengan organisasi keagamaan

Dalam pembahasan ini maka akan dimulai bagaimana penerapan fatwa-fatwa MUI mampu menjadi *problems solving* yang ramah lingkungan, melalui peta konsep berdasarkan bagan dibawah ini:



Pemerintah sebagai pemegang kekuasaan atau otoritas harus memerankan peranannya dengan baik karena akan sangat berdampak pada semua pihak yang merasakan dampaknya dan pemerintah menjadi pihak yang berkepentingan dalam hal terpeliharanya keteraturan dalam masyarakat yang antara lain terlihat dalam ketaatan para warganya kepada peraturan perundang-undangan berlaku.MUI dalam tuntutan moral, etis, administratif dan legal harus terjawab dalam kepatuhan organisasi pada ketentuan normatif tersebut yang diterapkan pemerintah.Pemerintah juga sangat berkepentingan dalam keberhasilan MUI menjadi lembaga yang mampu pemberi solusi bagi masalah keagamaan di Indonesia sehingga dampak otoritas dan kebijakan pemerintah harus mampu menjadi hubungan mitra yang sehat dan produktif dalam kelanjutan peran MUI dalam membangun kepercayaan umat Islam Indonesia pada khususnya dan masyarakat global pada umumnya.

Pemerintah dapat dinilai sebagai tokoh mitra MUI, disamping kemitraan yang sudah dijelaskan di atas maka pemerintah dapat dinilai sebagai pemakai jasa MUI yang menghasilkan produk-produk berkualitas basis syariah dan juga dapat mendapat kepercayaan masyarakat karena Majelis Ulama Indone-

sia sebagai wadah musyawarah para ulama, *zu'ama* dan cendekiawan muslim berusaha untuk:

1. Memberikan bimbingan dan tuntunan kepada umat Islam Indonesia dalam mewujudkan kehidupan beragama dan bermasyarakat yang diridhai Allah SWT.
2. Memberikan nasihat dan fatwa mengenai masalah keagamaan dan kemasyarakatan kepada Pemerintah dan masyarakat, meningkatkan kegiatan bagi terwujudnya hubungan keIslaman dan kerukunan antar-umat beragama dalam memantapkan persatuan dan kesatuan bangsa;
    a. Menjadi penghubung antara ulama dan pemerintah dan penerjemah timbal balik antara umat dan pemerintah guna menyukseskan pembangunan nasional;
    b. Meningkatkan hubungan serta kerjasama antar organisasi, lembaga Islam dan cendekiawan muslimin dalam memberikan bimbingan dan tuntunan kepada masyarakat khususnya umat Islam dengan mengadakan konsultasi dan informasi secara timbal balik.

Peran pemerintah sebagai mediator dan juga komunikator yang juga terlibat dalam memediasikan menyalurkan fatwa-fatwa MUI sebagai informasi yang bermanfaat sehingga MUI yang bermitra dengan pemerintah selaku "penguasa" dalam melakukan "kontrak kerja" yang sehat dan membangun produktifitas berkelanjutan dapat diharapkan berjalan beriringan dalam membangun kesejahteraan masyarakat Indonesia terutama umat muslim yang masih terus membutuhkan dampak positif dari hubungan kemitraan MUI dan pemerintah.Fatwa-fatawa MUI yang dikeluarkan berdasarkan hasil musyarah bersama demi kepentingan bersama pula, dalam hal ini kpentingan utama adalah bagi masyarakat Indonesia. Fatwa yang dikeluarkan bukanlah untuk kepentingan kelompok namun berdasarkan kebutuhan da kepentingan maka fatwa MUI sebagai *source of fatwa* harus mampu mengedukasi secara bertahap namun optimal sehingga fatwa bukanlah hanya himbauan semata tapi juga menjadi kebijakan yang dipahami dan diikuti tanpa paksaan dan menghasilkan manfaat bersama.

B. Fatwa MUI Dan Umat Islam Indonesia

MUI dalam menghadapi dan menyelesaikan masalah serta resiko yang harus dihadapi maka dibutuhkan pemikiran para ulama dan cedekiawan yang berilmu juga berpengalaman di bidang-bidang masing-masing sesuai dengan tujuan dibuatnya sebuah fatwa. *Skill* tersebut adalah *problem solving* dan *decision making*. *Problem solving* adalah sebuah proses berpikir manusia (yaiyu para

alim ulama dan cendekiawan) dalam rangka menyelesaikan dan menghadapi permasalahan. MUI sebagai *decision maker* dalam pembuatan fatwa maka skill para ulama dan cendekiawan harus mampu membuat *decision making* dalam bentuk kemampuan manusia membuat keputusan untuk menyelesaikan permasalahan.Menurut Ma'aruf Amin (2008:7-8) Bagi orang yang tidak mampu melaksanakan ijtihad sendiri, wajib baginya untuk mengikuti pendapat orang-orang yang ahli (Ulama). Fatwa MUI pastilah akan menimbulkan *social effect* dan *social judgement* di masyarakat, disamping memberikan solusi terhadap permasalahan dan pertanyaan yang diajukan masyarakat yang menjadi fungsi fatwa MUI yang juga berfungsi sebagai alat dalam merespon perkembangan permasalahan yang bersifat kekinian atau kontemporer.

Dalam hal ini fatwa bisa memberikan kepastian dalam memberikan status hukum pada suatu masalah yang muncul. Hubungan dan kerjasama dengan pemerintah dan masyarakat itu menunjukkan kesadaran Majelis Ulama Indonesia bahwa organisasi ini hidup dalam tatanan kehidupan bangsa yang sangat beragam, dan menjadi bagian utuh dari tatanan tersebut yang harus hidup berdampingan dan bekerjasama antarkomponen bangsa untuk kebaikan dan kemajuan bangsa. Sikap Majelis Ulama Indonesia ini menjadi salah satu ikhtiar mewujudkan Islam sebagai rahmat bagi seluruh alam.Sebagai lembaga yang menjadi mitra pemerintah sekaligus pengayom umat, MUI selama ini berperan aktif dalam menjaga dan membangun kerukunan umat beragama di Indonesia, dengan terus menyuarakan perlunya toleransi tanpa harus mengorbankan akidah umat Islam.

Jika menganalisa tentang hukum dan hak azazi manusia sebagai mata rantai yang sering terlupakan bahkan tidak disadari dalam kehidupan manusia, karena jika berkaitan dengan hukum maka penilaian yang muncul mengarah kepada terjadinya pelanggaran yang akan ditetapkan hukuman sesuai dengan hasil pengadilan.Maka akan berbeda dengan penerapan fatwa MUI yang jika dikatakan wajib menjalankan sebuah fatwa tidak ada penerapan hukuman yang berlaku. Waalaupun kata wajib disini sebagai keputusan yang harus dilaksanakan. Indonesia yang berpenduduk mayoritas muslim, dalam penyelesaian kasus-kasus hukum di Indonesia masih merujuk hukum-hukum konvensional. Disinilah maka peran Majelis Ulama Indonesia mampu menjadi mitra pemerintah dalam penyelenggaraan program pembangunan pengembangan kehidupan yang Islami dengan didukung fatwa- fatwa MUI yang diakui sebagai acuan hukum di Indonesia karena merupakan hasil adopsi seksama dari hukum-hukum Islam. Dalam Islam ada empat sumber hukum yang telah disepakati oleh para ulama yaitu Al-qur'an, hadis, ijma', dan qiyas. Al Quran menjadi tonggak utama sumber hukum Islam. Keempat sumber hukum inilah yang dapat dijadikan dalil oleh umat Islam dalam menentukan suatu hukum atas perkara

sesuatu. Apabila kita ingin mengambil dasar hukum, maka harus sesuai urutannya dari Alqur'an, Sunnah, Ijma'dan Qiyas.Bagi orang yang tidak mampu melaksanakan ijtihad sendiri, wajib baginya untuk mengikuti pendapat orang-orang yang ahli (Ulama). Dalam hal ini fatwa bisa memberikan kepastian dalam memberikan status hukum pada suatu masalah yang muncul.Terdapat beberapa istilah yang berkaitan dengan proses pemberian fatwa (iftaa), yakni:

1. Al-Ifta atau al-futya, artinya kegiatan menerangkan hukum syara' (fatwa) sebagai jawaban atas pertanyaan yang diajukan.
2. Mustafti, artinya individu atau kelompok yang mengajukan pertanyaan atau meminta fatwa.
3. Mufti, artinya orang yang memberikan jawaban atas pertanyaan tersebut atau orang yang memberikan fatwa.
4. Mustafti fih, artinya masalah, peristiwa, kasus atau kejadian yang ditanyakan status hukumnya.
5. Fatwa, artinya jawaban hukum atas masalah peristiwa, kasus atau kejadian yang ditanyakan.

Kelima hal tersebut merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan dalam proses penetapan fatwa. Fenomena dan realita permintaan fatwa (istiftaa) sudah ada dan umum berlaku sejak awal perkembangan Islam.

Fatwa MUI bukanlah salah satu jenis peraturan perudang-undangan yang diakui di Indonesia. Fatwa MUI belum merupakan hukum positif namun bisa dianggap sebagai *yuridis prudensi* karena sering dilegimitasi pemerintah namun belum resmi dimuat melalui peraturan perundang-undangan sehingga wajib dipatuhi oleh umat muslim maupun non muslim, juga para pelaku ekonomi syariah jika berkaitan dengan masalah ekonomi syariah yang diadopsi oleh ekonomi konvensial. Karena hal ini tidak mengikat maka menjadikan fatwa MUI itu tidak mengikat warga negara namun bisa dikatakan mengikat jika hal tersebut diserap oleh perundang-undangan. Fatwa tidak bisa dilaksanakan oleh sembarang orang, ada syarat-syarat tertentu seseorang boleh mengeluarkan fatwa, di mana jika syarat-syarat tersebut tidak terpenuhi tidak diperkenankan baginya mengeluarkan fatwa. Sebab fatwa yang di keluarkan oleh pihak atau orang yang tidak memenuhi syarat-syarat tersebut tidak dapat dijadikan pegangan, karena fatwa tersebut dikeluarkan tanpa melalui prosedur dan kriteria yang disyaratkan.

Mengeluarkan fatwa dengan tanpa mengindahkan aturan yang disyaratkan, maka sama saja membuat hukum (tahakum) yang dilarang oleh agama. Oleh karenanya para salaf as-shaleh senantiasa berhati-hati dalam mengeluarkan fatwa.(Ma'aruf Amin, 2008: 143). Masyarakat Indonesia yang rentan hoax dan mudahnya dipengaruhi karena beberapa faktor.Pola komunikasi dalam

mengedukasi dan mensosialisasikan fatwa-fatwa MUI membutuhkan waktu, energi besar dan kerjasama yang menghasilkan simbiosis mutualisme tanpa keberpihakan berdasarkan kepentingan sepihak.

C. Fatwa MUI Dalam Menghadapi Tantangan Eksternal Global

Pengabdian Majelis Ulama Indonesia tertuang dalam tugas MUI nomor 4 yaitu ebagai pemberi solusi bagi masalah keagamaan di dunia internasional sehingga mendorong MUI menciptakan berbagai fatwa, berkaitan tentang soal-soal upacara keagamaan, pernikahan, kebudayaan, ekonomi, perbankan, politik, ilmu pengetahuan dan kedokteran, yang sebagian besar dikumpulkan dalam kumpulan fatwa Majelis Ulama Indonesia.Tidak ada satupun lembaga atau organisasi yang bergerak dalam kondisi tak berguna selagi lembaga tersebut mengahsilkan produk-poduk yang menghasilkan manfaat bersama. Menurut KH. Ma'ruf Amin (ketua DSN-MUI), bahwa secara ringkas sistem dan prosedur penetapan fatwa di lingkungan DSN-MUI adalah sebagai berikut:

1. Sebelum fatwa ditetapkan, dilakukan peninjauan terlebih dahulu pendapat para imam mazhab tentang masalah yang akan diwafatkan tersebut, secara saksama berikut dalil-dalinya.
2. Masalah yang telah jelas hukumnya (al-ahkam al-qath‟iyah) akan disampaikan sebagaimana adanya.
3. Dalam masalah yang terjadi perbedaan pendapat (khilafiyah) di kalangan mazhab, maka:
    a. Penetapan fatwa didasarkan pada hasil usaha penemuan titik temu di antara pendapat-pendapat mazhab melalui al-jam‟u wa al-taufiq;
    b. Jika usaha penemuan titik temu tidak berhasil dilakukan, penetapan fatwa didasarkan pada hasil tarjih melalui metode muqaranah almazahib dengan menggunakan kaidah-kaidah ushul fiqih muqaran.
4. Dalam masalah yang tidak ditemukan pendapat hukumnya dikalangan mazhab, penetapan fatwa didasarkan pada hasil ijtihad jama'i (kolektif) melalui metode bayani ta‟lili (qiyas, istihshani, ilhaqi), istishlahi, dan sad al-zari‟ah.
5. Penetapan fatwa senantiasa memerhatikan kemaslahatan umum (mashalih‟ammah) dan maqashid al-syariah.

Dalam surat al-Nahl (16) ayat 116, secara tegas Allah Swt. Melarang tahakkum "Dan janganlah kamu mengatakan terhadap apa yang disebut-sebut lidahmu secara dusta, ini halal dan haram, untuk mengada-adakan kebohongan terhadap Allah. Sesungguhnya orang-orang yang mengada-adakan kebohongan terhadap Allah tiadalah beruntung." Ayat tersebut merupakan acuan yang dipegang teguh oleh komisi fatwa MUI pada setiap akan menetapkan dan

mengeluarkan suatu fatwa. Kekhawatiran akan terancam ayat di atas. Dalam mengeluarka suatu fatwa, adalah dengan memperhatikan situasi dan kondisi serta sosiokultural masyarakat, sehingga fatwa itu benar-benar membawa kemaslahatan dan agar sejalan tujuan pensyaria'tan hukum Islam (maqashid al tasyri"), yaitu al-mashlahah al-„ammah (kemaslahatan umum) yang disepakati oleh seluruh ulama. Dengan kata lain, pedoman dasar bagi fatwa-fatwa yang dikeluarkan MUI adalah dalil-dalil hukum, yakni al-Qur'an dan sunnah serta dalil lainnya seperti ijma" sahabat, di samping memperhatikan kemashlahatan tadi.(Abdul Wahab Afif, 2000:143)

Fatwa-fatwaM UI merupakan produk MUI.Definisi produk disini bukan seperti dalam pemahaman proses produksi bidang ekonomi tapi produk majaerial yang akan selalu berinteraksi dengan beragam lingkungan baik dalam negeri maupun luar negri yang sering dipengaruhi oleh situasi dan kondisi ketidakpastian atau berubah sangat cepat. Terutama di jaman serba digital dan pasar global dengan arus komunikasi yang pesat. Sehingga dibutuhkan pola komunikasi dan sistem majaerial sehat dan independen di tubuh MUI agar agar produk yang dihasilkan MUI berupa fatwa-fatwa dapat diadopsi dan diadaptasi sebagai produk yang ramah lingkungan. Peran Dewan Syariah Nasional (DSN) adalah dewan yang dibentuk oleh Majelis Ulama Indonesia yang bertugas dan memiliki kewenangan untuk menetapkan fatwa tentang produk, jasa, dan kegiatan bank yang melakukan kegiatan usaha berdasarkan prinsip syariah harus mampu menjadi media edukasi dan sosialasi yang mampu diadaptasi secara globalteruatam dalam dunia bisnis dunia yang mulai peka terhadap isu-isu syariah yang juga diterapkan pada produk-produk yang diciptakan oleh para produsen non muslim dalam membaca celah peluang usaha di pasar global.

Begitu pula yang dihadapi MUI yang memiliki produk berupa fatwa-fatwa MUI dalam menyiasati tantangan eksternal yang beragam dan sering sifatnya penuh kebaharuan tetap harus mampu ubah suai walaupun fatwa-fatwa yang digelontorkan sudah mengadopsi hukum Islam. Namun perubahan-perubahan yang terjadi seperti globalisasi ekonomi maupun di bidang lainnya menjadi wacana yang harus dipertimbangkan matang oleh MUI dalam mengeluarkan fatwa-fatwa terutama dalam pendekatan politis-ideologis dimana pemerintah sangat berperan dalam hal ini. Fenomena inilah yang mengharuskan MUI merupakan lembaga yang mampu dan kompeten menjembatani umat Islam Indonesia dalam memberikan pemahaman dalam penerapan fatwa-fatwa MUI yang dapat dijewantahkan secara berkelanjutan dalam kehidupan bermasyarakat di Indonesia dalam segala aspek kehidupan umat Islam Indonesia sehingga MUI berdiri untuk membantu pemerintah dalam melakukan hal-hal yang menyangkut dengan umat Islam, seperti mengeluarkan fatwa dalam ke-

halalan sebuah makanan atau minuman, *fashion*, penentuan kebenaran sebuah aliran dalam agama Islam, dan hal-hal yang berkaitan dengan hubungan seorang penganut agama Islam dengan lingkungannya bahkan fatwa MUI yang mengadaptasi keadaan globalisasi dan pasar bebas terkait perekonomian dan perdagangan mulai diterima masyarakat non muslim dunia yaitu tentang fatwa kehalalan. Aspek-aspek kehidupan manusia yang direspon pula dengan sikap dan pemikiran yang beragam yang tak pelak sering terjadi maasalah maupun konflik maka disinilah peran fatwa MUI mampu menjadi *problems solving* yang tepat, independepen, tidak mengandung SARA dan ramah lingkungan. Ramah lingkungan disini memiliki arti bahwa fatwa MUI dapat diterapkan oleh siapa aja maupun lembaga apa saja yang sesuai dengan kasus yang sedang dalam pencarian penyelesaian tanpa memandang suku, agama dan ras. Peran fatwa MUI pun sekarang diterapkan pada produk-produk baik barang maupun jasa yang dihasilkan para produsen dari dalam maupun luar negeri serta para produsen muslim maupun produsen non muslim yang membaca peluang pasar yang lebih luas

Produk fatwa MUI yang paling popular di masayarakat Indonesia terutama para produsen yaitu dalam menerapkan adanya sertifikasi halal pada produk-produk berupa barang maupun jasa yang dipasarkan di Indonesia dan aspek lainnya yang saling mempengaruhi dalam gerakan simbiosis mutualisme yang diharapkan tak ada pihak yang dirugikan atau dikorbanka. Produsen dan konsumen saling mendapat keuntungan dan rasa aman dengan diterapkannya sertifikasi halal. Edukasi dan sosialisai penerapa sertifikasi halal mulai makin dipahami oleh produsen maupun konsumen. Simbiosis mutualisme inilah yang diharapkan MUI kala penerapan sertifikasi hala berdampak baik dan menguntungkan semua pihak.

Indonesia merupakan negara kesatuan yang terdiri dari ribuan pulau dan suku serta keragaman agama. Dalam hal ini, Majelis Ulama Indonesia tidak berbeda dengan organisasi-organisasi kemasyarakatan lain di kalangan umat Islam, yang memiliki keberadaan otonom dan menjunjung tinggi semangat kemandirian yaitu selalu berupaya menciptakan organisasi yang lebih baik dengan tingkat efektifitas yang tinggi ini diwujudkan dalam kemandirian dimana tidak tergantung dan terpengaruh kepada pihak-pihak lain sebagai bentuk menjamin kelangsungan eksistensi MUI di luar dirinya dalam mengeluarkan pandangan, pikiran, sikap dan mengambil keputusan atas nama organisasi dalam kondisi siap menghadapi berbagai tantangan, menghilangkan berbagai kendala serta memanfaatkan berbagai peluang yang timbul, sesuai dengan yang tertuang dalam pengabdian Majelis Ulama Indonesia dalam tugas MUI.

Metode Penelitian

Jenis penelitian ini ialah penelitian kualitatif dengan menggunakan pendekatan kualitatif deskriptif. Menurut Moleong (2014:2) penelitian kualitatif adalah penelitian yang tidak menggunakan perhitungan atau angka-angka. Keabsahan data dalam penelitian ini diuji dengan triangulasi. Menurut Moleong (2014:330) triangulasi adalah teknik pemeriksaan keabsahan data yang memenfaatkan sesuatu yang lain diluar data itu. Triangulasi digunakan untuk mengetahui keabsahan data dari sumber data penelitian. Penelitian menggunakan triangulasi data. Triangulasi teori digunakan untuk menguji keabsahan data yang ditemukan dengan berlandaskan pada teori yang ada. Triangulasi teori dilakukan dengan menentukan pola atau bentuk melalui analisis yang berlandaskan pada teori. Triangulasi data dalam penelitian ini dilakukan dengan menentukan struktur teks resensi yang didasarkan pada data yang bersumber data kepustakaan(*search library*) dan wawancara pada 50 responden berusia 20-30 tahun.Wawancara yang digunakan adalah wawancara terbuka agar memudahkan responden menjawab pertanyaan-pertanyaan sebagai berikut:

1. Apaka anda paham arti fatwa MUI?
2. Fatwa MUI apa sajakah yang anda ketahui?
3. Apakah fatwa MUI bermanfaat bagi kehidupan anda?
5. Apakah peran pemerintah sangat perlu dalam pembuatan fatwa MUI?
6. Apakah anda berkomentar terhadap fatwa MUI yang baru diterapkan?
7. Apakah fatwa-fatwa MUI yang diterapkan memberikan keunntungan atau kerugian bagi anda?
8. Mengapa fatwa MUI tidak hanya untuk umat Islam saja?
9. Apakah respon anda saat ada fatwa MUI yang harus anda kerjakan sebagai suatu kewajiban?
10. Apakah anda melakukan justifikasi secara verbal maupun non verbal ketika ada fatwa MUI yang dianggap kurang berpihak pada masyarakat?

Hasil 10 pertanyaan tersebut menjadi analisa deskriptif di bagian pembahasan dengan penambahan teori dan refrensi agar analisa lebih kuat dan tajam. Diharapkan hasil penelitian ini menjadi penelitian berikutnya dengan menggunakan metode penelitian dan teknk pengolahan data yang lebih varian agar menambah khasanah keilmuan terutama menambah pengembangan fatwa-fatwa MUI yang lebih adaptable dan ramah lingkungan.

Kesimpulan dan Saran

Fatwa MUI adalah hasil ijma' ulama Indonesia dalam mencari solusi suatu maalah menimbulkan keraguan dan yang belum diatur oleh suatu Undang-Undang.Fatwa MUI bersifat umum, bukan hanya untuk umat Islam namun juga umat lain sepanjang mereka menghendaki, ini dikarenakan adanya interaksi sosial dalam masyarakat Indonesia yang komplek.Fatwa-fatwa MUI yang sudah diciptakan dan diterapkan masyarakat baik muslim maupun non muslim menjadi barometer MUI untuk dapat lebih *adaptable* dalam memproses sebuah fatwa karena fatwa MUI tidak hanya untuk umat muslim di Indonesia juga non muslim, terutama para pelaku usaha dan produsen luar negri yang juga menerapkan fatwa MUI dalam memasarkan produk di Indonesia. Hal ini membuktikan fatwa-fatwa MUI itu menjadi diterima di masyarakat luas sebagai *problems solving* yang ramah lingkungan. Tanpa adanya unsur Sara ataupun keberpihakan sepihak namun untuk kepentingan umat yang membawa manfaat.

Fatwa MUI dikeluarkan oleh suatu majelis yaitu MUI, maka status hukumnya, bisa dianggap sebagai *yuridis prudensi* untuk menyelesaikan masalah yang serupa, walaupun secara tidak resmi dibuat dalam peraturan perundang-undangan.MUI menjadi wadah atau majelis yang menghimpun para ulama, zuama dan cendekiawan muslim Indonesia untuk menyatukan gerak dan langkah-langkah umat Islam Indonesia dalam mewujudkan cita-cita bersama dan saling melakukan gerakan *massive* yang mampu mendorong umat muslim Indonesia mampu memahami fatwa-fatwa MUI bukan sebagai penghambat namun diterapkan sebagai "google map" umat Muslim Indonesia dalam bernegara dan peran Pemerintah tetap dalam koridornya. Makin besar peran MUI maka akan semakin besar pula bentuk, jenis dan sifat interaksi dalam menghadapi lingkungan internal maupun eksternal MUI yaitu umat muslim Indonesia dan Pemerintah. Implikasi kompleksitas itu ialah proses pengambilan keputusan dan tindakan harus menjadi gerakan yang saling menguntungkan, tanpa ada ada pihak yang dikorbankan.

Dalam hal ini, Majelis Ulama Indonesia tidak berbeda dengan organisasi-organisasi kemasyarakatan lain di kalangan umat Islam, yang memiliki keberadaan otonom dan menjunjung tinggi semangat kemandirian yaitu selalu berupaya menciptakan organisasi yang lebih baik dengan tingkat efektifitas yang tinggi ini diwujudkan dalam kemandirian dimana tidak tergantung dan terpengaruh kepada pihak-pihak lain sebagai bentuk menjamin kelangsungan eksistensi MUI di luar dirinya dalam mengeluarkan fatwa-fatwa yang dipengaruhi pandangan, pikiran, sikap dan mengambil keputusan atas nama organisasi dalam kondisi siap menghadapi berbagai tantangan dan menghilangkan

berbagai kendala serta memanfaatkan berbagai peluang yang timbul.Dalam setiap akan mengambil sebuah keputusan dan memproses sebuah fatwa, MUI harus mempertimbangkan beberapa hal. Keputusan yang sudah dipertimbangkan dengan matang dari segala aspek. Adapun beberapa saran yang harus dipertimbangkan dalam mengambil keputusan oleh MUI dalam membuat dan menerapkan fatwa MUI, yaitu:

1. Analisa Situasi yaitu analisa terhadap situasi harus dilakukan MUI secara mendalam. Merujuk pada *problem solving* diatas, sebelum mengambil keputusan, pikirkan beberapa hal seperti kenapa keputusan itu harus diambil dan apa yang akan terjadi jika tidak segera mengambil keputusan karena fatwa yang dibuat pasti akan menimbulkan ragam reaksi dan disnilah pentingnya kerjasama semua pihak dalam mengedukasi dan mensosialisai fatwa MUI.
2. Saran dari Pihak lain Yang Kompeten dan Bebas dari Politik maksudnya adalah sebelum mengambil keputusan, pikirkan beberapa hal seperti kenapa keputusan itu harus diambil dan apa yang akan terjadi jika tidak segera mengambil keputusan. Namun harus diingat bahwa saran dari orang lain belum baik untuk kita ambil. Pastikan bahwa saran-saran yang ditampung tidak mengubah hakekat MUI sebagai lembaga yang independen dan otonom
3. Pertimbangan Kekuatan fungsi MUI yaitu pertimbangan dan penilaian pribadi di kelembagaan MUI juga sangat diperlukan sebelum mengambil keputusan. Pertimbangan pribadi dapat diambil dari penilaian atau pertimbangan diri sendiri. Tanpa melupakan hal esensi bahwa produk MUI berupa fatwa MUI tersebut juga akan tetap menjaga marwah MUI dalam memberikan manfaat bagi masyarakat.
4. Pengalaman MUI hadir berdasarkan pengalaman pasca 30 tahun Indonesia merdeka.Pengalaman tersebut menjadi"guru" yang terbaik. Pengalaman-pengalaman MUI dalam menciptakan dan menerapkan fatwa MUI menimbulkan banyak kejadian yang kurang direspon baik oleh masyakat Indonesia terdahulu menjadi poin penting diperlukan dalam pengambilan keputusan agar kejadian yang dulu tidak terulang lagi serta keputusan yang salah tidak terjadi lagi.
5. Untung & Rugi maksudnya bahwa setiap fatwa MUI yang merupakan hasil pemikiran bersama menjadi keputusan yang selalu ada untung dan ruginya serta resikonya. Meminimalisi resiko menjadi tugas yang diperhatikan MUI dalam menerapkan fatwa.Tidak ada keputusan yang akan sempurna dan mengakomodir semua pihak. Namun apapun resikonya sudah harus kita perhitungkan karena sangat berdampat pada masyarakat atau pihak yang terdampak dari fatwa MUI.

6. *Back Up Plan* MUI dalam menciptakan sebuah fatwa harus selalu menyediakan rencana lain, jangan hanya membuat 1 rencana. Rencana yang dimaksud adalah jika fatwa yang diterapkan menimbulakan reaksi negative maka sikap merevisi dengan menyesuaiakn situasi kondisi yang bersifat fleksibel dan *adaptable*.Segala keputusan itu pasti akan ada kekurangannya walaupun sudah dengan seksama & baik direncanakan. Untuk mengantisipasi masalah yang mendadak, siapkan rencana dalam penyelesaian cadangan proses pembuatan fatwa.
7. Efek Pada PIhak-Pihak Lain maksudnya adalah diciptakan dan diterapkannya sebuah fatwa maka akan menimbulkan respon.Apapun keputusan MUI dalam sebuah fatwa yang diciptakan, baik itu keputusan yang sifatnya pribadi maupun merespon atau menampung saran pihak lainnya, akan membawa dampak pada orang lain. Perhatikan juga apakah efek tersebut positif, negatif atau tidak ada efeknya sama sekali.Karena masyakat dululah yang akan merespon dan juga merasakan hasil penerapan fatwa MUI.

Daftar Pustaka

Al Quran

Abdul Wahab Afif, Pengantar Studi Alfatawa, (Serang: Yayasan Ulumul Qur'an, Thn 2000) hal 1.

Ainun Najib, Fatwa Majelis Ulama Indonesia Dalam Perspektif Pembangunan HUkum Responsif.Jurnal:volume 4.No.2, Desember 2012

Fadil Abdu Rahman Bafadol, Al-Qur‟an dan Terjemahnya, (Bandung: Jumanatul Ali-Art, 2005), hal 281

Ma'aruf Amin, Fatwa dalam Sistem Hukum Islam, (Jakarta: Elsas, 2008) hal 7-8

Mohammad Daud Ali.Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum di Indonesia Edisi

Moleong lexy. (2014). Metodologi Penelitian Kualitatif. Bandung PT. Remaja Rosdakarya.

Sulaiman Abdullah.Hukum Islam Permasalahan dan Fleksibilitas.Jakarta:Sinar Grafika.2004.

Undang-Undang Nomor 12 tahun 2011 tentang Pemebentukan Peraturan perundang-undangan

Pasal 1 angka 1 Perpres 151/2014

Pasal 2 Perpres 151/2014

Pasal 7 ayat 1 UU 12/2011

Pasal 8 UU 12/2011

KONTRIBUSI FATWA MUI NOMOR 24 TAHUN 2017 TENTANG HUKUM DAN PEDOMAN PENGGUNAAN MEDSOS BAGI MUSLIM INDONESIA

Lina Kushidayati dan Moh Rosyid
Dosen IAIN Kudus
linakushidayati@gmail.com
mrosyid72@yahoo.co.id

Pendahuluan

Pada era multimedia kecenderungan bagi masyarakat *high class* masa kini membuat komunitas yang penuh dengan variasi mobilitas dikenal *traveler's society* yakni masyarakat pengelana, bukan masyarakat statis di sebuah lokasi/daerah, sehingga penjadwalan terstruktur dalam aktivitas rutin dianggap mengganggu lajunya mobilitas masyarakat travel. Era maya pun mempermudah aktivitas warga mengandalkan media online dengan sumber informasi dari ragam penjuru hanya dengan duduk bersandingkan leptop, karena internet telah menerobos hingga ke berbagai segi kehidupan. Perpaduan antara jurnalisme dengan kecanggihan dunia maya dikenal jurnalisme internet, seperti *journalisme online* yakni mengakses sumber informasi dengan meng-*eklik*-data sesuai menu yang dikehendaki. Salah satu portal media *online* yang cukup populer di antaranya *detik.com* dan *Kompas Cyber Media* (KCM) yang mewakili portal berita nasional, sedangkan portal surat kabar *online* daerah adalah *suaramerdeka.com*.dsb. Melimpah dan meruahnya informasi di internet menjadi harta karun pengetahuan yang tak terhingga. Dengan memencet mesin pencari info (*search engine*) dalam waktu sekejap muncul *link-link* yang multivariasi infonya. Di bidang apa pun tersedia direktori atau *link* khusus *Yahoo* dsb ditambah lagi forum diskusi berbentuk *board*, *mailing list* (milis) dan lainnya sangat bermanfaat untuk bercengkerama dengan bersandar di kursi. Sebagai pembaca dan peselancar dunia maya perlu waspada untuk membeda-

kan antara info mutiara dengan info sampah, bahkan sumber info kadangkala rentan plagiasi.

Menurut Dela, beberapa keuntungan menggunakan *journalisme online* adalah (1) kontrol khalayak untuk memilih berita dan sumber berita, (2) berita dapat berdiri sendiri sehingga pembaca tak harus membaca secara berurutan untuk memahami, (3) pencarian berita dapat diunduh setiap saat dan tersimpan untuk dimanfaatkan ulang, (4) ruang tak terbatas atau lebih lengkap dibanding sumber berita lain, (5) cepat diunduh, (6) disertakannya teks, suara, gambar, video, dan komponen lain, dan (7) interaktivitas antara khlayak pembaca dengan khalayak lain[1]. Seiring dengan perkembangan alat teknologi di bidang informasi, media sosial dapat diperankan sebagai media penting untuk melayani orang per orang dan sekupnya luas untuk diakses publik secara *online* (akses langsung), seperti *black berry messanger* (BBM), *facebook* (FB), *twitter, WhatsApp* (WA) atau lainnya. Kondisi tersebut direspon oleh perusahaan telekomunikasi global seperti Microsoft, Yahoo, Google, Facebook, Apple, Skype, Youtube, Verizon, AT&T, dsb. Pengguna informasi melalui dunia maya tersebut lintas batas wilayah sehingga memiliki nilai manfaat dengan prinsip cepat, akurat, dan tidak meluangkan waktu untuk mobilisasi publik. Hal ini merupakan imbas revolusi informasi yang dimotori oleh perkembangan teknologi komputer, telekomunikasi bergerak, dan sistem posisi global. Revolusi ini mengubah cara kita berinteraksi yang telah menghilangkan dimensi ruang. Teknologi ini memungkinkan penyebaran informasi secara langsung menjangkau banyak orang.

Sumber informasi tersebut dapat dengan mudah diakses publik dengan cepat tanpa pewatas usia, jenis kelamin, strata sosial, dan lainnya. Dalam konteks ini, benih konflik atau terorisme pun di antaranya tersemaikan melalui media sosial yang menembus lintas batas kehidupan sosial. Cara pandang pemegang saham (media sosial) adalah *bisnis is bisnis*, yakni asalkan menguntungkan, apa pun dilakukan. Kondisi ini disikapi dengan tegas oleh pemerintah melalui Kementerian Komunikasi dan Informatika. Kemeninfo meminta *internet service provider* (ISP) untuk melakukan pemutusan akses (pemblokiran) terhadap 11 *domain name system* (DNS) milik Telegram karena kanal layanannya dinilai bermuatan propaganda radikalisme, terorisme, paham kebencian, ajakan atau cara merakit bom, cara melakukan penyerangan terhadap lawan, menyajikan gambar tak pantas (*disturbing images*) yang bertentangan dengan peraturan perundang-undangan di Indonesia. Agar dampak negatif penggunaan medsos tak berkelanjutan, Senin 5 Juni 2017 Majelis Ulama Indonesia (MUI) -ormas Islam yang memiliki otoritas menerbitkan fatwa tentang kehidupan muslim di Indonesia- menerbitkan fatwa Nomor 24 Tahun 2017 ten-

1 Dela Sulistiyawan Yunior, *Jurnalisme Era Internet, Suara Merdeka,* 31 Januari 2011, hlm.19.

tang hukum dan pedoman bermuamalah di media sosial.

Nilai Manfaat Fatwa MUI

Media sosial sudah lama hadir di Indonesia dan dunia. Banyak sekali pro da kontra dari berbagai pakar mengenai media sosial. Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengeluarkan pendapat tentang kehadiran media sosial. Sebelumnya, MUI selalu merespon terhadap fenomena yang terjadi di masyarakat. Respon MUI tentang kehadiran media sosial, pertama, mendukung pelarangan *hate speech*. Hal ini adalah respon terhadap Pilkada 2015. MUI melihat bahwa banyak sekali *hate speech* dilakukan ketika pilpres 2014 yang dilakukan umat Islam. Sehingga menghimbau masyarakat tidak melakukan *hate speech* di media sosial. Kedua, mendukung dakwah di Medsos. MUI melihat media sosial bisa digunakan dengan baik sebagai tempat berdakwah. Nilai-nilai Islam bisa disebarkan dengan baik melalui media ini. Tetapi MUI juga berpendapat bahwa pendakwah harus diberi arahan, supaya dakwah Islam tidak menyesatkan banyak orang. Ketiga, melarang perempuan posting foto seksi. Fenomena media sosial juga mendapat respon kontra dari MUI bahwa mengumbar aurat adalah hal yang harus dihindari. Keempat, Respon MUI tentang foto selfie. Sempat beredar kehebohan tentang haramnya foto selfie. MUI pun turun tangan menghadapi hal ini. Mereka tidak mengharamkan foto selfie apabila tidak mengumbar aurat. Kelima, MUI meminta lembaga khusus. Permintaan ini muncul karena alasan banyaknya penistaan agama di media sosial. MUI berpendapat bahwa perlu adanya lembaga yang menjadi eksekutor UU ITE. Hal ini karena pemerintah dinilai lemah dalam hal mengawasi media sosial. Lima respon MUI itu adalah bentuk kepedulian terhadap kehadiran media sosial. Hal ini menyiratkan bahwa ada banyak hal yang perlu diperhatikan di sini. Tidak hanya dilihat dari segi kesehatan, tapi dari segi agama pun media sosial bisa menjadi kontroversi.

Upaya MUI ditindaklanjuti lebih fokus dengan menerbitkan fatwa Nomor 24 Tahun 2017 tentang hukum dan pedoman bermuamalah di media sosial pada Senin 5 Juni 2017 di Kantor Kementerian Komunikasi dan Informatika, Jakarta. Fatwa ini dibuat karena selama ini ada dampak positif maupun negatif dari penggunaan media sosial. Media sosial memiliki sisi positif, yakni digunakan untuk kepentingan kehidupan sosial dan silaturahmi juga dapat memicu pelanggaran hukum dan keresahan sosial, pelanggaran hukum, dan disharmoni antar sesama dan kestabilan nasional. Fatwa ini merupakan dasar pemikiran berbagai pihak baik dari para ulama, pemerintah, dan masyarakat luas. Fatwa MUI bertujuan memberikan landasan pemanfaatan medsos dengan baik. Fatwa dilatarbelakangi adanya dampak positif maupun negatif

penggunaan media sosial. Fatwa bertujuan memberi landasan pemanfaatan medsos dengan baik. Fatwa menjelaskan makna muamalah sebagai proses interaksi antar-individu atau kelompok terkait dengan *hablun minannas* (hubungan antar-sesama manusia) meliputi pembuatan (produksi), penyebaran (distribusi), akses (konsumsi), dan penggunaan informasi dan komunikasi. Ada 14 poin dalam penggunaan media sosial yang diharamkan dalam Fatwa MUI yakni *ghibah* atau penyampaian informasi spesifik ke suatu pihak yang tidak disukai; fitnah; *namimah* atau adu domba; aksi *bullying* (perundungan); ujaran kebencian; SARA; penyebaran *hoax* atau informasi bohong; penyebaran materi pornografi; informasi maksiat; penyebaran konten yang benar tetapi tidak sesuai tempat dan waktunya; penyebaran gosip, aib atau kejelekan orang lain; penyebaran informasi yang bertujuan untuk membenarkan yang salah atau menyalahkan yang benar; penyebaran konten yang sifatnya pribadi ke khalayak, padahal konten itu tidak patut, dan aktifitas *buzzer* di medsos yang menyediakan informasi *hoax*.

Faktor Ketidakoptimalan Fatwa

Eksisnya media massa dalam bentuk cetak dan elektronik mendapat 'mitra' baru yakni media *on line*. Pendatang baru ini mendulang rupiah yang besar dalam dunia bisnis. Data Asosiasi Importir Telepon Seluler Indonesia, 90 ponsel di Indonesia impor, tahun 2016 sebanyak 90 juta unit, tahun 2017 diprediksi 100 juta unit yang 55-60 persennya berupa ponsel pintar dengan belanja sebesar 5 miliar dollar AS setara dengan Rp 66, 59 triliun. Ponsel yang diganti (membeli lagi) rata-rata per tahun 250 juta unit karena usia teknologi yang maksimal 4 tahun, di samping karena ketinggalan kecanggihan. Data Asosiasi Ponsep Seluruh Indonesia (APSI) jumlah ponsep pintar yang terjual di Indonesia tahun 2016 sekitar 35 juta unit, 30 persennya dengan harga berkisar Rp 1, 5 juta s.d 3 juta per unit. Pendongkrak minat akibat layanan 4G LTE dan 4, 5G yang memperluas jaringan internet.

Transaksi melalui dunia maya dengan situs *online* meraih dana besar, sebagaimana dilakukan *Tokobagus* selama Desember 2010 meraih angka Rp 300 miliar[2]. Hal ini sebagai penanda pemanfaatan dunia maya menjadi pilihan orang bertransaksi. Bahkan operator telekomunikasi Excelkomindo atau PT XL Axiata Tbk kinerja tahun 2010 dengan laba bersih Rp 2, 9 triliun, naik 69 persen dibanding tahun 2009. Pendapatan usaha XL naik 27 persen dibanding tahun 2009, menjadi 17, 6 triliun. Pelanggan bertambah 28 persen dari 31, 4 juta tahun 2009 menjadi 40, 4 juta pelanggan akhir tahun 2010. Telkomsel sebagai operator pada kuartal III tahun 2010 memiliki 93, 1 juta pelanggan, dengan pelang-

2 Harian *Jawa Pos*, 31 Januari 2011, hlm.7.

gan model pascabayar 2, 1 juta dan prabayar 91 juta. Pendapatan Telkomsel kuartal III tahun 2010 mencapai Rp 33 triliun. Indosat pada kuartal III tahun 2010 pelanggannya 39, 7 juta dengan pendapatan Rp 14, 84 triliun[3] dan pada triwulan I 2011 mencetak laba bersih Rp 453, 9 miliar naik 63, 3 persen dari periode tahun 2010. Sumbangan pendapatan seluler Rp 3, 96 triliun dan divisi nonseluler Rp 913, 4 miliar. Jumlah pelanggar seluler tercatat 45, 7 juta orang dan pelanggan *wireless broadband* 543 ribu orang[4]. PT Telekomunikasi Indonesia Tbk (Telkom) mencapai laba bersih sebesar Rp 5, 94 triliun selama semester pertama 2011, sedangkan laba bersih tahun 2010 seesar Rp 6, 03 triliun. Penurunan laba bersih disebabkan tingginya beban usaha perseroan pada semester satu tahun 2011 mencapai Rp 23, 53 triliun, sedangkan beban usaha tahun 2010 Rp 22, 3 triliun. Adapun pendapatan internet Telkom Group mencapai Rp 34, 46 triliun[5]. Executive Director Media The Nielsen Company Hellen Katherina Rabu 6 Desember 2017 di Jakarta menyatakan, survei yang dilakukan pada periode triwulan IV-2016 sampai triwulan III-2017 terhadap 17.000 responden di 11 kota di Indonesia bahwa media cetak memiliki penetrasi pasar sebesar 8 persen atau sekitar 4, 5 juta orang dihitung dari populasi di 11 kota sebanyak 54 juta orang dengan usia di atas 10 tahun. Media cetak di Indonesia cenderung dikonsumsi oleh konsumen berusia 20-49 tahun (74 persen), pekerjaan sebagai karyawan (32 persen), dan dari kalangan kelas atas (54 persen). Belanja iklan di media cetak pada Januari-September 2017 sebesar Rp 21 triliun, turun 13 persen dari periode Januari s.d September 2013 yang sebesar Rp 25 triliun. Pada Januari-September 2013 ada 268 media (koran, tabloid, majalah) tetapi Januari-September 2017 tersisa 192 media cetak karena tutup. Pengguna media internet dan digital untuk membaca berita hingga triwulan III-2017 pembacanya mencapai 6 juta orang dengan penetrasi 11 persen.[6]

Menurut Liye, dampak negatif dunia maya menjadi penyakit sosial berupa (1) berkurangnya kualitas dan kuantitas membaca (apalagi menulis teks) mengandalkan akun e-mailnya, (2) suburnya kebiasaan berdebat yang tiada manfaat, (3) tumbuhnya mental gratisan karena mampu mengakses film, lagu dan lainnya secara gratis tanpa memedulikan hak cipta karena asal comot, (4) rendahnya sopan santun karena tak bertatap muka dalam berinteraksi sehingga (sering) menampakkan identitas palsu, (5) mulai kaburnya interaksi dunia nyata, (6) berkurangnya waktu produktif karena terbawa dinamika informasi yang baru dan tidak selalu bermanfaat untuk kehidupan (2013:7). Kemenkominfo secara resmi memiliki mesin pengais (*crawling*) konten negatif di internet sejak Rabu 3 Januari 2018 untuk menopang program pemberantasan

3 Harian *Kompas*, 1 Februari 2011, hlm.19.
4 Harian *Media Indonesia*, 30 April 2011, hlm.8.
5 Harian *Republika*, 1 Agustus 2011, hlm.13.
6 Harian *Kompas*, Kamis 7 Desember 2017.

konten negatif di dunia siber yang terakses. Dalam tiga hari uji coba, mesin pengais tersebut mampu mendeteksi 120.000 situs porno dari Indonesia dari 1, 2 juta situs hasil yang di-*crawing*. Situs yang terdeteksi akan dikaji Kemenkominfo melalui proses verifikasi untuk memastikan muatannya yang mengandung konten negatif untuk diblokir.[7]

Fakta tersebut sebagai penanda bahwa keberadaan media *online* direspon positif konsumen. Akan tetapi, keberadaan fatwa MUI tidak mendapat respon maksimal dari muslim di Indonesia dengan bukti banyaknya pelanggaran atas fatwa MUI Nomor 24 Tahun 2017. Hal ini akibat ragam persoalan, antara lain tidak semua muslim mengetahui adanya fatwa, bagi yang mengetahui pun tak peduli karena adanya anggapan bahwa MUI menerbitkan fatwa terkesan asal mengikuti tren, dan muatan fatwa tidak berdampak hukum bagi pelanggarnya karena bersifat himbauan.

Solusi Mengoptimalkan Fatwa MUI

Karakter media sosial memiliki perbedaan dengan media konvensional (cetak dan elektronik) untuk dicermati. Pertama, jumlah dan perputaran informasi yang membeludak dalam medsos membuat sulitnya orang mengambil jarak kritis dengan apa yang diterimanya. Padahal, jarak kritis ini sangat penting agar orang mampu mencera dan menilai informasi yang diserap. Kedua, hampir tidak dimungkinkan memverifikasi untuk menentukan kebenaran suatu informasi karena jumlah yang diterima terlalu banyak. Ketiga, tidak adanya penyeimbang antara pembuat, penyunting, atau penyebar informasi.[8] Dunia media *online* memiliki tiga kata kunci, yakni kesegeraan (tak peduli berita sudah lengkap atau belum), interaktivitas (dalam bentuk video maupun grafis interaktif) pelibatan pembaca terhadap isi berita, dan partisipasi.[9] Keberadaan internet sebagai penyedia informasi menurut Idris, telah mendorong polarisasi opini publik (kondisi di mana opini terkonsentrasi pada dua titik ekstrim, yakni pro atau kontra). Pada level tertentu, polarisasi opini dapat mendorong sikap ekstremisme dan intoleran terhadap perbedaan. Informasi yang terpersonalisasi atau gelembung informasi adalah salah satu penyebab polarisasi opini. Penyebab lainnya adalah jurnalisme daring yang mengacu pada *trending topic* dan *hits*, faktor profit dan *page views* mendorong mengangkat isu yang sensasional yang biasanya datang dari komentar dan argumen. Jurnalisme harus menyadari bahwa opini dan tren tak menggambarkan opini masyarakat, bahkan sering tak menggambarkan sebenarnya. Banyak pihak yang berkepent-

7 *Sindonews.* Com, Selasa 2 Januari 2018.

8 Trisno S Sutanto. *Mencari Figur Sokrates.* Opini Harian *Kompas*, Rabu 10 Januari 2018.

9 Haryanto, 2015:7.

ingan untuk menguasai internet.[10]

Dengan demikian, agar Fatwa MUI Nomor 24 Tahun 2017 terlaksana dengan baik, pertama, media *online* membutuhkan kode etik tersendiri yang khusus mengatur etika pemberitaan di dunia maya untuk mengembangkan media berbasis internet yang lebih akurat, bertanggung jawab, dan menghindari dampak yang merusak. Posisi media *online* kian penting karena berhasil menjadi penyedia informasi yang aktual, cepat, dan mudah diakses khalayak. Hanya saja, saat bersamaan muncul banyak masalah terkait etika pemberitaan media *online*. Salah satunya, ketika portal berita berusaha mengejar kecepatan, ternyata akurasi beritanya kerap tertinggal. Padahal, hal tersebut merupakan aset mahal yang menentukan kredibilitas media. Jika terjadi kesalahan pemberitaan, belum ada cara koreksi yang standar. Koreksi kerap tidak segera dilakukan kecuali ditekan gugatan di pengadilan atau keluhan di media massa. Soal sumber, masih juga diperdebatkan bagaimana dengan kutipan dari media jejaring sosial, seperti *Twitter, Facebook, Instagram, atau Youtube*. Belum lagi soal kemungkinan eksploitasi berita sensasional dan provokatif. Selama ini media *online* masih mengacu pada kode etik media cetak, padahal perkembangannya sangat cepat dan berkarakter khusus.

Kode etik perlu agar media *online* bisa memenuhi nilai-nilai dasar jurnalisme yaitu berpegang pada kebenaran, independen, menghindari dampak merusak, dan dapat dipertanggungjawabkan[11]. Media sosial, seperti *facebook*, *twitter*, dsb. bisa menjadi sarana yang sangat efektif mengganti rezim atau pemerintahan yang korup. Jika melihat kepedulian masyarakat terhadap isu melalui media sosial tersebut sangat mungkin hal tersebut bisa berubah menjadi gerakan sosial.[12] Di tengah persaingan media, pihak yang paling direspon positif pembaca adalah media yang memberitakan dengan benar, tidak *hoax* (palsu). Hal ini sebagai fakta perlunya kode etik media *online*. Bila tidak, dampak negatif media *online* mengancam keutuhan bangsa dan menurunnya mental anak bangsa, mengapa? Data Asosiasi Penyelenggara Jasa Internet Indonesia, pada tahun 2016 pengguna internet di Indonesia mencapai 132, 7 juta jiwa atau 51, 8 persen dari jumlah penduduk. Generasi muda kini, lazimnya menerima informasi dari media sosial (dunia maya) karena hidupnya tak lepas dari gawai meski informasi bersumber dari situs web yang tak jelas kredibilitasnya

10 Ika Karlina Idris. *Internet dan Ancaman Polarisasi Opini.* Opini Harian *Kompas*, 23 Mei 2016, hlm.7.

11 Disampaikan oleh Ketua Umum Aliansi Jurnalis Independen (AJI) Indonesia, Nezar Patria, dalam diskusi 'Mengembangkan Profesionalisme Jurnalisme Media Baru' di Jakarta, 7 Juli 2011 (Harian *Kompas,* 9 Juli 2011, hlm.2).

12 Disampaikan oleh Bapak Blogger Indonesia, Enda Nasution dalam acara FGD tentang *Efektivitas Kampanye Antikorupsi melalui Media Audio Visual dan Sarana Multimedia* di Jakarta, 12 Juli 2011 (Harian *Kompas*, 13 Juli 2011).

mudah dijumpai. Kementerian Komunikasi dan Informasi pada Januari-Mei 2017 sudah mengajukan pembekuan 49 akun twitter dan 270 akun facebook dan menerima 25.179 aduan dan menutup konten negatif, 64 persen terkait pornografi dan 4 persen terkait isu SARA.[13] Kondisi yang gawat ini, kode etik jurnalistik *online* harus segera diterbitkan oleh Kemeninfo, bila tidak, Fatwa MUI tersebut kurang memiliki daya gedor karena sifatnya sebatas himbauan.

Pemerintah telah berupaya melakukan pemblokiran sebagai upaya mencegah. Sebagaimana pemblokiran Telegram baru dilakukan di tingkat layanan web-nya saja, yakni sejumlah URL yang digunakan untuk mengakses Telegram dari perambah (*browser*) desktop maupun mobile. Aplikasi mobile Telegram sendiri masih bisa digunakan di Indonesia, baik perangkat Android maupun iOS. Kesebelas DNS tersebut adalah t.me, telegram.me, telegram.org, core.telegram.org, desktop.telegram.org, macos.telegram.org, web.telegram.org, venus.web.telegram.org, Pluto.web.telegram.org, flora.web.telegram.org, dan flora-1.web.telegram.org. Dampak terhadap pemblokiran ini adalah tidak bisa diaksesnya layanan telegram versi web (tidak bisa diakses publik melalui komputer). Dirjen Aplikasi Informatika Kemeninfo Jumat 14 Juli 2017 menyiapkan proses penutupan aplikasi Telegram secara menyeluruh di Indonesia jika Telegram tidak menyiapkan prosedur standar operasi/*standard operation prosedure* (SOP) penanganan konten yang melanggar hukum dalam aplikasinya. Langkah ini sebagai upaya untuk menjaga keutuhan NKRI, bukan memberangus kebebasan berekspresi atau hak asasi manusia, tetapi terkait keamanan dan stabilitas Negara (Harian *Kompas*, Sabtu 15 Juli 2017).

Presiden Jokowi seusai meresmikan Akademi Bela Negara Partai Nasdem di Jakarta, Minggu 16 Juli 2017 menegaskan, pemblokiran layanan media sosial Telegram Messenger dilakukan sejak Jumat 14 Juli 2017 demi menjaga keamanan masyarakat dan negara. Pemblokiran layanan pesan Telegram bukan keputusan mendadak karena pemerintah sudah memantau percakapan di sejumlah kanal di Telegram dalam waktu lama. Layanan disalahgunakan untuk menyebarkan radikalisme dan terorisme. Kapolri Tito Karnavian (saat itu) hadir dalam acara itu menyatakan, para teroris memilih berkomunikasi melalui Telegram karena sulit disadap. Telegram pun memiliki layanan grup percakapan (*chat*) yang bisa menampung sampai 10.000 anggota. Melalui grup percakapan itulah biasanya disebarkan ajaran atau paham radikal hingga imbauan melakukan teror. CEO Telegram Pavel Durov telah mengirimkan surat kepada Menteri Komunikasi dan Informatika Rudiantara untuk meminta maaf atas keterlambatan merespon permintaan Pemerintah Indonesia agar Telegram memblokir kanal-kanal percakapan yang digunakan untuk menyebarkan radikalisme dan terorisme. Dirjen Aplikasi Informatika Kemeninfo Semuel A

13 Harian *Kompas*, Sabtu 10 Juni 2017.

Pangerapan telah mengirimkan surat balasan berisi sambutan positif pemerintah Indonesia dan ajakan berdiskusi untuk memerangi konten negatif. Durov menyebutkan ada tiga solusi agar pemerintah Indonesia tidak memblokir total layanan komuniasi, pertama, Telegram memblokir semua saluran publik yang berhubungan dengan terorisme, sesuai laporan Kemeninfo. Kedua, Telegram telah menghubungi Kemeninfo untuk menjalin kelancaran komunikasi ke depan. Ketiga, Telegram akan membentuk tim khusus yang paham bahasa dan budaya Indonesia sehingga laporan konten teroris bisa diproses lebih cepat dan akurat. Mudahnya kanal di dunia maya yang digunakan teroris untuk berkomunikasi, di antaranya melalui *game online* atau aplikasi komunikasi sendiri. Dapat memanfaatkan pula teknologi *open source*.

Menkominfo Rudiantara (saat itu) meminta perusahaan penyedia layanan perangkat lunak atau aplikasi melalui internet (*over-the-top application*/OTT) membuat prosedur operasional standar (POS) penanganan konten radikalisme dan terorisme dan melakukan swasensor terkait konten teroris (Kompas, Senin 17 Juli 2017). Data Direktur Aplikasi Informatika Kemenkominfo, sejak 2015 para teroris memanfaatkan Telegram sebagai alat komunikasi sebanyak 17 kasus, hanya 2 teror yang tidak menggunakan Telegram. Ke-17 kasus itu adalah 23 Desember 2015 rencana bom dengan mobil untuk pengeboman tempat ibadah dan pembunuhan Ahok (Gubernur DKI saat itu), 14 Januari 2016 bom dan penyerangan bersenjata api di Jalan M.H Thamrin, Jakarta Pusat, 5 Juni 2016 bom Mapolresta Surakarta, 8 Juni 2016 rencana pengeboman poslantas Surabaya, 28 Agustus 2016 bom Gereja Santo Yoseph Medan, 20 Oktober 2016 penyerangan senjata tajam Pos lantas Tangerang, 13 November 2016 bom Gereja Oikumene Samarinda, 23 November 2016 rencana pengeboman Gedung DPR RI, 10 Desember 2016 rencana pengeboman Istana Merdeka, 21 Desember 2016 rencana pengeboman pos polisi Tangerang, 25 Desember 2016 rencana penyerangan dengan senjata tajam di pos polisi Bundar Purwakarta, 27 Februari 2017 bom Cicendo Bandung, 8 April 2017 penyerangan dengan senjata api di pos polisi Tuban Jawa Timur, 27 Februari 2017 bom Kampung Melayu Jakarta, 25 Juni 2017 penyerangan dengan senjata tajam pada penjaga Mako Polda Sumut, 30 Juni 2017 penyerangan senjata tajam di Masjid Falatehan Jakarta, 8 Juni 2017 bom panci di Batu Bandung (*Kompas.com*, Selasa 18 Juli 2017).

Selasa 1 Agustus 2017 Menkominfo Rudiantara dan CEO Telegram Pavel Durov berdiskusi untuk membahas tata cara penanggulangan konten terorisme dan radikalisme. Telegram berkomitmen mengurangi lambannya respon permintaan penanggulangan konten terorisme dan radikalisme dari pemerintah di wilayah operasi Telegram, seperti Indonesia. Upayanya dengan membangun jalur komunikasi khusus Telegram dengan Indonesia. Akan tetapi, permintaan Kemenkoinfo agar Telegram membuka kantor perwakilan di Indonesia untuk memudahkan komunikasi dengan pemerintah belum direspon. Pengguna

Telegram di Indonesia sekitar 20 juta orang (Pemblokiran Telegram baru dilakukan di tingkat layanan web-nya saja, yakni sejumlah URL yang digunakan untuk mengakses Telegram dari perambah (*browser*) desktop maupun mobile. Aplikasi mobile Telegram sendiri masih bisa digunakan di Indonesia, baik perangkat Android maupun iOS. Kesebelas DNS tersebut adalah t.me, telegram.me, telegram.org, core.telegram.org, desktop.telegram.org, macos.telegram.org, web.telegram.org, venus.web.telegram.org, Pluto.web.telegram.org, flora.web.telegram.org, dan flora-1.web.telegram.org. Dampak terhadap pemblokiran ini adalah tidak bisa diaksesnya layanan telegram versi web (tidak bisa diakses publik melalui komputer). Dirjen Aplikasi Informatika Kemeninfo Jumat 14 Juli 2017 menyiapkan proses penutupan aplikasi Telegram secara menyeluruh di Indonesia jika Telegram tidak menyiapkan prosedur standar operasi/*standard operation prosedure* (SOP) penanganan konten yang melanggar hukum dalam aplikasinya. Langkah ini sebagai upaya untuk menjaga keutuhan NKRI, bukan memberangus kebebasan berekspresi atau hak asasi manusia, tetapi terkait keamanan dan stabilitas Negara (Harian *Kompas*, Sabtu 15 Juli 2017).

Simpulan

Dampak negatif eksistensi media sosial *online* dalam kehidupan bangsa sudah saatnya disikapi dengan bijak, di tengah nilai manfaat medsos itu sendiri. Majelis Ulama Indonesia telah berinisiasi dengan menerbitkan Fatwa Nomor Nomor 24 Tahun 2017. Akan tetapi, fatwa itu belum direspon optimal oleh muslim Indonesia. Hal ini akibat ragam persoalan, antara lain tidak semua muslim mengetahui adanya fatwa, bagi yang mengetahui pun tak peduli karena adanya anggapan bahwa MUI menerbitkan fatwa terkesan asal mengikuti tren, dan muatan fatwa tidak berdampak hukum bagi pelanggarnya karena bersifat himbauan.

Solusi riil untuk membentengi agar dampak negatif medsos tersebut dapat terminimalisasi, tak hanya mengandalkan Fatwa MUI, tetapi yang juga penting adalah diterbitkannya kode etik jurnalistik oleh pihak yang berwenang beserta sanksi hukum yang mengikat. Dengan demikian, keberadaan Fatwa MUI bagian dari upaya awal untuk mewujudkan kehidupan bangsa yang baik perlu ditindaklanjuti dengan produk hukum positif lain yakni dengan direvisinya UU ITE.

Daftar Pustaka

Idris, Ika Karlina. *Internet dan Ancaman Polarisasi Opini. Kompas*, 23 Mei 2016.

Sutanto, Trisno S. *Mencari Figur Sokrates. Kompas*, Rabu 10 Januari 2018.

Yunior, Dela Sulistiyawan. *Jurnalisme Era Internet, Suara Merdeka,* 31 Januari 2011.

MAJELIS ULAMA
INDONESIA

1

Fatwa MUI hadir sebagai salah satu solusi bagi umat di tengah perubahan sosial. Banyak keputusan strategis bermula dari fatwa MUI. Disamping itu fatwa MUI sering kali dijadikan objek kajian oleh para akademisi mulai dari jenjang master, doktoral, maupun posdoktoral yang menilai fatwa MUI dari berbagai sudut pandang. Keberagaman cara pandang dan sudut pandang ini semakin meneguhkan posisi strategis MUI dalam mengawal perubahan sosial yang terjadi.Dinamisnya perubahan sosial ditengah kehidupan masyarakat sangat mempengaruhi langgam dan strategi MUI dalam menjalankan *khidmatul ummah* dan *himayatul ummah*.

Dalam konteks pandemi covid-19, Komisi Fatwa MUI telah mengeluarkan fatwa-fatwa yang berkaitan sebagai pedoman dan panduan keagamaan. Seperti fatwa tentng tatalaksana ibadah di masa pandemi, tatacara pemulasaraan jenazah positif covid-19, hukum vaksinasi saat puasa, sampai hukum penggunaan berbagai produk vaksin covid-19.

Buku ini merupakan kumpulan makalah lolos pada *call for paper 5th Annual Conference on Fatwa Studies*. Pada tahun ini banyak sorotan terhadap fatwa-fatwa yang berkaitan dengan covid-19. Buku ini penting sebagai referensi bagi para pengkaji MUI dan bagi para pengurus MUI sebagai refleksi guna meningkatkan khidmah organisasi.

Diterbitkan oleh :
Sekretariat Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia
Alamat : Jl. Proklamasi No. 51 Menteng, Jakarta Pusat
E-mail: komisi.fatwamui@gmail.co

ISBN 978-623-90163-3-3